

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

## Gesammelte Werke



# Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

(1775 - 1854)

1775

27. *Januar*: In einem Pfarrhaus zu Leonberg bei Stuttgart wird Friedrich Wilhelm Joseph Schelling geboren. Ersten Unterricht erhält er von seinem gelehrten Vater.

1790

Schelling tritt in das Tübinger Stift ein, um Theologie zu studieren. Hier befreundet er sich mit Hegel und Hölderlin. Mit beiden teilt er die Begeisterung für die Französische Revolution. Studiert wurden Kant, Fichte und Spinoza.

1792

Schelling promoviert mit einer lateinischen Abhandlung über den Ursprung des Bösen in der Menschenwelt »Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum«.

1793

»Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt«.

1794

»Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«.

1795

Im Stift besteht Schelling die Abschlußprüfung. Er nimmt eine Stelle als Hauslehrer der Barone von Riedesel an.

»De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore«.

»Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen«.

»Neue Deduktion des Naturrechts«.

»Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«.

Bei diesen frühen Publikationen Schellings handelt es sich um eine an Fichtes identitätstheoretisch fundierter Philosophie der Tathandlung orientierte Kritik an Kants theoretischer Philosophie der »Kritik der reinen Vernunft«, in der Kant über die Endlichkeit eines lediglich bedingt gültigen, weil auf die begrenzte Welt der Erscheinungen bezogenen, Denkens nicht hinausgekommen war.

1796

Der Hauslehrer begleitet die beiden Barone über Jena nach Leipzig. Dort beschäftigt er sich vor allem mit Naturwissenschaft, Mathematik und Medizin.

1796/97

»Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre«.

1797

»Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft«.

1798

»Von der Weltseele«.

Hier ergänzt Schelling die nunmehr als einseitig eingesehene moralphilosophische Position Fichtes um das die Welt der Objekte berücksichtigende naturphilosophische Element und tritt so in eine geistige Verwandtschaft mit Goethe, der ihm zu einer Anstellung an der Jenaer Universität verhilft.

1798/99

Im Winter beginnt Schelling seine akademische Lehrtätigkeit in Jena. Er gehört zum Romantikerkreis um Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Caroline Schlegel, Novalis und Tieck.



1799

Nach Fichtes Entlassung befindet sich Schelling in hervorragender Stellung an der Jenaer Universität.

»Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«.

»Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie«.

1800

»System des transzendentalen Idealismus«.

Es handelt sich bei dieser Publikation um das bekannteste Werk des Philosophen, in dem er ein System des gesamten Wissens zu geben unternimmt, gipfelnd in einer »Philosophie der Kunst«.

1801

»Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen«.

»Darstellung meines Systems der Philosophie«.

Hier, eigentlich jedoch im »System des transzendentalen Idealismus« bezieht Schelling den Standpunkt der absoluten, und folglich bestimmungslosen Identitätsphilosophie, was Hegel in der Vorrede der »Phänomenologie des Geistes« dazu veranlaßte, von der »Nacht« des Absoluten zu sprechen, in der »*alle Kühe schwarz sind*«, wörtlich: »*Irgendein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei*

*zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem  $A = A$ , jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, - oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.*« Mit diesen Sätzen war der Bruch im Verhältnis Schellings zu Hegel eingeleitet. Hegel kommt nach Jena und habilitiert sich als Privatdozent.

1802

»Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge«.

»Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie«.

»Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere«.

»Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt«.

1802/03

Schelling und Hegel geben gemeinsam die Zeitschrift

»Kritisches Journal der Philosophie« heraus.

1803

Schelling siedelt an die Universität Würzburg über und wird dort Professur für Philosophie.

Er verbindet sich mit Caroline, deren Ehe mit August Wilhelm Schlegel getrennt worden ist.

»Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums«.

1804

Schelling schreibt einen Nachruf »Immanuel Kant«.

»Philosophie und Religion«.

»System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Erster Teil«.

1804/05

Schelling hält die »Würzburger Vorlesungen«, die aus dem Nachlaß herausgegeben sind. Zu dieser Zeit setzt seine Beschäftigung mit dem Neuplatonismus und der mystischen Theosophie Jacob Böhmes ein.

1805

Schelling gibt zusammen mit dem Mediziner A. F. Marcus die »Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft« heraus (bis 1808).

1806

Das Bistum Würzburg wird auf Veranlassung Napoleons der österreichischen Herrschaft unterstellt; protestantische Professoren müssen die Universität verlassen.

Schelling geht nach München und wird Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste. Er bleibt jedoch ohne Lehramt.

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

1806

Es erscheinen Aufsätze in den »Jahrbüchern der Medizin« (bis 1808).

1807

Am Namenstag des Königs hält Schelling die Festrede »Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur«.

1809

»Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit«.

7. *Februar*: Caroline stirbt. Das dem Andenken Carolines gewidmete Gespräch »Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« bleibt

unveröffentlicht und erscheint erst 1861 posthum in Auszügen aus dem Nachlaß, der von Schellings Sohn herausgegeben wird.

1811

Nachdem von »Die Weltalter« bereits ein großer Teil gedruckt ist, zieht Schelling das Manuskript zurück und läßt die fertigen Bogen wieder vernichten. Erst 1861 wird das Werk posthum teilweise publiziert.

1812

Schelling heiratet die 23jährige Pauline Gotter, Tochter des Dichters F. W. Gotter. Aus dieser Ehe gehen drei Söhne und drei Töchter hervor.

»Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen« ist eine Entgegnung auf einen Angriff seitens Jacobis.

1815

»Über die Gottheiten von Samothrake«.

1820

Es beginnt eine Gastprofessur in Erlangen.

1821

Schelling hält unentgeltlich Vortragsreihen über Geschichte der neueren Philosophie, Philosophie der

## Mythologie und Philosophie der Offenbarung.

1827

Er wird von König Ludwig I. als General-Konservator der wissenschaftlichen Sammlung des Staats, Vorstand der Bayrischen Akademie der Wissenschaften und Universitätsprofessor nach München berufen.

Von hier ab datiert die sogenannte »positive Philosophie« oder die »Philosophie der Mythologie« bzw. der »Offenbarung«. Ihr kontrastiert, einmal mehr, die »negative oder rationale Philosophie« vor allem Hegels. Die »positive Philosophie« schließlich sieht Schelling bereits im »Durchbruch zur Freiheitslehre« von 1809 gewonnen. Die entscheidende Frage lautet dabei, inwieweit das Wirkliche restlos im Begriff aufgeht. Dadurch, daß Schelling die unmittelbare Wirklichkeit dem Begriff kontrastiert und auf diese Weise den sogenannten Panlogismus Hegels kritisiert zu haben glaubt, ist er der eigentliche Urheber der stets positiven und dabei allenthalben auf die Leistungen des Intellekts schmähenden Existenzphilosophie seit Kierkegaard.

1829

Schelling trifft Hegel in Karlsbad.

1831

14. November: Hegel stirbt.

1834

Schelling verfaßt die Vorrede zu der deutschen Übersetzung einer Schrift von V. Cousins, darin eine Fortsetzung der Polemik gegen Hegel.

1841/42

Schelling wird nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. auf den Berliner Lehrstuhl berufen, um die »*Drachensaat des Hegelianismus auszureuthen*«. Zu seinen Zuhörern zählen u.a. Kierkegaard, Friedrich Engels und Bakunin. Seine Antrittsrede erregt Aufsehen, danach jedoch erlahmt das Interesse, zumal da Schelling insgesamt nur fünfmal über Philosophie der Mythologie und lediglich einmal über Philosophie der Offenbarung liest.

1848

Von nun an zieht sich der Philosoph auf den engsten Familien- und Freundeskreis zurück.

1850

Die »Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten« wird gelesen in der Gesamtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

1854

20. August: F.W.J. Schelling stirbt in Ragaz in der Schweiz, wohin er sich zwecks Behandlung eines Bronchialkatarrhs begeben hat.

*Lektürehinweise:*

K. Rosenkranz, Schelling, Danzig 1843.

H. J. Sandkühler, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart 1970.

P. Szondi, Poetik und Geschichtsphilosophie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1974.

J. Kirchhoff, F. W. J. v. Schelling, Reinbek bei Hamburg 1982.

A. Gulyga, Schelling. Leben und Werk, Stuttgart 1989.



Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Vom Ich  
als Prinzip der Philosophie  
oder über das Unbedingte  
im menschlichen Wissen

Say first, of God above, or Man below,  
What can we reason, but from what we know?  
Of Man, what see we but his Station here.  
From which to reason, or to which refer?  
Through worlds unnumber'd though the God be  
known,  
'Tis ours, to trace him only in our own.

*Pope Essay on Man Ep. I, 17. sq.*

## Vorrede zur ersten Auflage<sup>1</sup>

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurteilern entgegenkommen kann hier nur eine einzige an die Leser und Beurteiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urteils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurteilen. Es gibt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z.B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht »wie von einem toten Hunde« (um *Lessings* Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann die Logik solcher Leute ist ja bekannt den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrtümer aufs Neue geltend zu machen. Für *solche* Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich

einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sei, das *nicht* schon *längst* widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Prinzipien zu stürzen, andererseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrtümern doch durch seine kühne Konsequenz unendlich achtungswürdiger sei, als die beliebten Koalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden. Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht mutvoll genug sind, auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrtümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles aufs Spiel setzt, und entweder die *ganze* Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerierbarer Irrtümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Mut hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen

und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leser der anderen Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen *jedes* Wort, in und außer seinem Zusammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht tue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vortragenden Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu tun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurteilt sein will. Überdies geht die ganze Untersuchung auf Prinzipien, sie kann also auch nur nach *Prinzipien* geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Prinzipien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Prinzipien wahr oder falsch seien, und (sie mögen nun wahr oder falsch sein) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seien. Eine solche auf die Prinzipien selbst gehende Prüfung *wünschte* ich dieser Schrift; *erwarten* kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Untersuchung der Prinzipien möglich sei, und die

höchsten Prinzipien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seien. Jeden ändern Leser - sein System sei, welches es wolle - muß die Frage über die höchsten Prinzipien alles Wissens interessieren, weil auch sein System, selbst wenn es das System des Skeptizismus ist, nur durch seine *Prinzipien* wahr sein kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deswegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Prinzipien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft sein könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Dasein ursprünglicher, nicht *durch* Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Prinzipien erklärbar sein muß, daß z.B. jene Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße *Gefühl* derselben gegründet sein könne (was doch notwendig der Fall sein müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skeptizismus, der durch keine *bloß gefühlte* Notwendigkeit umgestürzt werden

kann, voraussetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung sein sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine *höhere* Form der Synthesis voraussetzen können<sup>2</sup> daß ebensowenig die *untergeordnete*, abgeleitete Synthesis durch *Verstandesbegriffe* ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der *aller* Synthesis, wenn sie Synthesis sein soll, zugrunde liegen muß, gedenkbar sei. Dies fällt desto mehr auf, da die *kantischen* Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verraten, daß sie höhere Prinzipien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Prinzip (wie z.B. die Kategorien nach dem Prinzip der logischen Funktionen des Urteilens) erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urteilens, diese selbst aber nach gar keinem Prinzip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urteilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine *abgeleitete* ist, und beide nur durch eine ihnen zugrunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseins überhaupt), und *diese* selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseins nicht durch die Formen der Urteile,

sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Prinzip jener Einheit bestimmbar seien. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen) hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Prinzipien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur *voraussetzte*. Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Prinzip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloßgestellt ist, dagegen, wofern das erste Prinzip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit *alle*, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfnis einer durch höhere Prinzipien geleiteten Darstellung der kantischen Philosophie

begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade bei einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn *einzig* und *allein* den Prinzipien gemäß, die er vorausgesetzt haben muß, erklären, und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese *Prinzipien* aufstellen. Ich wüßte mir für diesen Versuch kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Prinzipien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenstandes, den sie betreffen müßte, im Verhältnis stünde. Der achtungswerte Rezensent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgestellte Prinzip eine Beimerkung mitgeteilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge getan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Prinzip ein objektives Prinzip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Prinzip von keinem hohem abhängig sein sollte; das Unterscheidende aber des neuen Prinzips liegt gerade darin, daß es gar kein *objektives* Prinzip sein soll. Darüber bin ich mit dem Rezensenten einverstanden, daß ein



objektives Prinzip nicht das höchste sein könne, weil ein solches nur wieder durch ein anderes Prinzip gefunden werden muß; die einzige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Prinzip geben könne, das schlechterdings nicht objektiv sei, und doch die gesamte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das Letzte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, *daß* wir wissen; wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntnis, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir eben dadurch, daß wir wissen, wir haben das Prinzip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es sei das Licht, das sich selbst und die Finsternis erhelle.<sup>3</sup>

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urteil über die *Prinzipien* durch vorangehende Aufzählung der *Resultate* zu bestechen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Prinzipien nur an dem materialen Interesse des gemeinen Lebens messe. Indes, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage tun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein bloßes Eigentum der Schule bleiben sollen, oder ins Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urteil über

die Prinzipien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in bezug auf gewisse Leser, sei es mir erlaubt, in Ansehung der Prinzipien, die der folgenden Abhandlung zugrunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf tote Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in tote Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck *Jacobis* sagen soll, darauf geht, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr *Wesen, Geist*, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen sein müsse; daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien, d.h. auf eine Revolution derselben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die *erste* erfolgte, da man als Prinzip alles Wissens Erkenntnis der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Prinzipien

selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum ändern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menschheit selbst gleichgültig ist, *welchem* Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objekte zum ändern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst sein. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dies von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Prinzipien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er *ist*, er wird bald auch lernen, zu sein, was er *soll*: gebt ihm *theoretische* Achtung vor sich selbst, die *praktische* wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut sein; eben deswegen aber muß die Revolution im Menschen vom *Bewußtsein* seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut sein, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntnis, daß

das *Wesen* des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Überzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und notwendig sein müsse, als Erhaltung seines Daseins: und - *dahin* soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseins.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Prinzip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigentümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters für jetzt noch *schonen* zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demütigen Bekenntnis, daß die *Grenzen* derselben nicht Wirkung absoluter *Freiheit*, sondern bloße Folgen der anerkannten *Schwäche* des menschlichen Geistes und der *Eingeschränktheit* seines Erkenntnisvermögens seien, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie

nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Mut und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inkonsequenz konsequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Prinzipien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegenzueilen, auch die Menschheit selbst, das Prinzip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zugrunde liegt, am Ende als konstitutives Gesetz realisieren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur eine werden müsse - ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in einem Punkte

zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich sein, über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Torheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der *Vollendung* der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die Morgenröte einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur wenigen - vielleicht nur einem - vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt sein, sich zum voraus desselben freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu *viel*, für mich selbst zu *wenig*; desto größer aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben - sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlerne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug *finden* kann, ist natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit *gewollt* habe, weiß ich ebenso gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht notwendig macht, mehr tun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben.<sup>4</sup>

*Tübingen*, den 29. März 1795.

## [Übersicht]

1. *Deduktion* eines letzten Realgrunds unseres Wissens überhaupt, § 1.
2. *Bestimmung* desselben durch den Begriff des *Unbedingten*. Das Unbedingte nämlich kann
  - a. weder in einem *absoluten Objekt*,
  - b. noch in dem durchs Subjekt *bedingten Objekt*, oder dem durchs *Objekt bedingten Subjekt*,
  - c. überhaupt nicht in der Sphäre der *Objekte*, § 2.
  - d. also nur im absoluten Ich gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, § 3.
3. *Deduktion* aller möglichen *Ansichten* des Unbedingten a priori.
  - a. Prinzip des *vollendeten Dogmatismus*, § 4.
  - b. Prinzip des *unvollendeten Dogmatismus* und *Kritizismus*, § 5.
  - c. Prinzip des *vollendeten Kritizismus*, § 6.
4. *Deduktion* der *Urform* des Ichs, der *Identität*, und des obersten Grundsatzes, § 7.
5. *Deduktion* der Form seines *Gesetzseins* - durch absolute *Freiheit* - in intellektualer Anschauung, § 8.
6. *Deduktion* der untergeordneten Formen des Ichs.
  - a. Der *Quantität* nach - *Einheit*, und zwar absolute, im Gegensatz



- aa. gegen Vielheit,
- bb. gegen empirische Einheit, § 9.

b. Der *Qualität* nach

- aa. absolute *Realität* überhaupt im Gegensatz
  - α. gegen die behauptete Realität der *Dinge an sich*, oder
  - β. eines *objektiven Inbegriffs* aller Realität, § 10.
- bb. als absolute Realität auch absolute *Unendlichkeit*.
- cc. als absolute Realität auch absolute *Unteilbarkeit*.
- dd. als absolute Realität auch absolute Unveränderlichkeit, § 11.

c. Der *Relation* nach

- aa. absolute *Substantialität*, im Gegensatz gegen abgeleitete, empirische, § 12.
- bb. absolute *Kausalität*, und zwar immanente, § 13, im Gegensatz
  - α. gegen Kausalität des *moralischen* und
  - β. des *vernünftig-sinnlichen* Wesens, insofern es nach Glückseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von *Moralität* und *Glückseligkeit*, § 14.

d. der *Modalität* nach - *reines absolutes* Sein im Gegensatz gegen *empirisches* Sein überhaupt, und zwar:

- aa. gegen *empirische Ewigkeit*,
- bb. gegen bloß *logische*
- cc. oder *dialektische* Wirklichkeit,
- dd. gegen alle empirische *Bestimmung* des Seins, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit (*Dasein* überhaupt),
- ee. gegen das behauptete absolute Sein der *Dinge an sich* - (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von *Idealism* und *Realism*),
- ff. gegen das *Dasein* der empirischen Welt überhaupt, § 15,

7. *Deduktion* der durchs Ich begründeten Formen aller *Setzbarkeit*.

- a. Form der thetischen Sätze überhaupt.
- b. Bestimmung derselben durch die *untergeordneten* Formen.
  - aa. Der *Quantität* nach - Einheit.
  - bb. Der *Qualität* nach - Bejahung.
  - cc. der *Modalität* nach - reines Sein, wobei insbesondere die Urbegriffe des *Seins*, des *Nicht-Seins* und des *Daseins* von den abgeleiteten der *Möglichkeit*, der *Wirklichkeit* und *Notwendigkeit* getrennt, diese aber überhaupt in bezug auf das *endliche Ich* betrachtet, und zwar:
    - α. auf das *moralische* angewandt, und
    - αα). der Begriff von *praktischer* Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit,

ββ). aus diesen Begriffen der Begriff von *transzendentaler Freiheit* deduziert, und die Probleme, denen er zugrunde liegt, erörtert werden.

β. auf das theoretische Subjekt - in bezug auf *Zweckverknüpfung* in der Welt. § 16.

## § 1.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität - ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze ineinander, ein Chaos sein, in dem kein Element sich scheidet, oder -

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens sein, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht - im ganzen *kosmos* unseres Wissens - zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein

Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur *selbst* unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Prinzip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Prinzip *erkennbar* sein, d.h. das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Erkennens<sup>5</sup> muß zusammenfallen, muß Eines sein, denn nur, weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß sein, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten sein, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, so wäre dieses höher als

das Höchste, was sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst - das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden.

Unsere Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund sein müsse, schon zugleich sein Sein bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Sein denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, *bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfällt*. Unsere Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

## § 2.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein *bedingtes* Wissen. Die Kette unseres Wissens geht von einem Bedingten zum *ndern*; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deswegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Prinzip seines Seins geradezu *entgegengesetzt*, d.h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin *unbedingbar* sein muß.

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens *voraussetzen*.

Das Unbedingte im *Objekt*, im *Ding* suchen, kann nicht heißen es im *Gattungsbegriff* von Ding suchen.

Denn daß ein Gattungsbegriff nichts Unbedingtes sein könne, springt in die Augen. Mithin muß es so viel heißen, als das Unbedingte in einem *absoluten* Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist - (Prinzip des vollendeten *Dogmatismus*).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst *Objekt* des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund *alles* Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, *als* solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Prinzip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Prinzip haben, um dieses Prinzip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§ 1) sich selbst realisieren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Prinzip seines Seins und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisiert sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Teil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existierend zu setzen. Man nehme z.B. an, daß *Gott*, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens sei, so fällt er ja, insofern er *Objekt* ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns



nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott *für sich selbst* ist, sondern was er für uns in bezug auf unser *Wissen* ist; Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund *seines* Wissens sein, aber für uns ist er es nicht, weil er für uns *selbst Objekt* ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussetzt, der ihm seine Notwendigkeit für dasselbe bestimmt.

Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, eben deswegen, *weil*, und *insofern*, als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur *insofern Objekt*, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es notwendig etwas voraus, in bezug auf welches es *Objekt* ist, d.h. ein Subjekt.

*Subjekt* nenne ich vorjetzt das, was nur im *Gegensatz*, aber doch *in bezug* auf ein schon gesetztes *Objekt*, bestimmbar ist. *Objekt* das, was nur im *Gegensatz*, aber doch *in bezug* auf ein Subjekt, bestimmbar ist. Wenn also das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte sein kann, weil es notwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein *Dasein* bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt bestimmten, nur in bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt notwendig

Subjekt, Subjekt notwendig Objekt voraussetzt, in dem durchs Objekt bestimmten, nur in bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisieren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Eben deswegen, weil das Subjekt nur in bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleichgesetzt. Auch muß, um das *Verhältnis* beider zu bestimmen, notwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sei, klärt sich nun allmählich und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in

der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sei; nun zeigt es sich, daß es *überall* nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sei.

### § 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort *Bedingen* nebst den abgeleiteten in der Tat ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß, es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. *Bedingen* heißt die Handlung, wodurch etwas zum *Ding* wird, *bedingt*, das was zum *Ding gemacht* ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts *durch sich selbst als Ding* gesetzt sein kann, d.h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. *Unbedingt* nämlich ist das, was gar nicht zum *Ding gemacht* ist, gar nicht zum *Ding* werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, *etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann*.

Das Unbedingte kann also weder im *Ding* überhaupt, noch auch in dem was zum *Ding* werden kann, im *Subjekt*, also nur in dem was *gar kein Ding* werden kann, d.h. wenn es ein absolutes *ICH* gibt, nur im *absoluten Ich* liegen. Das *absolute Ich* wäre also

vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann*. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht *objektiv*, d.h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt sein soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv *beweisen*, daß das Ich unbedingt sei, hieße beweisen, daß es bedingt sei. Beim Unbedingten muß das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß *weil* es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben sein, ja, wenn es absolut sein soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise, d.h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur *durch sich selbst* realisiert werden (§ 1). Sollte das Ich nicht *durch sich selbst* realisiert sein, so müßte der Satz, welcher sein Sein ausdrückte, dieser sein: *wenn* Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte *denkbar*, ich kann nicht *mich* unter der *Bedingung* meines Seins denken, ohne mich als schon seiend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die

Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d.h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: *Ich bin, weil ich bin.*<sup>6</sup>

Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es *sich selbst* denkt. Es ist also, weil es nur *selbst* sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst - aus absoluter Kausalität - hervor.

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: *das Ich* ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deswegen, weil das Ich nur insofern *durch sich selbst*, nur insofern *unbedingt* ist, als es zugleich *unbedingbar* ist, d.h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das außer der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Sein gesetzt werde, *denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d.h. insofern es ist.* Wir können also auch nicht sagen: *Alles was* denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Objekt bestimmt, sondern nur: *Ich* denke, *Ich* bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, sobald wir das, was niemals

Objekt werden kann, zum *logischen* Objekt machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigene *Unfaßlichkeit* haben müssen. Denn es ist als Objekt schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hilfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objekte gebunden sind, ebenso fremd ist, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können).

Das Ich ist also nur *durch sich selbst* als unbedingt gegeben<sup>7</sup>. Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesamte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein *Regressus* möglich sein, d.h. ich muß, selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten *aufsteigen* können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten *herabsteigen kann*.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze herausnehmen, welchen man will, so muß er im *Regressus* auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das *absolute Ich* leiten. Gäbe es nämlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von *Subjekt*, d.h. der Begriff des durch ein *Objekt* bedingten Ichs, der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich

selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin *ausschließt*, bestimmt sein, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar sein, das nur in *bezug* auf ein *Objekt*, also nicht mit *Ausschließung* desselben, denkbar ist; mithin muß der Begriff von Objekt selbst, und der nur in bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzt, es sei ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem ändern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt sei, so kann jenes ursprünglich gesetzte Objekt nicht *als* Objekt, d.h. als dem Ich entgegengesetzt, bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt *kein* Objekt, d.h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder setzt, es sei zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Objekt, also ein *Subjekt* ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst; denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich *vor* allem Objekt, so gäbe es auch kein Objekt, wodurch das *Ich* als schon aufgehoben gesetzt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekommt. Nun kann das



Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d.i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), sondern nur *durch* dieses, in der *Entgegensetzung* gegen dasselbe, als *bedingt* gesetzt werden, ist also, da es *nur* als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d.h. unbedingt ist, denkbar). - Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d.h. bloß als das dem Ich Entgegengesetzte, als *Nicht-Ich*, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs.

## § 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das Absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensatz gegen das Ich, also nur unter Voraussetzung des Ichs, bestimmt werden, und ein schlechthin *gesetztes*, nicht *entgegengesetztes* Nicht-Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das Absolute vorausgesetzt, so kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleichgesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beiden Extreme sind Dogmatismus und Kritizismus. Prinzip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich, Prinzip des Kritizismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Prinzip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1. Das Prinzip des *Dogmatismus* widerspricht sich

selbst (§ 2), denn es setzt ein unbedingtes Ding, d.h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Konsequenz (das erste Erfordernis einer wahren Philosophie) nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde, wie dies auch bei *Spinoza* der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht-Ich sich selbst Realität geben, und außer der bloßen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Objekt, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, daß es notwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal *diesen* Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Konsequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, daß er - gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbehebenden Konsequenz, das Nicht-Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabsetzte. Die Welt ist bei ihm nicht mehr

Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituiert werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele sein, wäre - für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung voraussetze. Aber freilich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeckbar sein muß, anzudringen. - Der Erste, der es einsah, daß Spinozas Irrtum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie außerhalb alles Ichs setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

## § 5.

2. Das System, das vom Subjekt, d.h. von dem nur in bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kritizismus sein soll, widerspricht sich in seinem Prinzip, insofern es *höchstes* Prinzip ist, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe wert, dem Ursprung dieses Prinzips weiter nachzugehen.

Man setzte - freilich etwas schnell - voraus, das oberste Prinzip aller Philosophie müsse eine *Tatsache* ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Tatsache etwas, das außer dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des *Bedingten*) liegt, so mußte notwendig die Frage entstehen: was soll Prinzip dieser Tatsache sein? - Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? - war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der *Objekte* war, nun tun konnte. - Eine Erscheinung? - Was sollte Prinzip dieser Erscheinung sein? - (z.B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Prinzip aller Philosophie aufgestellt wurde). Wieder eine Erscheinung, lind so ins Unendliche? - Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Prinzip der Tatsache sein sollte, keine andere Erscheinung mehr voraussetze? - Oder ein Ding an sich? - Laßt uns die Sache

genauer betrachten!

Das *Ding an sich* ist das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich. - (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom ändern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beim einen statt des Ichs Nicht-Ich, beim ändern statt des Nicht-Ichs Ich setzt: wo man dies nicht ohne Schaden des Systems tun könnte, müßte einer von beiden inkonsequent gewesen sein.) - *Erscheinung* ist das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Prinzip aller Philosophie eine Tatsache, und das Prinzip dieser ein *Ding an sich* sein, so ist eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität - nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich *aufgehoben*, wenn ein Nicht-Ich absolut gesetzt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesetzt ist, alles Nicht-Ich ursprünglich aufgehoben und als bloße Negation gesetzt wird. (Das System, das vom *Subjekt*, d.i. vom *bedingten Ich*, ausgeht, muß also notwendig ein *Ding an sich* voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d.h. als *Erscheinung*, vorkommen kann,

kurz, es verfällt in einen Realismus, der der ungreiflichste, inkonsequenteste von allen ist.)

Soll das letzte Prinzip jener Tatsache eine *Erscheinung* sein, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Prinzip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht-Ich zum Prinzip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesetzten Nicht-Ich, d.i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings sein, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Prinzip aller Philosophie eine Tatsache sein müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch *die* Behauptung gedacht hätten, daß das Prinzip aller Philosophie ein Nicht-Ich sein müsse.

(Diese Folge ist notwendig. Denn das Ich ist nur als Subjekt, d.h. bedingt, gesetzt, kann also nicht das Prinzip sein. Also muß entweder zugleich mit diesem Prinzip, insofern es das *höchstmögliche* sein soll, *alle* Philosophie als unbedingte Wissenschaft aufgehoben, oder das Objekt als ursprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgesetzt, das Ich selbst also als nur im Gegensatz gegen ein absolutes Etwas setzbar, d.h. als absolutes Nichts, bestimmt werden.)

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Prinzip der Philosophie, aber der Begriff von Tatsache sollte deshalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, mußten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch-bedingte, als Prinzip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Prinzip der Philosophie - ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie eine Tatsache, denn daß das empirische Ich Prinzip einer Tatsache sei, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man sich damit nur eine Zeitlang zufriedenstellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht-Ich zum Prinzip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleichviel ist, ob ich von dem durchs Nicht-Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht-Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durchs Nicht-Ich bestimmte Ich etwas) worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie notwendig hinführt. Auch müßten notwendig alle Philosophen das durchs Nicht-Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Tatsache (dem Bedingtsein des Ichs) etwas Höheres, worüber sie versteckter Weise uneinig sind,



als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht-Ichs aufstellten; was nun nichts anderes mehr sein kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes absolutes Nicht-Ich, oder ein nicht durchs Nicht-Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war eben dadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das *Subjekt* als Prinzip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man konsequent sein wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d.h. alle Philosophie, aufgegeben, oder ein absolutes Nicht-Ich, d.h. das Prinzip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Prinzip (§ 4), angenommen werden. Kurz, das Prinzip, wenn es das höchste sein sollte, mußte, es mochte sich hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stoßen, die auch nur durch Inkonsequenz und prekäre Beweise einigermaßen versteckt werden konnten. Und so wäre denn freilich, wenn die Philosophen einmal über dieses Prinzip, als das *höchste*, einig gewesen wären, Friede in der philosophischen Welt entstanden; denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und sowie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysierte Tatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und

ein höheres Prinzip vorausgesetzt.

*Anmerkung.* Diesen Versuch, das empirisch-bedingte (im Bewußtsein vorkommende) Ich zum Prinzip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermaßen *Reinhold* gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den notwendigen Gang aller Wissenschaften verraten, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht *dazu* bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu *lösen*, aber *dazu*, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bei seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu tun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zugrunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte; wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine

andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, solange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseins wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zudem kommen konnte, das höher ist denn alle Abstraktion.

## § 6.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden *Ich* aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes *Ich*, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-*Ich* ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde; denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten *Ich*<sup>8</sup>. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchstmöglichen, in der *Ich* und Nicht-*Ich* gleich gesetzt wird (Gott), wo dann da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Prinzip aller Philosophie das empirisch-bedingte *Ich* sein (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kritizismus übereinkommen), so wäre alle Spontaneität des *Ichs*,

theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich strebt, Ich und Nicht-Ich gleichzusetzen, also das Nicht-Ich *selbst* zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit *Ausschließung* alles Nicht-Ichs - beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Kausalität und reine Identität hat. Das letzte Prinzip der Philosophie kann also schlechterdings nichts außer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich sein.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es *überhaupt* kein Ding, sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt sein. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist - *Freiheit!*

## § 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für *sich selbst* schlechterdings nicht *Objekt*, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d.h. *gar nichts* sein kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein *durch sich selbst* erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als bloße Entwicklung desselben.

Ist das Ich sich nicht selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur weil es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d.h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht *durch sich selbst* gesetzt sein, d.h. es könnte sein, auch, weil es das ist, was es *nicht* ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität sein.

Nur das, was *durch sich selbst* ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Sein selbst nach durch Identität, d.h. durch sich selbst, bedingt; da hingegen die

Existenz jedes ändern Existierenden nicht bloß durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines *Seins* ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem ändern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Sein selbst als identisch Gesetzten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte; was sollte es heißen, etwas *setzen*, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Sein absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseins im Zentrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur *insofern* zu, als es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität ( $A = A$ ) erst durch das absolute Ich begründet. Ginge diese Form ( $A = A$ ) dem Ich selbst *voran*, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das *außer* dem Ich Gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Objekt, stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identisch absoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein bloßes Sein, als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz *so* ausgedrückt wird:

*Ich bin ich, oder: Ich bin!*



## § 8.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es *unbedingt* ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum *Ding* werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbare Prädikat anders als durch eine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widersprüche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte.

*Das Wesen des Ichs ist Freiheit*, d.h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend *Etwas*, sondern als bloßes *Ich* setzt. Diese Freiheit läßt sich *positiv* bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt ist; sowie wir das Ich als *Objekt* bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück - seine

Freiheit und Selbständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt, und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich - Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheiten nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch *positiv* bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. - *Negativ* bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seid? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all euer Bewußtsein möglich ist und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten sein kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? - *Selbstbewußtsein* setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein *freier Akt* des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren *Ichs*, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine

Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt<sup>9</sup>; (oder *fühlt* ihr euch wirklich frei beim Selbstbewußtsein?). Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtsein wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso notwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer *empirisches* Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das *absolute* ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch dies immer fehl, ihr mögt sie dadurch *begreifen* oder *widerlegen* wollen; denn eben darin besteht sie, daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen *Begriff* gegeben sein. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßte es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit - etwas Niedereres, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt sein. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer

solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d.h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar sein. - Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also *kein* Objekt ist, d.i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.*

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dies getan hat, in einer Untersuchung, die das *absolute* Ich überall nur *voraussetzt*, und aus vorausgesetzten höheren Prinzipien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich sein muß, daß sie überdies ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtsein vorkommen kann, da Bewußtsein Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtsein zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine

Freiheit bestimmt sein.

## § 9.

*Das Ich ist schlechthin Einheit.* Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein bloßes Sein, sondern durch die Wirklichkeit seiner Teile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein bloßes Sein (d.h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Teile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§ 8) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit - nichts als Ich schlechthin sein.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. *Das Ich ist also schlechthin Eines.* Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektueller Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) sein; mithin fiel das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines sein. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der *Grund*, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst,

denn dieses ist gar nicht als Objekt bestimmbar (§ 7) - also *außer* dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich selbst aufheben (das.). - Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verschieden sein, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden voneinander bestimmt, entweder durch ihren bloßen *Begriff*, was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empirischen wissen (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihres Selbst erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur Eines sei, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit sei, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre ist notwendig nur Eine], in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. *Diese* aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen

Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, notwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig füreinander Ich und Nicht-Ich seien, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar sei.

Ebensowenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner *absoluter* Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz außer der *Sphäre* der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht - eines, nicht - vieles im empirischen Sinne, d.h. *beides* widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur *außerhalb* aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. - Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, *in bezug* auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen *Gattungsbegriff* voraus, unter dem es als das Einzige *seiner Art* begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische) *Möglichkeit* übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d.h. es ist nur seinem *Dasein*, nicht seinem



*Wesen* nach Eines. Allein das Ich ist gerade nicht seinem Dasein (was ihm gar nicht zukommt), sondern seinem bloßen, reinen Sein nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. - *Begriff* überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff sein, weder ein reiner noch ein abstrahierter, denn es ist weder zusammenfassende noch zusammengefaßte, sondern *absolute* Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrierbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrierbare setzt etwas schon Demonstriertes, oder das höchste nicht mehr Demonstrierbare voraus. Wer also das Absolute demonstrieren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität usw.

*Anmerkung.* Man könnte die Sache auch wohl umkehren. »Eben weil das Ich nichts Allgemeines ist,

kann es nicht Prinzip der Philosophie werden.«

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt voraussetzen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist *bedingt* durch das Einzelne, und ist nur in bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deswegen auch das konsequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, absolute Substanz für ein *Ens rationis*, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza setzt das Unbedingte ins absolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebensowenig in ein einzelnes existierendes Ding; vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Heftigkeit - wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf - dagegen<sup>10</sup>, und erklärt, daß, wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abstraktum halte, keine Ahnung von seinem Wesen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numerischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

*Leibniz* soll vom *Gattungsbegriffe* des Dings überhaupt ausgegangen sein: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist.

Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgingen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilierte Harmonie? - Wie die theoretische Vernunft dem Kritizismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muß dem Kritizismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre interessant, ein konsequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch.)

*... »Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt - kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache - zu enthüllen und zu offenbaren«...*

## § 10.

*Das Ich enthält alles Sein, alle Realität.* Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte eine Realität des Ichs, die außer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d.h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§ 9) ungereimt ist. - Würde aber jene Realität außer dem Ich seiner Realität *widerstreiten*, so würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist. (Wir sprechen vom absoluten Ich. Dieses soll Inbegriff aller Realität sein, und alle Realität soll ihm gleich gesetzt, d.h. *seine* Realität sein. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seins, aller möglichen Realität enthalten.) Will man Einwürfe antizipieren, so müssen wir auch Antworten antizipieren. Unser Satz nämlich wäre freilich sehr

bald widerlegt, wenn entweder ein *vor* allem Ich gesetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin *entgegengesetzte* Nicht-Ich *als* absolutes Nicht-Ich *realisierbar*, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht-Ich fallen.

*Ding an sich* nämlich wäre entweder das *vor* allem Ich *gesetzte* Nicht-Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein *vor* allem Ich *gesetztes* Nicht-Ich schlechterdings *keine* Realität habe, ja nicht einmal denkbar sein könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisiert, und nur in der *Entgegensetzung* gegen das *Ich*, und zwar nicht gegen das *bedingte* (denn dieses ist nur Korrelatum des Objekts), sondern gegen das *absolute* Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit *schlechthin entgegengesetzte* Nicht-Ich in seiner *bloßen Entgegensetzung*. Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht-Ich ursprünglich dem Ich *schlechthin*, und bloß als solches, entgegengesetzt wird<sup>11</sup>, weswegen auch das ursprüngliche Nicht-Ich kein bloß empirischer, abstrahierter Begriff sein kann (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d.h. das Dasein eines Nicht-Ichs, *vorausgesetzt* werden), ebensowenig ein *allgemeiner Begriff a priori*, (denn es ist zwar nicht

schlechthin *gesetzt*, aber schlechthin *entgegengesetzt*, muß also) als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztseins ebenso absolut (entgegengesetzt) sein, als das Ich gesetzt ist). Dieses ursprüngliche Entgegensetzen des Nicht-Ichs *schlechthin* kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er imstande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht *entgegengesetzt*, sondern schlechthin *gesetzt* zu denken, so wäre ihm doch selbst das bloße Denken eines absolut-*gesetzten* Nicht-Ichs unmöglich gewesen, hätte ihm nicht das absolut-*entgegengesetzte* vorschwebt, dem er dann überdies noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem *schlechthin entgegengesetzten*, sondern dein im Ich *gesetzten* Nicht-Ich zukommt.

Jenes schlechthin *entgegengesetzte* Nicht-Ich nämlich ist zwar nicht schlechterdings *undenkbar*, wie das schlechthin (d.i. vor allem Ich) *gesetzte* Nicht-Ich, aber es hat als solches schlechterdings *keine*, auch nicht einmal denkbare, *Realität*. Denn es ist eben deswegen, weil es dem Ich *schlechthin* entgegengesetzt ist, nur als bloße *Negation*, als absolutes Nichts gesetzt, von dein sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. Sowie wir ihm Realität

mitteilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesetzten. Entweder ist es nämlich dein *Ich schlechthin entgegengesetzt*, also absolutes Nicht-Ich, d.h. absolutes *Nichts*, oder es wird zum *Etwas*, zum *Ding*, d.i. es wird nicht mehr *schlechthin entgegengesetzt*, sondern *bedingt*, ins Ich gesetzt, d.h. es hört auf, *Ding an sich* zu sein.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an, sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation aller Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengesetztem Nicht-Ich Realität beilegen, so ist dies nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich *nur in der Qualität seines Gesetzseins im Ich zukommt*. Da nämlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße Negation, weder reines noch empirisches Sein, sondern gar kein Sein (absolutes Nichtsein) zukommt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern in ihm selbst gesetzt sein. *Insofern* nämlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegensetzt (dasselbe nicht bloß *ausschließt*, wie das absolute Ich), setzt es sich selbst als *aufgehoben*. Da es aber

zugleich sich selbst schlechthin setzen soll, so setzt es hinwiederum das Nicht-Ich als schlechthin aufgehoben = 0. Setzt es also das Nicht-Ich schlechthin, so hebt es sich auf, setzt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht-Ich auf - und doch sollten beide *gesetzt* sein. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt. Allein dem widerstrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität *mitteilen*, es kann das Nicht-Ich nur setzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat also so lange *keine* Realität, als es dem Ich nur *entgegengesetzt*, d.h. reines, absolutes Nicht-Ich ist; sobald ihm Realität mitgeteilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, gesetzt werden, d.i. es muß aufhören, *reines* Nicht Ich zu sein. Um es nämlich in sich setzbar zu machen (was notwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen - aber doch *gesetzt* sein soll), ist das Ich schlechthin genötigt, ihm seine Form, die Form des Seins und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzuteilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ichs; mithin ist die Übertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch *Synthesis* beider möglich, und aus dieser übertragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die *Kategorien*, durch welche allein das



ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), eben deswegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu sein.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich *gesetztes*, noch durch das dem Ich ursprünglich *entgegengesetzte* Nicht-Ich zu realisieren. Aber ebenso leicht könnte der Satz, daß im *Ich* alle Realität enthalten sei, umgestoßen werden, wenn die theoretische Idee eines *objektiven, außer* dem Ich vorhandenen Inbegriffs *aller* Realität realisierbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich zu lösen versucht, irgend ein *x* ist, in welchem diese beide Realitäten, das Ich und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses *x* als etwas außer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber ebenso wohl als etwas außer dem Nicht-Ich, also = Ich, bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genötigt sieht, zu einem absoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber die höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beizulegen,

ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genötigt sein könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines *objektiven* Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst *dadurch* möglich geworden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieses nicht der Fall, so könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis und kein objektiver Inbegriffs widerstreitender Realität notwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Inbegriff<sup>12</sup> aller Realität sei, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d.h. als Inbegriffs aller Realität, sein muß<sup>13</sup>.

## § 11.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begrenzt werden, als entweder durch eine *Realität außer ihm*, was (§ 10) unmöglich ist, oder durch eine *Negation außer ihm*, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin *nichtbegrenzt* zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist, oder *durch sich selbst*, dann wäre es nicht *schlechthin*, sondern unter Bedingung einer Grenze gesetzt, was abermals unmöglich ist. - Das Ich muß *schlechthin* unendlich sein. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach *müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich sein*. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d.h. durch seine Attribute, unendlich. - Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Teile zerlegen, so würden diese Teile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im ersteren Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt ist; im anderen Falle könnte das Ich durch Teilung aufhören, d.h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht *absolute* Realität. *Das Ich ist also*

*unteilbar*. Ist es unteilbar, so ist es auch *unveränderlich*. Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann (§ 8), so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Teil desselben den anderen bestimmen, d.h. es wäre teilbar. Das Ich soll aber immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit sein.

## § 12.

Wenn *Substanz* das Unbedingte ist, *so ist das Ich die einige Substanz*. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist *alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts*. Denn das Ich enthält alle Realität (§ 8), und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. - Ohne Realität ist nichts, nun ist keine Realität außer dem Ich, also ist nichts *außer* dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist *alles, was ist, bloßes Akzidens des Ichs*.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anderes zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit - aber zum Ich nur durch das Ich, deswegen, weil es nur *insofern* ist, als es nur *für sich selbst*, und für alles, was *außer* ihm ist, nichts, d.h. gar kein Objekt ist; denn es ist bloß, nicht *insofern* es gedacht wird, sondern *insofern* es sich selbst denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußst du ein Prinzip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es

muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzt, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr *Hen kai pan* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen hat<sup>14</sup>.

*Anmerkung.* Ihr wollt mit eurem *abgeleiteten* Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, daß ihr den *Urbegriff* der Substantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr notwendig auch das Nicht-Ich, dessen Urform Vielheit ist, zur Identität *erheben* und dem Ich gleichsam assimilieren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d.h. als Vielheit, mit eurem Ich zusammenfalle, setzt es eure Einbildungskraft in den *Raum*; damit aber

euer Ich, indem es, um die Synthesis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut werde, setzt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Sukzession), und für jeden Punkt des Wechsels wieder dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subjekt; so erhaltet ihr vermittelt der Synthesis selbst und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt - eine *übertragene* (gleichsam geliehene) *Substantialität*, die aber eben deswegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übertragene Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

*Spinoza* war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Dasein ein reines unwandelbares Ursein, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zugrunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseins gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seins nur in einem Ich gedenkbar sei. Man hielt ihm den abstrahierten Begriff von Substantialität der Erscheinungen

entgegen - (denn, solange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übertragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur *in bezug* auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein bloß abstrahierter Begriff) - als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel Beharrende, sondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Gesetzte zu tun sei, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe usw. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.



## § 13.

Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, d.h. *sich gleich* setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit sein. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d.h. *sich selbst* zu setzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, *Ursache*, und eine *Ursache*, die nichts außer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, *immanente Ursache* nennen, so ist *das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist*. Was also ist, ist nur dadurch, das es Realität hat. Sein Wesen (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Sein (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgeteilt hat. Das Ich ist also nicht nur *Ursache des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist*. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d.i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich. (Wer alle diese Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin tun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Sätze erwartet,

gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Antithesis Thesis, und beide vor der Synthesis vorhergehen müssen).

## § 14.

Die höchste Idee, welche die *Kausalität* der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von *absoluter Macht*.

Kann man das Reine mit empirischem Maße messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. - Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Kausalität der absoluten Substanz. Die absolute Macht der einigen Substanz ist ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln selbst ist Gesetz; kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Notwendigkeit ihres Seins. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seins aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht<sup>15</sup>.

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinozas fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch

praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen außer sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seins, durch ihr Sein selbst, als solches, handelt, erhoben hatte, und andererseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding sein müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Notwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend) nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

*Anmerkung.* Freilich hat Kant von Moralität und verhältnismäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höheren Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als *Annäherung* zu demselben denkbar sei. Ebenso vermied er überall, sich über das Verhältnis von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl

wußte, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein *Schema* sei, durch welches die *praktische Vorstellbarkeit* des Nicht-Ichs vermittelt werde<sup>16</sup>, also nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d.h. auf gänzliche Zernichtung desselben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glückseligkeit (als einer *durch Natur* bewirkten Übereinstimmung der Objekte mit dem Ich) selbst unvernünftig sei, ohne voraussetzen, daß das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sei<sup>17</sup>, daß wir also ins Unendliche fort streben müssen, nicht glücklich zu *werden*, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz *unfähig* zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

\* \* \*

Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich *ihm* gleich werde, d.h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das *endliche*, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich *moralisches* Gesetz ist, ist für das

unendliche *Naturgesetz*, d.h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen *Sein gegeben*. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität *bestimmt* ist; es *soll* nicht erst sein Sein bloß durch Identität mit sich selbst *bestimmen*. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Kausalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, *Macht* bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes *Naturgesetz*<sup>18</sup> des Ichs aufstellt. - Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst *Schema* des *Naturgesetzes*, wodurch das Sein des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als *Seiend* vorgestellt wird, muß jenes als *Gefordert* vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das *Sein* des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§ 7), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als *Seiend*, sondern als *Gefordert* vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: *Sei absolut - identisch mit dir selbst*<sup>19</sup>.

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches *Subjekt*, d.h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses

jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: *Sei identisch*, widerstrebt nämlich das *Naturgesetz* desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch - d.h. Vielheit - *nicht sein soll*, sondern - ist. Dieser Widerstreit zwischen dem *Moral-* und zwischen dem *Naturgesetz* der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des *Hervorbringens in der Zeit* vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des *Seins* geht, zu einer Forderung des *Werdens* wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: *werde identisch, erhebe* (in der Zeit) die *subjektiven* Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz *schließt* schon alle subjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: *sei identisch!* Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine *Synthesis* notwendig, in die *sie selbst*, aber nicht mehr als Formen des *Subjekts* [des Endlichen], sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden<sup>20</sup>).

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt, und zwar von *Fortschritt* ins Unendliche möglich. Das

absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deswegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seiend gesetzt ist, in sich als *Werdend* ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d.i. empirische Ewigkeit, *unendliche Dauer* setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit: dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins, d.h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtsein und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. - Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d.h. der Endzweck der Welt ist ihre *Zernichtung*, als einer Welt, d.h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt - daher unendliche Fortdauer des Ichs, *Unsterblichkeit*.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer *absolutes* Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also *außer* demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als *außer dem endlichen (schematisch)*,



aber nur als *identisch* mit dem unendlichen vorgestellt werden.[)]

\* \* \*

Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Kausalität des *unendlichen* Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit usw., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in bezug auf ein höheres Gesetz des *Seins*, das, im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit diesen Deduktionen nicht zufrieden sein, die das Ziel unseres moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind - auch nicht diejenigen, die an den kantischen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so große Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, d.h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit, gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den

Forderungen der *moralischen* Vernunft gehören kann, und doch nur *dieser* Forderungen erlaubt sind; - ebensowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntnis, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott usw.) wieder als etwas *außer* dem Ich, als *Objekt* aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden sein wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt) d.h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt ist, muß auch erkennbar sein im kantischen Sinne des Wortes, d.h. sinnlich anschaulich und durch Kategorien denkbar. - Siehe unten). - Freilich führt nach Kant das Übersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demselben die praktische Philosophie ins übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles Theoretische vernichtet, und das, was allein intellektual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt, aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? - also keinen Gott als *Objekt*, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empirische Glückseligkeit usw., bloßes reines absolutes Ich!

## § 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. *Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seins*; von ihm kann man nicht sagen: *es war, es wird sein*, sondern schlechthin: *es ist*. Wer es anders denn nur durch sein Sein schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. *Es ist schlechthin*, also außer *aller* Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist *Ewigkeit*. Es ist unendlich durch *sich selbst*; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine *Dauer*. Denn Dauer ist nur in bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d.i. von einem Dasein in *aller* Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes (aeternitas) ist Sein in *keiner* Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Dasein des Nicht-Ichs in *bestimmter* Zeit, welchen Widerstreit dann die transzendente Einbildungskraft durch das Dasein zu *aller* Zeit, d.h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereinigt<sup>21</sup> Allein diese empirische

Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seins enthält, übertragen werden. Das *Endliche dauert*; die *Substanz* schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu sein.

*Anmerkung 1.* Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seins, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektueller Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjekts, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seins möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz *nicht* - ewig, d.h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existierend<sup>22</sup>

*Anmerkung 2.* Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit anderen Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir also vom Ich als *Objekt* etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein

verfallen. Denn insofern es Objekt einer bloßen *Idee* wäre, hätte es allerdings keine Realität, und insofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als solches zu realisieren, auf eine objektive Anschauung hinausgehen, was notwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst bloß dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebensowenig eine bloße Idee sein kann, daß also hier die einzigmögliche intellektuale Anschauung gegeben sei. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deswegen behauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sei, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich sei, hat *Kant* schon *dadurch* angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine *Folge* des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist<sup>23</sup>, als *vor allen* Begriffen vorhergehend, und sie nur, gleichsam als Vehikel, begleitend, aufgestellt hat. Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geleugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der

theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchstmögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Leugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Dasein eines empirisch-bedingten Ichs nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ichs erklärt werden kann, so bleibt keine andere Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d.h. aus dem Prinzip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine *bestimmte*, sondern alle Philosophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1. nichts weniger als *transzendente Behauptung*, so wenig als der praktische Übergang ins übersinnliche Gebiet transzendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transzendent ist, die das *Ich überfliegen* will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie sein. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transzendent, wenn sie *über* das Ich hinausginge, d.i. wenn sie ihm zugleich sein Dasein als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Objekt sei, und daß es also unabhängig von allem Nicht-Ich, ja sogar alles Nicht-Ich *ursprünglich* ausschließend,

sein Sein in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transzendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht-Ich bedingte, also selbst zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerseits und doch andererseits als Ich, d.h. als absolute Substanz, zu realisieren. Das absolute Ich aber *realisiert sich selbst*; ich darf, um zu seinem Sein zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der einzige, mit keinem anderen vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transzendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukommt, durch ein Objekt realisieren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs und Realisierung des absoluten Nicht-Ichs [= Ich], d.i. des Dings an sich).

»Ich denke. Ich bin!« das sind lauter analytische Sätze. Aber die transzendente Dialektik macht das Ich zum Objekt, und sagt: was denkt, ist; was als Ich gedacht wird, ist Ich. Dies ist: ein *synthetischer* Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2. ebensowenig gleichbedeutend mit dem *logischen*

Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf *logisches* Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseins in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtsein enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieses logische Subjekt ist doch selbst nur *durch die Einheit des absoluten Ichs* möglich. (Mein empirisches Ich wird in Wechsel gesetzt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es, die Objekte selbst, durch die es in Wechsel gesetzt wird, zur *Einheit* zu erheben - [Kategorien] - und bestimmt durch die Identität seines *Strebens* die Identität seines *Daseins* als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Prinzips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseins bestimmt also nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als *Objekt* bestimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtsein gar nicht vor, und käme es darin vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur *in der Einheit der Apperzeption*, und bloß in bezug auf Objekte. *Ich denke!* ist bloßer Ausdruck der *Einheit der Apperzeption*, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektualer Anschauung, wie der Satz: Ich bin! sondern nur in bezug



auf Objekte, d.i. nur empirisch, bestimmbar. Es ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als *Erscheinung*, noch als *Ding an sich* (also überhaupt nicht als *Ding*), aber ebensowenig als absolutes Ich, sondern nur als *Prinzip eines in der bloßen Einheit des Denkens bestimmten*, also außer dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtseins enthaltene Ich einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandene Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich sein solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genötigt fühlt das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dies auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt schlechterdings nichts Denkbare für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht sein.

Wenn also vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

1. nicht vom *logischen* Ich, denn dies ist bloß in

bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2. Ebenso wenig vom *absoluten Subjekt* in der *transzendentalen Dialektik*, wodurch das logische Subjekt, das ursprünglich nichts als bloß *formales Prinzip der Einheit des Denkens*, *bloßes Korrelatum der Apperzeption* ist, als *Objekt* realisiert werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subjekt entsteht durch bloße *Abstraktion*, und durch die paralogistische Voraussetzung, daß das Ich im Bewußtsein als *unabhängig* vom Bewußtsein bestimmbares Objekt denkbar sei. *Dadurch* unterscheidet sich das dialektische Ich ebenso wohl vom logischen als vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Prinzip der Einheit des Denkens (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst setzbar.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Prinzip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektueller Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, »daß ihm außer unserer Idee etwas entspreche«, der weiß nicht, was er fordert; denn 1. ist es durch keine Idee

gegeben, 2. realisiert es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisiert zu werden. Denn, sollte es auch realisierbar sein, so würde die Handlung selbst, durch die es realisiert werden sollte, es schon voraussetzen, d.h. seine Realisierung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst - nicht als Objekt, aber als *Ich* realisiert.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Prinzip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich, als Objekt, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Prinzip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität<sup>24</sup>. - Oder soll das Prinzip aller Philosophie ein Nicht-Ich sein, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht tun. Denn Nicht-Ich selbst ist ursprünglich gar nicht als nur im Gegensatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

*Anmerkung 3.* Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vorteil haben, das absolute Sein von jedem bedingten Existieren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle

ursprünglichen Sprachen hindurchgeht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Teil der Philosophen diesen Vorteil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort *Sein* das reine, absolute Gesetztsein aus, dagegen *Dasein* schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztsein bezeichnet. Und doch spricht man z.B. allgemein vom *Dasein Gottes*<sup>25</sup>, als ob Gott wirklich dasein, d.h. bedingt und empirisch gesetzt sein könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: *es ist wirklich*, weiß nichts von ihm<sup>26</sup>. *Sein* drückt das absolute, *Dasein* aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetztsein aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt *Dasein*, das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Sein komme den Dingen an sich zu. - Ich glaube aber, daß das, was

Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders denn nur aus seinem durchgängig beobachteten *Herablassungssystem* erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den kantischen Deduktionen selbst eine widersprechende Idee sein. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. *Intellektual* wird gar kein Nicht-Ich, sondern bloßes Ich angeschaut. Man kann also z.B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß *sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt*, an (woraus erhellt) daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisieren *streben* können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten sein, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt *ausschließt*) identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Akkommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als bloßen Formen der *menschlichen* Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der

*Endlichkeit* überhaupt, d.h. sie müssen aus dem bloßen *Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt* deduziert werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung sein muß, und also Nicht-Ich außerhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d.h. gar kein Ding, bloßes Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist. - Man sagte wohl auch sonst, es sei Schuld der *Schwäche* der menschlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die *Dinge an sich* nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darin, daß wir *überhaupt* Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom *Idealismus* und *Realismus* werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht-Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in *empirischer* und *reiner* Bedeutung. *Reiner* Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des *vorgestellten* Objekts zum *empirischen* Subjekt zu tun. Beide bekümmern sich nur *darum*, die Frage zu lösen: wie es möglich sei, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d.h. daß es *überhaupt empirisch* sei. - Die Antwort darauf nun könnte beim *Idealisten* nur diese sein, daß das Ich *gar nicht empirisch* sei, in welchem Fall also die Nötigung desselben, sich etwas

schlechthin entgegensetzen, mithin die Befugnis zur theoretischen Philosophie überhaupt geleugnet würde <sup>27</sup>. Dieser Idealismus ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in *praktischer* Absicht (als praktisches Regulativ) denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische *kein* Idealismus ist, *überhaupt* keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine *Realismus* setzt das *Dasein* des Nicht-Ichs überhaupt, und dieses *entweder gleich dem reinen absoluten Ich*, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte - (sich selbst aufhebender Realismus).

*Oder unabhängig* vom Ich überhaupt, wie bei *Leibniz* und *Berkley*, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird (*transzendenter* Realismus).

*Oder abhängig* vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existiere als was das Ich setze, und daß das Nicht-Ich nur unter Voraussetzung eines *absoluten*, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich *setzbar* sei. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt sein, weil jenes nur im *Gegensatz* gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es eben deswegen bloßes *Entgegensetzen* mit absoluter Negation. Um

es also 2. überhaupt *setzbar* zu machen und ihm Realität mitzuteilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, *gesetzt*, d.h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff *aller* Realität erhalten - *immanenter kantischer Realismus*<sup>28</sup>).

Oder endlich zwar *ursprünglich unabhängig* vom Ich, aber in der *Vorstellung* nur *durch* und *für* das Ich vorhanden - (transzendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und namentlich *Reinholds*<sup>29</sup>, der sich übrigens den Sektennamen Kantianer selbst verbeten hat).

*Empirischer* Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in bezug auf reinen transzendenten Realismus denkbar. So war *Leibniz* (auch *Descartes*), indem er das Dasein der äußern Gegenstände als *Körper* leugnete, dagegen aber das Dasein eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objektiver Realist.

*Transzendenter* Realismus ist notwendig *empirischer* Idealismus und umgekehrt. Denn da der transzendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich



betrachten. So mußte *Leibniz*, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilisierten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus (der das *Nicht-Ich* als das Absolute behauptet) die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kritizismus dem *Ich* (als dem einigen Absoluten) eigentümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht-Ich übertragen werden (identische Substantialität, reines Sein, Einheit usw.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation usw.) als bloß der *Erscheinung* des Dings an sich zugehörig betrachten muß<sup>30</sup>. Deswegen die leibnizischen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Sein, als vorstellende Wesen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Akzidentalität, Kausalität in *passiver* Bedeutung, d.i. Bedingtheit), als bloß in der *sinnlichen* Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten. - Im konsequenten Dogmatismus hat also der empirische Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er ist notwendige Folge des transzendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf.

Denn es ist lächerlich, das Nicht-Ich seinem Dasein nach bloß als Produkt eines empirischen Vermögens, z.B. der Einbildungskraft, begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht-Ich überhaupt, d.h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde].

*Leibniz*, oder besser noch, der konsequente *Dogmatismus*, sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des *Nicht-Ichs* an; nach dem *kritischen* System sind sie ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des *Ichs*. (*Erscheinungen* also sind vom Ich nicht der Art [Realität], sondern nur der *Quantität* nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht) wenn er sagte, die *Erhaltung* der Welt der Erscheinungen sei derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. - Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur *immanente* Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des *Ichs* in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Kausalität - durch ein Unendliches außer dem Unendlichen - hieße das Ich *überfliegen*.) Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller

Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d.h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten<sup>31</sup> (*Theoretische Philosophie.*) In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Sein, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seins, in der übersinnlichen Welt, wo alles *Ich* außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

\* \* \*

... Ich wünschte mir *Platons* Sprache oder die seines Geistesverwandten, *Jacobis*, um das absolute, unwandelbare Sein von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Übersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften - und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes

Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hilfe kommt.

*Selbsterrungenes* Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und - wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Seins, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? -

Weil du mit deiner Erkenntnis an Objekte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung getrübt und dein Dasein selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Dasein gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am *Ende* deines Willens nur ein Objekt des *Glaubens* für dich - gleichsam ein von dir selbst verschiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest - der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe - dort Anschauung, hier Glaube!

\* \* \*

## § 16.

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in *sich*. Es setzt alles als reine Identität, d.h. alles *gleich mit sich selbst*. Die *materiale Urform* des Ichs ist demnach die Einheit seines Setzens, insofern es alles *sich gleich* setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese *materiale* Urform aber ist notwendig zugleich eine *formale* Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich *materialer Inbegriff* aller Realität ist (§ 8), so ist es zugleich auch *formale* Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene *materiale Urform* der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d.h. in sich selbst setzt) notwendig bestimmt ist. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles *seiner* Realität gleich, d.h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß  $A = \text{nicht } A$  gesetzt würde. Das Ich sei *was* es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur *durch sich selbst* gesetzt ist), so

ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm:  $A = A$ . Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, *was* das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Sein des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d.h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleichsetzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gesetzte nur *in der Qualität seines Gesetzteins im Ich*, d.h. nicht als etwas dem Ich *Entgegengesetztes* betrachtet; das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein *Objekt* als solches, insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz  $\text{Ich} = \text{Ich}$  ist also die Grundlage *alles* Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist; was aber

gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dein schlechthin-gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt sein kann, mit sich selbst identisch ist.  $A = A$  ist insofern die *allgemeine Formel* des schlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als das, was gesetzt ist, gesetzt sei.

Nun kann ich ins Ich setzen nach freier Willkür, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität = B, aber notwendig als etwas sich selbst Gleiches, d.h. entweder als B oder als  $- B = C$ . Würde es als B und als  $- B = C$  gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz  $A = A$  als *allgemeine Formel* (des sich selbst gleich-Setzens) allen ändern formalen Grundsätzen voraus; insofern er ein *besonderer* Satz - (von besonderem *Inhalt*) - ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten Sätze.

Alle unbeding-gesetze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können *analytische* heißen, weil ihr Gesetzsein aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, *thetische* Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetzsein im Ich bedingt, d.h. da alles ins Ich gesetzt wird, die *unbedingt gesetzt* sind. (Ich sage, *gesetzt* sind.

Denn nur das bloße *Gesetztsein* gehört zur formalen Form.)

Eine einzelne Art thetischer Sätze sind *identische* Sätze, dergleichen  $A = A$  als besonderer Satz betrachtet ist (d.h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die außer seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur *formalen* Form, daß sie *identische* sind, zur *materialen*. Identische Sätze sind notwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, *weil* es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht notwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gesetztsein nicht durch ein anderes Gesetztsein bedingt ist. So kann  $A = B$  ein thetischer, obwohl kein identischer Satz sein, wenn nämlich durch das *bloße* Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte Form der Unbedingtheit *formal* ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel sein der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es ist, d.h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die bloße *Einheit*



*seiner Anschauung*. Nun sind die thetischen Sätze bloß bedingt durch ihr *Gesetztsein im Ich*. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mit-hin muß das im thetischen Satze Gesetzte bloß be-dingt sein durch *die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung*. (Wenn ich urteile,  $A = B$ , so urteile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas außer sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseins im Ich, nicht als bestimmtes *Objekt*, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urteile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, *als solches*, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d.h. sich selbst gleich ist, = B.

- Alle *numerische* Bestimmung von A ist also eben dadurch ausgeschlossen, sei es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z.B. urteilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer sein, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesetztseins im Ich, nicht als *bestimmtes Objekt*, in bestimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, *insofern* der Satz *thetisch* ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseins gedacht. Das, was ihn zum thetischen Satz

macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das *Denken* desselben in seiner Einheit. - Das A im thetischen Satze überhaupt ist seinem *bloßen* Gesetzsein nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins *mehrmals*, also nicht weil es *schlechthin* gesetzt ist.[)] Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen *Form seines Gesetzseins* nach ein *antithetischer* Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetzseins in ihm hinausgehe, und z.B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z.B. *Körper* und *Schwere* zugleich setze.

*Allgemeinheit* ist empirische, d.h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer *Synthesis*. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern *synthetische* Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle *Realität* setzt. Sollen also thetische Sätze (d.h. solche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich bestimmt sind) möglich sein, so müssen sie schlechthin etwas *setzen* (bejahen). Sowie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch

etwas *außer* demselben (ihm Entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität - der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität *überhaupt*. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine *bestimmte* Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. - Das thetisch-verneinende [sonst unendliche] Urteil nimmt A nicht mir aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andere, jener entgegengesetzte. So z.B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu setzen; der Satz aber: Gott ist nicht - wirklich, setzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urteil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjekt schon durch sein *bloßes* Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengesetzte Sphäre gesetzt werde. So kann ich z.B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckig, in kein thetisch-verneinendes Urteil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel ist nicht schon durch sein bloßes Gesetztsein in eine der Sphäre des Viereckigen schlechthin entgegengesetzte Sphäre gesetzt; der Zirkel könnte

eben auch fünf- oder vieleckig sein. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht süß, notwendig ein unendliches Urteil; denn das Subjekt Zirkel ist schon durch sein bloßes Gesetzsein außer der Sphäre des Süßen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deswegen auch im thetisch-verneinenden Urteil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d.h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andere, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat *gesetzt*. - Maimon war, soviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am bestimtesten auf *diese* Unterscheidung des unendlichen Urteils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat.)

Das Ich ist *bloß durch sich selbst*. Seine Urform ist die des reinen Seins. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt sein; denn es ist bloß durch sein Gesetzsein im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre seines Wesens Liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Sein, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, sondern bloßes Sein).

Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seins und des Nicht-Seins liegen zwar allen

ändern Formen zugrunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß *formal* enthalten: sie müssen also, wenn dieser Widerspruch durch *Synthesis* vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß *formal*, ausdrücken. *Eben deswegen* aber gehört *materiale* (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis vorhergehenden Formen; denn sie drücken das, was jene bloß *formal* ausdrücken, *material*, d.i. in bezug auf *schon vollbrachte* Synthesis, aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, *keine* Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die *Syllepsis*, *aller* Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nicht mehr selbst *Bedingungen* dieser Setzbarkeit, sondern nur *Resultat* der Synthesis, oder *syллеptische Begriffe* aller Synthesis sein.

*Reines Sein* nämlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist; weswegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen *reines Sein* ausgedrückt wird, weil nämlich in diesen das Gesetzte

gar nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes, als *Objekt*, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Sätze ist diese: *A ist* - d.h. es hat eine eigne identische Sphäre des Seins, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Sein von A, durch sein Gesetztsein im Ich bedingt ist. Dagegen muß es ebenso eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Sein überhaupt ausdrückt, diese sein muß;  $A > - A$ . Dadurch nämlich wird, da A im Ich gesetzt ist, - A notwendig *außer* dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseins gesetzt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der *gesamten* Synthesis der Philosophie<sup>32</sup> und so, wie die reinen Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrücken, müssen sie auch die Form möglicher Synthesis ursprünglich und vor aller Synthesis enthalten. Diese Form ist *Bestimmung des Nichtseins durch das Sein*, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zugrunde.

Reines Sein ist nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht-Ich aber ist

entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach *reine Unmöglichkeit*, d.h. schlechterdings nicht im Ich setzbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die *Synthesis dadurch*, daß sie die Form des Nicht-Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identifizieren, d.h. das Nicht-Sein des Nicht-Ichs durch das Sein des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun *reines Sein Urform* aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seins, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als *Angemessenheit zur Synthesis überhaupt* denkbar (nach kantischer Sprache: *objektive Möglichkeit*, d.i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem *Objekt*, als solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur Synthesis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetische Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetischen Satzes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtsein des Nicht-Ichs durch das Sein des Ichs bestimmt, d.h. insofern eine *Synthesis* des Seins und Nicht-Seins vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich setzbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als *Angemessenheit zur Synthesis überhaupt* vorgestellt werden: mithin

wird die logische Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

*Problematische* Sätze sind daher solche, deren logische Möglichkeit durch die objektive bedingt ist, stehen aber in der Logik selbst nur unter der reinen, aller Synthesis vorangehenden Form des Seins, und können unmöglich selbst als besondere Gattung aufgestellt werden. Denn da sie bloß eine Aussage der durch objektive Möglichkeit vermittelten *logischen* Möglichkeit sind, logische Möglichkeit aber überall dieselbe ist, so gehören sie nur in Rücksicht auf *das, wodurch sie problematische* Sätze sind, zur Logik. - Ich will die objektive Möglichkeit, insofern sie die logische vermittelt (Schema der logischen ist), *objektiv-logische* Möglichkeit, Sätze, die bloß *reines Sein, reine* Möglichkeit<sup>33</sup> ausdrücken, *Essentialsätze*, solche aber, die eine *objektiv-logische* Möglichkeit ausdrücken, *problematische* nennen. Die problematischen Sätze kommen also in der Logik nur insofern vor, als sie zugleich *Essentialsätze* sind.

*Existentialsätze* sind durch die ursprüngliche Entgegensetzung des Nicht-Ichs bestimmt, bekommen aber nur erst durch die Synthesis Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch *objektiv-logische* Möglichkeit, obgleich sie nicht bloße Möglichkeit aussagen. Durch *objektiv-logische* Möglichkeit nämlich wird das Nicht-Ich nur in Synthesis *überhaupt* gesetzt, ein



Existentialsatz aber setzt es in *bestimmte* Synthesis. Nun soll aber das Nichtich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des *reinen Seins*, durch seine bloße Möglichkeit, d.h. durch Synthesis *überhaupt*, gesetzt sein, so wie das Ich durch Thesis überhaupt gesetzt ist (denn wo Thesis ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Thesis). Allein die Urform des Objekts ist Bedingtheit. Mittelst dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objekte nur dadurch *Dasein*, daß sie einander wechselseitig ihre *Stelle* in der Zeit *bestimmen*; ihr Dasein überhaupt ist nur bestimmt durch ihre *Wirklichkeit*, d.h. durch ihr Dasein in einer *bestimmten* Synthesis. Mithin muß hier eine neue Synthesis eintreten, die, so wie Sein und Nichtsein ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Sein durch das Sein bestimmt wurde, nun wiederum objektive Möglichkeit (das Resultat jener Synthesis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objektiv-logische Möglichkeit Gesetzsein in der Synthesis *überhaupt*, Wirklichkeit Gesetzsein in *bestimmter* Synthesis: also muß das Nicht-Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesetzt sein, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesetzt ist, d.h. es muß in *aller* Synthesis gesetzt sein, denn *alle* Synthesis ist gleich der Synthesis überhaupt sowohl als der bestimmten

Synthesis.

\* \* \*

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieser Synthesis, in einer Tafel vorgestellt, dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine

### *Tafel aller Formen der Modalität*

#### **I.**

##### *1. Thesis.*

Absolutes *Sein*, bloß in und durch das *Ich* ursprünglich bestimmte *absolute Setzbarkeit*.

##### *2. Antithesis.*

Absolutes *Nicht-Sein*, absolute Unabhängigkeit vom *Ich*, und nur im Gegensatz gegen dasselbe bestimmbar, *absolute Nichtsetzbarkeit*.

##### *3. Synthesis.*

*Bedingte*, durch *Aufnahme* ins *Ich* bestimmbar Setzbarkeit, d.h. *Möglichkeit* des Nicht-Ichs<sup>34</sup>. (Diese *Möglichkeit* heißt, weil das Nicht-Ich nur durch *Aufnahme* ins *Ich* *Objekt* wird, objektiv-logische

Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis [mittelst der Kategorien] möglich wird, Angemessenheit zur *Synthesis* [den Kategorien] *überhaupt*, *Dasein* in der Zeit *überhaupt*.)

## II.

### 1. Thesis.

Bedingtsein durch die *Synthesis überhaupt*, d.h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. *Objektiv-logische Möglichkeit*, *Dasein in der Zeit überhaupt*.

### 2. Antithesis.

*Objektives*, nicht *bloß* durchs Ich bestimmtes Bedingtsein, *Dasein in bestimmter Synthesis* (Zeit), d.h. *Wirklichkeit*.

### 3. Synthesis.

Bedingtsein des (durchs *Objekt* bestimmten) Gesetzseins in *bestimmter Synthesis* durch das (durchs *Ich* bestimmte) Gesetzsein in der *Synthesis überhaupt*, *Dasein*<sup>35</sup> in *aller Synthesis*. Bestimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logische Möglichkeit - *Notwendigkeit*. (Mithin geht der ganze Progressus der *Synthesis* 1. von Sein und Nicht-Sein zu Möglichkeit,

## 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Notwendigkeit.)

[Da *Zeit* Bedingung aller Synthesis ist, und eben deswegen von der transzendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch so darstellen. Das *Schema des reinen (außerhalb aller Zeit gesetzten) Seins* ist Dasein in *Zeit überhaupt* (d.i. in der Handlung der *Synthesis überhaupt*). Objektive Möglichkeit ist also Gesetzsein in der *Zeit überhaupt*. Da das Dasein in der *Zeit* wechselt, so ist das Objekt, obgleich in der *Zeit überhaupt* gesetzt, doch zugleich setzbar und nicht setzbar. Um ein Objekt zu *setzen*, muß ich es in *bestimmte Zeit* setzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm seine Stelle in der *Zeit* bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen läßt. Nun soll aber das Nicht-Ich bloß durch seine *Möglichkeit*, bloß durch das Schema des reinen Seins, gesetzt werden.

Diesem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur als in *bestimmter Zeit* gesetzt gedacht werden kann. Nun ist, so wie *Zeit überhaupt* Schema der gänzlichen *Zeitlosigkeit* ist, alle *Zeit* (d.h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild)<sup>36</sup> der *Zeit überhaupt*

(d.i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Dasein in der Zeit *überhaupt* mit Dasein in *bestimmter* Zeit vermittelt wird. *Alle* Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich *bestimmte* Zeit, weil *alle* Zeit so gut bestimmt ist, als ein einzelner Zeiteil. Insofern nun das Nicht-Ich in *bestimmte* Zeit gesetzt ist, erhält es seine *ursprüngliche* Form (des Wechsels, der Vielheit, der Negabilität), insofern es in Zeit überhaupt gesetzt ist, drückt es die schematische Urform des Ichs aus, Substantialität, Einheit, Realität. Aber es ist in *bestimmte* Zeit nur insofern gesetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt gesetzt ist) und umgekehrt. Seine Substantialität ist nur in bezug auf Wechsel, seine Einheit nur in bezug auf Vielheit, seine Realität nur in bezug auf Negation (d.h. mit Negation - aber ins *Unendliche*) denkbare<sup>37</sup>.]

*Anmerkungen.* 1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat also eigentlich gar keinen ändern Inhalt als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt, *i* - Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts als absolut-thetische Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht-Ich zur höchsten Einheit

zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei diesem nämlich fragt es sich nicht: Ist das Ich gesetzt? sondern es ist gesetzt, *weil* es gesetzt ist. Also strebt das Ich, das Nicht-Ich zu setzen, weil es gesetzt ist, d.h. es zur Unbedingtheit zu erheben. Diese *materiale* Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen. Die theoretische Vernunft nämlich strebt in ihrem *materialen* Gebrauche notwendig nach einem *material*-thetischen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich ist, und niemals ein anderer, der vom Nicht-Ich etwas aussagt, sein kann, weswegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß; in ihrem *formalen* Gebrauche aber strebt sie nach *formal*-thetischen Sätzen, die eine ganze Reihe von Episylogismen begründen. - Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, indem sie durch ein Nicht-Ich beschränkt war, das tut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut- (d.h. formal- und material-) thetischen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein *Objekt* als solches<sup>38</sup>. Daß aber *Leibniz*, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Prinzip der Identität als Prinzip der objektiven Realität ansehen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seinwollende Kenner der Philosophie zu finden

schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die *kritische*, d.h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Prinzip aller Realität des *Ichs*, eben deswegen aber kein Prinzip *objektiver*, d.h. nicht im Ich enthaltener Realität<sup>39</sup>; dagegen dem *Dogmatismus* eben dieselbe Form gerade umgekehrt - Prinzip der objektiven, aber nicht der *subjektiven* Realität sein muß. Durch die Form der Identität bestimmt *Leibniz* das Ding an sich überhaupt) ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes (das Ich), *Kant* hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d.h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objektive Realität desselben, nicht aber die *subjektive*, d.h. die *Erkenntnis* des Dings an sich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt sei, erklärte Leibniz so stark und so auffallend) als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die *subjektive*, d.h. die bloß im Ich gesetzte Realität, nicht aber die *objektive*, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbare Realität, bestimmt sei. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetische



aber und synthetische nur durchs Ich, für den Kritizismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht-Ich möglich werden. *Leibniz* bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Sätze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nötig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des *schlechthin* Gesetzten, in die Sphäre des *bestimmten* (vorstellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben diesen - (d.h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) - braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat also den Satz der Identität so gut verstanden als *Kant*, und ihn für sein System so gut als dieser für das seinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig sind, ist nicht der *Gebrauch* desselben, sondern seine höhere *Bestimmung* durchs Absolute im System unsers Wissens.<sup>40</sup>

3. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit; denn alles, was das *absolute* Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seins bestimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretischen und praktischen Gebrauche



Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit - Notwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenngleich nicht als letztes *Ziel*) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nämlich *würde, wenn* es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit sein. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein *Streben* in bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das *Sein* des unendlichen Ichs bestimmt *wäre, wenn* es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu tun hätte. Also *soll* das endliche Ich *streben*, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d.h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seins), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit) und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist *praktische Möglichkeit* Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis *überhaupt*, praktische *Wirklichkeit* Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Notwendigkeit endlich - (die

höchste Stufe, die ein endliches Wesen *erreichen* kann) - Angemessenheit zu *aller* Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles, was wirklich ist, zugleich auch möglich sein muß<sup>41</sup>). Dagegen beim absoluten Ich gar kein *Sollen* stattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktisches *Gebot* ist, jenem *konstitutives* Gesetz sein muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Notwendigkeit, sondern absolutes Sein, nicht *imperativ*, sondern *kategorisch*, ausgesagt wird.

Jener Begriff des *Sollens* aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen ändern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktische *Möglichkeit*, d.h. ein *Sollen*, so ist dies schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des *empirischen* Ichs denkbar. Schon oben (§ 8) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d.h. Freiheit, die bloß auf sein Sein selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukommt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschließt, hat *insofern* absolute Freiheit, die so bald

aufhört unbegreiflich zu sein, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, also auch aus der Sphäre aller objektiven Kausalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität versetzen, und ihm doch noch Kausalität durch Freiheit zuschreiben wollen - dies scheint ein gewagtes Unternehmen zu sein.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§ 8), denn diese realisiert sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Kausalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d.h. durch *absolute* Kausalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Kausalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisieren, denn das *empirische* Ich, als solches, existiert nicht durch sich selbst, durch eigne freie Kausalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut sein, denn durch diese wird schlechthin und zwar bloße Realität des Ichs *gesetzt*, durch die Kausalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs *hervorgebracht* werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut-unendlich, diese empirisch-unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzubringen, eine empirisch-unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines

Ich, und nicht genötigt ist aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als *transzendente* Freiheit bestimmbar, d.h. als Freiheit, die nur *in bezug* auf Objekte, obgleich nicht *durch* sie, wirklich ist.

Das Problem der transzendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Los gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der reinen Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu sein. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit; denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Kausalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze seines Seins, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbar Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Sein, durch sein Gesetzsein überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt leugnen, oder, wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch *absolute Freiheit* beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur *transzendente Freiheit*, d.h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen.

Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein *empirisches Ich* Freiheit haben, sollte, nicht wie ein intellektuales Ich<sup>42</sup> intellektual, d.h. absolut-frei sein könne, sondern wie es möglich sei, daß ein *empirisches Ich* zugleich *intellektual* sei, d.h. Kausalität durch Freiheit habe.

Das *empirische Ich* existiert nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein *Ich* hervorbringen. Daß das empirische Ich *empirisch* ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt *Ich* ist, nur einer hohen Kausalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselben Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transzendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede sein. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht-Ich schlechthin ausschließende, gesetzt ist, so kommt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Kausalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transzendente Freiheit wirklich sei.

Daß nämlich das empirische Ich *Ich* ist, verdankt es derselben absoluten Kausalität, durch welche das

absolute Ich *Ich* ist; den *Objekten* aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Kausalität. Also ist die Kausalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Prinzip (der *Qualität*), sondern nur der *Quantität* nach verschieden. Daß sie Kausalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie *transzendente* (empirische<sup>43</sup>) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Prinzip, von dem sie ausgeht, *absolute* Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, *transzendental*, d.h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Die Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach durch keine *objektiven* Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar *in bezug auf Objekte*, aber doch nur insofern es in der absoluten Kausalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisiert sie sich selbst, denn als *transzendente* Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts Empirisches aber realisiert sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Kausalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisierbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d.h. durch Aufhebung desselben als

eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in bezug auf Objekte als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Kausalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dies geschehen, so muß die Kausalität des empirischen Ichs in bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf *Negation* aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beide, absolute und transzendente Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf *empirische* (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Kausalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine *solche* Kausalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Kausalität nicht der *Art*, nicht dem *Prinzip*, sondern nur der *Quantität* nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Kausalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch *gesetzt* werden, denn sonst hörte es auf empirisch zu sein, also kann sie nur *imperativ* in ihm gesetzt sein durch ein Gesetz, das Negation aller Objekte, d.h. absolute Freiheit fordert; denn absolute Kausalität kann nur von einer *solchen* Kausalität *gefordert* werden, die nicht *selbst* absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der

*Quantität* nach verschieden ist.

Transzendente Freiheit ist also nicht bloß durch die Form des moralischen Gesetzes, sondern auch durch die *Materie* desselben realisiert. Denn das moralische Gesetz, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von dieser Identität mit dem Unendlichen *gefordert* werden kann, geht zwar nicht auf *absolute* Negation aller Objekte (konstitutiv), aber doch imperativ auf *bedingte*, d.h. empirisch- (progressiv-) hervorzubringende Negation derselben, also auf absolute Kausalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas *kategorisch Gesetztes*, aber doch als auf etwas *Hervorzubringendes*. Solche Forderungen aber können nur an eine Kausalität gemacht werden, die von der absoluten bloß durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst *hervorbringen*, d.h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll<sup>44</sup>.

Nun ist zwar eine transzendente Kausalität des empirischen Ichs wohl begreiflich, wenn sie die unendliche selbst, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, ist; allein, da das empirische Ich selbst nur *erscheinende* Realität hat, und unter demselben Gesetze der *Bedingtheit* steht, unter welchem alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transzendente (durch absolute Kausalität bestimmte) Kausalität des empirischen Ichs mit der



Naturkausalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht-Ich setzt, hebt eben dadurch das absolute Ich auf<sup>45</sup>, weiß also nicht einmal von einer *absoluten* Freiheit des Ichs, geschweige denn von einer transzendentalen. Wenn aber ein solches System inkonsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andererseits eine transzendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilisierte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturkausalität mit der Kausalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine prästabilisierte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesetzte Absoluta vereinigen, was doch der Fall sein müßte, da einerseits ein absolutes Nicht-Ich, andererseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff *aller* Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existieren, so ist jede Kausalität des empirischen Ichs (dessen Kausalität überhaupt nur durch die Kausalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der

Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Kausalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff *aller* Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Prinzip *prästablierter Harmonie*, das aber bloß *immanent*, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Kausalität des absoluten Ichs eine Kausalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Zentrum, in welchem das Prinzip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kausalität der Objekte harmoniert mit der Kausalität des empirischen Ichs nur deswegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existieren; daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existieren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästablierte Harmonie läßt sich nun auch die notwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede sein kann, auf Identifizierung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt)

Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d.h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seins) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz seines Seins nur durch Freiheit *konstitutiv* geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit sein<sup>46</sup>.

Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein *immanentes* Prinzip prästablierter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Prinzip ist nichts anderes, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine *Zweckverknüpfung* in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanismus oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanismus und Mechanismus Technik, d.h. beide fielen in seinem absoluten Sein zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Prinzip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisieren imstande, doch aber

vorauszusetzen genötigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Prinzipien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten *selbst* unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabenen Prinzip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genötigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Prinzip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist<sup>47</sup>, muß die theoretische Vernunft in ihrem *ideologischen* Gebrauche auf ein höheres Prinzip kommen, in welchem Finalität und Mechanismus zusammenfallen<sup>48</sup> das aber eben deswegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar sein kann.

Was für das absolute Ich *absolute* Zusammenstimmung ist, ist für das endliche *hervorgebrachte*, und das Prinzip der Einheit, das für jenes *konstitutives* Prinzip *immanenter* Einheit ist, ist für dieses nur *regulatives* Prinzip *objektiver* Einheit, die zur immanenten werden soll. Also *soll* auch das endliche Ich *streben*, in der Welt das *hervorzubringen*, was im Unendlichen Wirklich *ist*, und der höchste Beruf des Menschen ist - Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanismus, Mechanismus aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

## Fußnoten

1 Nach dem Wiederabdruck derselben im ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809). A. d. O.

2 Ich finde, daß *Beck* in der Vorrede zum zweiten Teil seines Kommentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurteilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt seien.

3 In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacobs philos. Annalen (Jan. 1794, 4. Stück) erschienene Rezension der Schrift »Über die Möglichkeit usw.«, sie enthalten einen Nachweis der Insinuationen und Verdrehungen, die sich der Rezensent erlaubt hatte, gegen die der Verfasser bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nr. 31, hatte einrücken lassen. A. d. O.

4 Die Vorrede zum ersten Band der philosophischen Schriften charakterisiert diese Schrift vom Ich mit den Worten: »Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er

späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen.« A. d. O.

5 Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, solange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist. (Anmerkung der ersten Auflage.)

6 *Ich bin!* ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt. (Zus. der ersten Aufl.)

7 Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beispiel wieder aufnehme. - Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens sein, insofern er als Objekt bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des *bedingten* Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich notwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott *für sich* absoluter Realgrund seines

Wissens sei, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als *Ich*, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, *für sich selbst* gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beiläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin! Nur schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in bezug auf dieses als *Objekt* bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Dasein eines *Objekts* ein widersprechender Begriff ist.

8 Das Wort *empirisch* wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt in bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst begründete. Entgegensetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. *Rein* ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. *Erfahrungsmäßig*, was nur durch Objekte möglich wird. - *A priori*, was nur in bezug auf Objekte (nicht *durch* sie) möglich ist. - *Empirisch* das, *wodurch* Objekte möglich sind.



9 Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich *entgegenzusetzen*. Diese Form der *Entgegensetzung* ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Es ist nämlich dem endlichen Ich notwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht-Ich sich *entgegenzusetzen*: was nicht möglich ist, ohne das Nicht-Ich selbst zu setzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte *ausschließen*, ohne es sich *entgegenzusetzen*: es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich setzen, also, wo es setzt, nichts als seine Realität setzen, es würde also in ihm auch kein *Streben* vorhanden sein, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseins usw. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche *Entgegensetzung* bestimmt, also außer dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das bloße: *Ich bin*, sondern durch das: *Ich denke*, an, d.h. es ist nicht durch sein bloßes Sein, sondern dadurch, daß es *Etwas*, daß es *Objekte denkt*. Um nämlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle anderen Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in bezug auf Einheit denken zu können. Das



empirische Ich existiert also nur durch und in bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also *außer* dieser schlechterdings keine Realität *in sich selbst*, sondern verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität als *empirisches* Ich, ist ihm also durch etwas *außer* ihm Gesetztes, durch *Objekte* bestimmt, sein Sein wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen - als ein *Dasein* - bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung vom Ich, als einem Prinzip ihrer Einheit, hervorbringen.

**10** Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 seiner Briefe. Hier sagt er: »Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat axilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat*«. Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahierten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transzendenten Ausdrücke (so nennt er die Ausdrücke Ens, Res

usw.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken fähig ist, und also, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterscheidung - alle zusammen unter Einem Attribut - imaginieren kann. Ebenso erklärt er die Allgemeinbegriffe, z.B. Mensch, Tier usw. - Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de intellectus Emendatione in den Opp. posth. - Die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchste - reine intellektuale Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntnis des »Wesens der Dinge. Dies ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrtums, intellektuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. - »Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est«. - Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das *Hen kai pan* unseres besseren Lebens?

11 Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich

entgegengesetzt wird, setzt es das Ich notwendig voraus. Aber die *Entgegensetzung* selbst geschieht *schlechthin*, so gut als das *Setzen des Ichs*: eben deswegen aber ist das der Realität *schlechthin Entgegengesetzte* notwendig absolute *Negation*. Daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, ja eins schließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d.h. Negieren dessen, was Nicht = Ich ist. Aber ursprünglich kann *überhaupt* nichts, noch viel weniger aber etwas *schlechthin entgegengesetzt* werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas *schlechthin gesetzt* ist. - Der zweite Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht-Ich dem Ich schlechthin entgegengesetzt, erhält in *sofern* seinen *Inhalt* (das Entgegengesetzte) *schlechthin*, seine Form aber (das Entgegensetzen selbst) ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. - Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten *analytisch* hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet *ein Progressus* von Thesis zu Antithesis, und von da zu Synthesis statt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die gesamte Wissenschaft auf einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam *eingeschachtelt* wäre; allein

dies hat auch, soviel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

12 kein *docheion* (Zusatz der ersten Auflage).

13 Man kann sich die Sache versinnlichen. - Das absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesetzt (nicht nur ausgeschlossen), die alle *Negation* befaßt (absolutes Nicht-Ich). Diese Sphäre ist also schlechthin = 0; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im *Gegensatz* gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensatz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher gesetzten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Gesetzsein außer dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation sein muß. Denn wäre sie dies nicht, so wäre sie nicht außer jener unendlichen Sphäre, sondern fiel mit ihr zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht-Ichs also, wenn sie bloß *schlechthin* gesetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deswegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als

*unendlich* gesetzt ist. Und doch sollen beide gesetzt sein. Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesetzt werden, und Setzen überhaupt ist nur im Ich möglich. Allein dem widerstrebt die absolute Negation dieser Sphäre, mithin ist sie nur mit Negation jener setzbar. Also wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesetzt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität, d.h. sie ist notwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz *aufgehoben*, aber es ist notwendig, daß Negation, d.h. Schranke in sie gesetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurückzuziehen und sich zum Mittelpunkt der gesamten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nur der Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als gänzliche *Zerstörung* der endlichen Sphäre, d.h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der unendlichen (praktische Vernunft). (Anmerkung der ersten Auflage.)

14 Auf meinem Ich ruht alles Dasein: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts. (Zusatz der ersten Auflage.)

15 Eth. Lib. I, Prop. XXXI. - Prop. XXXII: Deus non agit *ex ratione boni*, sed *ex naturae suae perfectione*. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subicere. - Prop. XXXIII: Dei *potentia* est *ipsius essentia*.

16 Da das Nicht-Ich *Gegenstand* eines durch Freiheit bestimmten Strebens des Ichs werden soll, so muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenstand dieses Strebens sein soll, so kann dadurch nur *sinnliche*, d.h. imaginierbare *Unbedingtheit*, d.h. Erhebung des *Nicht-Ichs* selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit *erreichbar* ist, entstehen. Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine bloß *theoretische* Operation.

*Praktisch* vorgestellt aber ist sie nichts als *notwendige* Zusammenstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich ist, bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisiert wird. Aber in *praktischer* Bedeutung ist sie auch ganz *identisch* mit dem letzten Endzweck des Ichs, und *insofern*, da Moralität stufenweise *Annäherung* zum letzten Endzweck ist, kann sie freilich als das, nur durch Moralität realisierbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältnis stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann Kant Glückseligkeit im Verhältnis mit Moralität gedacht haben. Man kann empirische Glückseligkeit als *zufällige* Übereinstimmung der Objekte mit unserm Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf *zufällige*, sondern auf *notwendige* Übereinstimmung des Nichts-Ichs mit dem Ich. Reine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische notwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, soviel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems gerügt hat, das

empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch *inneren* Zusammenhang, sondern bloß durch *äußere* Kausalität verbunden vorstellt.

17 Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identifizierung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die *zufällige*, durch Natur bewirkte Übereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Übereinstimmung in bezug auf *unsere ganze* Tätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anderes denn Übereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Übereinstimmung als *Begünstigung* (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine *unerwartete* Unterstützung, die sie unserer gesamten (nicht nur unserer moralischen) Tätigkeit angedeihen läßt.

18 Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sei, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich *Natur*, in der Natur Ich hervorzubringen.

19 Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der *Quantität* nach ausgedrückt heißt es: sei schlechthin



*Eines*. Der *Qualität* nach: setze alle Realität in dich, d.h. alle Realität dir *gleich*. Der *Relation* nach: sei von aller Relation, d.i. von aller Bedingtheit, frei. - Der *Modalität* nach: setze dich außer aller Sphäre des *Daseins*, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seins (unabhängig von aller Form der Zeit usw.).

20 Verfolgen wir dieses schematisierte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der *Quantität* nach: werde schlechthin *Eines*. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch *Erhebung* derselben zur Einheit; also ist jener Ausdruck: identisch mit diesem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d.h. werde eine in dir selbst beschlossene *Totalität*). Der *Qualität* nach: werde Realität schlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d.h. gib dir eine Realität, die *ins Unendliche fort* [in der Zeit] nie aufgehoben werden kann). - Der *Realität* nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Kausalität - abermals Ausdruck. eines ursprünglichen Widerstreits, also ebensoviel als: mache die passive Kausalität in dir identisch mit der aktiven (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Kausalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der

*Modalität* nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten *Seins*, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. *Streben* ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein *Streben*, sich *außer* alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben *in aller Zeit*. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein *notwendiges* Wesen, ein Wesen, das in *aller Zeit* beharrt.

21 Der Gang *aller* Synthesis ist der, daß sie, was im absolut Gesetzten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten *bedingt* (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht-Ich in seiner ursprünglichen Entgegensetzung *absolut*, deswegen aber auch als schlechthin = 0 gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich ist ein Widerspruch, d.h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Synthesis *Realität*, verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d.h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitierte) Realität. So ist das Nicht-Ich ursprünglich *außerhalb aller Zeit* gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = 0; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetzsein außer aller Zeit, und wird in *bestimmte* Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in *alle* Zeit gesetzt, d.h. die *absolute* Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, *empirische* Ewigkeit.

22 Eth. L. V., Prop. XXIII. Schol.: - *aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri, quatenus actuale corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi.*

Ebenso stark erklärt sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, sowie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seins mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

23 Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht *dadurch*, daß es überhaupt denkt, sondern *dadurch*, daß es nur *sich selbst* denkt. Eben

deswegen konnte *Cartesius* mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken *überhaupt*, d.h. er hatte sich nicht bis zum *absoluten* Ich erhoben.

24 Dadurch fällt der Satz des Bewußtseins als Prinzip der Philosophie von selbst. Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß *logisch* bestimmt sind, daß er also wenigstens, solange er *höchstes* Prinzip sein soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseins stärker hingedrun- gen, als Salomo *Maimon*.

25 In der *theoretischen* Philosophie soll Gott als Nicht-Ich realisiert werden, hier ist also jener Aus- druck an seiner Stelle. Dagegen er in der *praktischen* Philosophie anders nicht denn nur polemisch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, ge- braucht werden kann.

26 Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach *Wirklichkeit* vorgestellt werden, des- wegen, weil es strebt, alle Realität in *sich* zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum *reinen Sein*, und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseins herabfällt, wieder

aus dieser zu erheben. Aber das reine Sein kann als Objekt des Strebens eines moralischen *Subjektes*, d.h. eines bedingten Ichs, nur schematisch, d.h. als *Dasein in aller Zeit*, dargestellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Sein und empirisches Dasein in uns identisch zu machen. Weil empirisches Dasein in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Sein erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als *wirklich* uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Dasein für das empirische Ich; denn das absolute hat Ewigkeit *in sich selbst*, und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

27 Transzendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Dasein der Objekte in den Vorstellungen leugnen, was der transzendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die *Gründe* seiner Behauptung *nur* im *Ich* suchen, also im Grunde immanenter Idealismus sein.

28 Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigentümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nämlich schlechterdings nicht darauf gehen kann,

»in das Innere der Objekte einzudringen«, d.h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesamte Realität, die ihnen zukommt, bloß als Realität *überhaupt*, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in *Beziehung* (aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als *außer* derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abstrahiert, schlechterdings = 0 sind; weswegen auch ihre *Gesetze* schlechterdings nur in bezug auf ihre *erscheinende* Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Kausalität irgend einer ändern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sei; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam *hinter* der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als *Negation* stoßen.

29 Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruck nicht erklären: die *Dinge an sich* geben den *Stoff* zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts



als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). - Man sehe statt alles ändern den 29. Paragraph der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätem Erklärungen des Verfassers eine philosophische - *Exkursion* sein soll!

30 Das Nicht-Ich ist nur in der absoluten Entgegensetzung gegen das Ich bestimmbar, eben deswegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensetzung als absolute *Bedingtheit* bestimmt, denn es ist dem Absoluten entgegengesetzt, also dieses bedingt, zugleich aber schlechthin entgegengesetzt, d.h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechthin entgegengesetzt ist, ist also notwendig zugleich bedingt und unbedingt, d.h. schlechthin = 0. Der *Quantität* nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der *Modalität* nach ist es als Sein, das dem absoluten Sein schlechthin entgegengesetzt ist, d.h. absolutes Nichtsein, der *Qualität* nach als Qualität, die der absoluten Realität schlechthin entgegengesetzt ist, d.h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht-Ich Realität erhalten, so ist dies nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen - d.h. in den absoluten Inbegriff aller Realität selbst gesetzt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis

dieser, daß, was in der Thesis und Antithesis schlechthin gesetzt ist, in ihr mit Einschränkung, d.h. bedingt, gesetzt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d.h. nur in bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die absolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empirischen, nur in bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Sein des Ichs zu einem nur in bezug auf Nichtsein bestimmbareren Sein (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtsein des Nicht-Ichs zu einem nur in bezug auf Sein bestimmbareren Nichtsein (Kategorie des Daseins).

(Diese Anmerkung ist im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Versehen, da sie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, sondern im Verzeichnis der Verbesserungen und Zusätze stand. A. d. O.)

**31** Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sei



im Übersinnlichen, das Natürliche im Übernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Überhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz *geahnter* und *gefühlter* Wahrheit. Sie sind, nach *Leibnizens* Vergleichung, die güldnen Gefäße der Ägypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

**32** Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte endlich die Synthesis, in welcher die beiden ersten vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die *mathematischen* Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt

**33** Man sollte das Wort logische, *reine Möglichkeit* untergehen lassen: der Ausdruck veranlaßt notwendig Mißverständnis. Es gibt eigentlich nur *reale*, objektive Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts als reines Sein, sowie es in der Form des thetischen Satzes ausgedrückt ist. Wenn man z.B. sagt, der Satz: Ich ist Ich, habe die Form reiner

Möglichkeit, so ist dies leicht mißzuverstehen, nicht so, wenn man sagt: seine Form sei die des *reinen* Seins (im Gegensatz gegen *Dasein*, oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch *objektive* Möglichkeit bedingt ist).

34 Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar *Möglichkeit*, aber nur *unbedingte*, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. »Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! - Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen sein, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensetzung, d.h. insofern es schlechthin Nichts ist, sein.« (Zusatz in der ersten Aufl.)

35 *Dasein* ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die *Zeitbestimmung* selbst, nicht das Setzen oder Nichtsetzen in Zeit überhaupt. *Dasein* überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Notwendigkeit bestimmt.

36 Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in bestimmter Zeit Gesetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit gesetzt ist.

37 Das Resultat dieser Deduktionen ist, daß nur die Formen des Seins, des Nichtseins und des durch Sein bestimmten Nicht-Seins, insofern sie vor aller Synthesis vorhergehen, aller Synthesis zugrunde liegen und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erst durch schon geschehene Synthesis möglich gewordenen schematisierten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit nur insofern in die Logik gehören, als sie selbst durch jene ursprünglichen Formen bestimmt sind. So gehören z.B. problematische Sätze nicht *insofern* in die Logik, als sie objektive Möglichkeit, sondern nur insofern als sie objektiv-*logische* Möglichkeit ausdrücken, nicht *insofern* als sie ein *Gesetztsein in der Synthesis* überhaupt ausdrücken, sondern nur insofern, als durch diese Synthesis ihre *logische Denkbarkeit* überhaupt vermittelt worden ist. Kurz, die drei Formen der problematischen, assertorischen und apodiktischen Sätze gehören nur insofern in die Logik, als sie zugleich die

bloße formale Form der ursprünglichen Synthesis (die Bestimmung des Nicht-Seins durch das Sein, *Dasein überhaupt*), nicht insofern sie die materiale Form - das Dasein in der *Synthesis überhaupt*, in der bestimmten Synthesis und in *aller Synthesis* ausdrücken.

(Zusatz der ersten Aufl. :) Deswegen ist auch oben erinnert worden, daß *Dasein* Resultat der ersten Synthesis überhaupt sei, und der zweiten nur *formal* zu Grunde liege. In dieser nämlich wird es erst *material* bestimmt nach seinem Verhältnis zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie *material*, sondern nur insofern sie *formal* bestimmt sind, d.h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, *Dasein überhaupt* - gleichviel ob in *Zeit überhaupt*, in *bestimmter Zeit*, oder in *aller Zeit* - ausdrücken, in der Logik vorkommen.

**38** Der Grundsatz der Identität ist  $A = A$ . Nun könnte ja aber *A* auch gar nicht *wirklich* sein, also erhellt, daß *A* durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetzsein außer dem Ich zufolge bestimmt, sondern nur insofern es *durch das Ich*, d.h. gar nicht als *Objekt* gesetzt ist, betrachtet wird.

**39** Sie kann Prinzip auch der objektiven Realität

werden, aber nur, insofern das Setzen derselben im Ich schon vermittelt ist, bestimmt aber alsdann diese doch nicht als *objektive* Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetzseins im Ich. - Der Satz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derselben zu bestimmen - deswegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar sein. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur *polemisch*, oder dann, wann er seinem Akkommodationssystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

40 *Kant* war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seins und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus bestimmten Etwas fixierte - auf eine Art, die - (wie soll man sie beschreiben? - wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urteilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der

Erkenntnis vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint) - auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint) - beinahe unergründlich scheint) - auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stufen *herabsteigt*, über welche andere allmählich *emporsteigen* müssen. (Zusatz der ersten Aufl.)

41 Auf dem Begriff der praktischen *Möglichkeit* (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des *Rechts* überhaupt und das ganze System des Naturrechts, auf dem Begriff praktischer *Wirklichkeit* aber der Begriff von *Pflicht* und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d.h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen sein, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich *gar* keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, *als* ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine *Handlungsweise* gerade so bestimmen, wie das *Sein* des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und

Recht identisch sein, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche *Gegenstand* alles moralischen Strebens auch als Identifizierung von Pflicht und Recht vorgestellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Wesen als solches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, so würden seine freien Handlungen keine andre Norm mehr voraussetzen als die des moralischen Gesetzes. Deswegen auch insbesondere das höchste Ziel, worauf alle Staatsverfassungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet sind) hinwirken müssen, nur jene Identifizierung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums sein kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgesetze regiert würde, gäbe es im Staate schlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn *alle* Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre Pflicht *erfüllten*, so würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisiert wäre. *Recht* aber hört sobald auf, als die *Pflicht*, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit



überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nicht mehr um Möglichkeit (sein Recht). - Diese Idee lag auch der platonischen Republik zugrunde; denn auch in dieser sollte alles Praktisch-Mögliche wirklich, alles praktisch-wirkliche möglich sein; eben deswegen sollte in ihr aller *Zwang* aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subjekt ist *Zwang*, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

42 *Kant* bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck *intellektual* nur auf *Erkenntnisse* beziehe, was aber nur *Gegenstand* dieser Erkenntnisse sei, *intelligibel* genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible *Objekte* zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objekten den Ausdruck *intellektual* nicht gebrauchen sollte; für den Kritizismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligiblen *Objekte* zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim absoluten Ich nämlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das *Principium essendi* und



*cognoscendi* zusammen; mithin muß man ebenso-  
wohl vom Ich als z.B. von seiner Anschauung den  
Ausdruck *intellektual* gebrauchen. Hingegen kann das  
empirische Ich, insofern seine Kausalität in der Kau-  
salität des Absoluten befaßt ist, *intelligibel* heißen,  
weil es einerseits als *Objekt*, andererseits als durch  
absolute Kausalität bestimmbar betrachtet werden  
muß.

43 Es ist schon oben § 6, Anm. bemerkt worden, daß  
das Wort empirisch gewöhnlich in einem viel einge-  
schränktem Sinne genommen wird.

44 Den Unterschied der obigen Darstellung von der  
Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von  
selbst einsehen, der dem Faden unserer Untersuchung  
bis hierher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr  
große Verdienste, aber in *seinem* System (das nur  
vom empirischen Ich ausgeht) ist sie unbegreiflich,  
und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst  
schwer fallen, seinem Systeme Einheit und seiner  
Theorie der Freiheit einen durch das oberste Prinzip  
(das nicht nur dem Ganzen zugrunde liegen, sondern  
durch alle *einzelnen Teile* des Systems hin durch  
*herrschen* soll) begründeten Zusammenhang mit sei-  
nem übrigen Systeme zu geben. - Die vollendete  
Wissenschaft scheut alle philosophischen

Kunststücke durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Prinzip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf tote Vermögen, die keine Realität haben und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Äußerungen seiner Tätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. - Selbst die theoretische Philosophie ist nur in bezug auf dieselbe Kausalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisiert wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Kausalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der *Wirklichkeit* darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Tätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kausalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf *Wirklichkeit*, damit die praktische Kausalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität - die Lösung ihrer unendlichen

Aufgabe - möglich ist.

45 Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta nebeneinander bestehen. Wird also das Nicht-Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwei Absoluta können unmöglich *als* solche in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weswegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als *absolut* (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

46 Hierdurch läßt sich auch die Frage beantworten, *welches* Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten soll? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt *fortschreitet*; denn sowie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu sein, weil in der intelligibeln Welt alles *absolute Einheit*, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit denkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Kausalität *Ich*, aber als *endliches* Wesen, solange es endliches Wesen ist, seinem Dasein nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Kausalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine

immerfort größere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

47 Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sein könne.

48 Auch *Spinoza* wollte, daß im absolutem Prinzip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes *Objekt* bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische *Einheit* im *endlichen* Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sei, und Kant hat ganz recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. - Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urteilskraft § 76 geschehen ist. (Statt »Finalität« Z. 1 und »Finalität der Ursachen« Z. 13 steht in der ersten Auflage »Teleologie«. A. d. O.)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Ideen zu einer Philosophie der Natur  
als Einleitung in das Studium  
dieser Wissenschaft

## Vorrede zur ersten Auflage<sup>1</sup>

Was als reines Resultat der bisherigen philosophischen Untersuchungen unseres Zeitalters übrig bleibt, ist kürzlich folgendes: »Die bisherige theoretische Philosophie (unter dem Namen Metaphysik) war eine Vermischung ganz heterogener Prinzipien. Ein Teil derselben enthielt Gesetze, welche zur Möglichkeit der *Erfahrung* gehören (allgemeine *Naturgesetze*), ein anderer Grundsätze, die über alle Erfahrung hinausreichen (eigentlich metaphysische Prinzipien).«

»Nun ist aber ausgemacht, daß von den letzteren in der theoretischen Philosophie nur ein *regulativer* Gebrauch gemacht werden kann. Was uns allein über die Erscheinungswelt erhebt, ist unsere moralische Natur, und Gesetze, die im Reich der Ideen von *konstitutivem* Gebrauch sind, werden eben damit praktische Gesetze. Was also bisher in der theoretischen Philosophie Metaphysisches war, bleibt künftig einzig und allein der praktischen überlassen. Was für die theoretische Philosophie übrig bleibt, sind allein die allgemeinen Prinzipien einer möglichen Erfahrung, und anstatt eine Wissenschaft zu sein, die auf Physik folgt (Metaphysik), wird sie künftig eine Wissenschaft sein, die der Physik *vorangeht*.«

Nun zerfällt aber theoretische und praktische

Philosophie (die man zum Behuf der Schule etwa trennen kann, die aber im menschlichen Geiste ursprünglich und notwendig vereinigt sind) in die *reine* und *angewandte*.

Die *reine* theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens *überhaupt*; der *angewandten* aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein *bestimmtes* System unseres Wissens (d.h. das System der gesamten Erfahrung) aus Prinzipien abzuleiten.

Was für die *theoretische* Philosophie die *Physik* ist, ist für die *praktische* die *Geschichte*, und so entwickeln sich aus diesen beiden Hauptteilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres empirischen Wissens.

Mit einer Bearbeitung der *Philosophie der Natur*, und der *Philosophie des Menschen* hoffe ich daher die gesamte *angewandte* Philosophie zu umfassen. Durch jene soll die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten.

Die vorliegende Schrift soll nur der Anfang einer Ausführung dieses Plans sein. Über die *Idee* einer Philosophie der Natur, die dieser Schrift zugrunde liegt, werde ich mich in der Einleitung erklären. Ich muß also erwarten, daß die Prüfung der philosophischen Prinzipien dieser Schrift von dieser Einleitung

ausgehe.

Was aber die *Ausführung* betrifft, so sagt der Titel schon, daß diese Schrift kein wissenschaftliches System, sondern nur *Ideen* zu einer Philosophie der Natur enthält. Man kann sie als eine Reihe einzelner Abhandlungen über diesen Gegenstand betrachten.

Der gegenwärtige erste Teil dieser Schrift zerfällt in zwei Teile, den empirischen und den philosophischen. Den ersten voranzuschicken hielt ich für notwendig, weil in der Folge der Schrift sehr oft auf die neueren Entdeckungen und Untersuchungen der Physik und Chemie Rücksicht genommen wird. Dadurch entstand aber die Unbequemlichkeit, daß manches zweifelhaft bleiben mußte, was ich erst späterhin aus philosophischen Prinzipien entscheiden zu können glaubte. Ich muß also wegen mancher Äußerungen des ersten Buchs auf das zweite (vorzüglich das achte Kapitel) verweisen. In Ansehung der jetzt zum Teil noch streitigen Fragen über die Natur der Wärme und die Phänomene des Verbrennens, befolgte ich den Grundsatz, in den Körpern schlechterdings keine verborgene Grundstoffe zuzulassen, deren Realität durch Erfahrung gar nicht dargetan werden kann. In alle diese Untersuchungen über Wärme, Licht, Elektrizität usw. hat man neuerdings mehr oder weniger philosophische Prinzipien eingemengt, ohne sich übrigens von dem empirischen Boden zu entfernen, die der



experimentierenden Naturlehre an und für sich schon fremd und gewöhnlich noch so unbestimmt sind, daß daraus unausbleibliche Verwirrung entsteht. So wird mit dem Begriff von Kraft jetzt häufiger als je in der Physik gespielt, besonders seitdem man an der Materialität des Lichts usw. zu zweifeln anfang; hat man doch schon einige Male gefragt, ob nicht die Elektrizität vielleicht *Lebenskraft* sein möchte. Alle diese vage, in die Physik widerrechtlich eingeführten Begriffe, mußte ich, da sie nur philosophisch zu berichtigen sind, im ersten Teil dieser Schrift in ihrer Unbestimmtheit lassen. Sonst habe ich mich in diesem Teil immer in den Grenzen der Physik und Chemie zu halten - also auch ihre Bildersprache zu sprechen gesucht. - Im Abschnitt vom Licht (S. 181 ff.) wollte ich vorzüglich zu Untersuchungen über den Einfluß des Lichts auf unsere Atmosphäre Veranlassung geben. Daß dieser Einfluß nicht bloß mechanischer Art sei, ließe sich schon aus der Verwandtschaft des Lichts mit der Lebensluft schließen. Weitere Untersuchungen über diesen Gegenstand könnten vielleicht selbst über die Natur des Lichts und seiner Fortpflanzung in unserer Atmosphäre nähere Aufschlüsse geben. Die Sache ist doppelt wichtig, da wir jetzt zwar die Mischung der atmosphärischen Luft kennen, aber nicht wissen, wie die Natur dieses Verhältnis heterogener Luftarten, der zahllosen Veränderungen in

der Atmosphäre ungeachtet, beständig zu erhalten weiß. Was ich darüber im Abschnitt von den Luftarten gesagt habe, reicht bei weitem nicht hin, hierüber vollkommen Aufschluß zu geben. Die von mir vorgelegene und mit Beweisen unterstützte Hypothese über den Ursprung der elektrischen Erscheinungen wünschte ich um so mehr geprüft zu sehen, da sie, wenn sie wahr ist, ihren Einfluß noch weiter (z.B. auf Physiologie) erstrecken muß.

Der *philosophische* Teil dieser Schrift betrifft die *Dynamik* als Grundwissenschaft der Naturlehre, und die *Chemie* als Folge derselben. Der nächstfolgende Teil wird die Prinzipien der organischen Naturlehre oder sogenannten Physiologie umfassen.<sup>2</sup>

Aus der Einleitung wird man sehen, daß mein Zweck nicht ist, Philosophie auf Naturlehre *anzuwenden*. Ich kann mir kein betrübteres Taglöhnergeschäft denken als eine solche Anwendung abstrakter Prinzipien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft. Mein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch *entstehen* zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft. Es ist wahr, daß uns Chemie die *Elemente*, Physik die *Silben*, Mathematik die *Natur lesen* lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene *auszulegen*.

## Vorrede zur zweiten Auflage

Diese Schrift, welche hier in einer neuen Ausgabe erscheint, hatte die fortdauernde Nachfrage ohne Zweifel hauptsächlich dem Umstande zu verdanken, daß sie die ersten Ideen und Studien des Verfassers zur Naturphilosophie enthielt. Seitdem hat diese Wissenschaft nach außen durch die Bereicherungen, welche ihr durch einige treffliche Köpfe zuteil geworden sind, sowie durch Anwendung auf fast alle Zweige der Naturlehre an objektivem Umfang gewonnen; nach innen ist, wie ich voraussetzen zu dürfen glaube, ihr Verhältnis zur Philosophie überhaupt entschieden worden. Um so größer mußte das Bestreben sein, die Mängel der früheren Erscheinung dieser Schrift, welche mir vielleicht am wenigsten unbekannt bleiben konnte, in der späteren so viel möglich aufzuheben.

Zu diesem Ende sind nicht nur in dem Text der ersten Ausgabe die nötig scheinenden Verbesserungen gemacht, sondern es ist auch versucht worden, durch Zusätze zu jedem Kapitel den gegenwärtigen Grad der Vollendung der Wissenschaft zu bezeichnen und die späteren Früchte mit den Keimen der ersten Anlage zu verknüpfen. Hierbei wurde die zwiefache Rücksicht beobachtet, den Freunden der Philosophie in dem Zusatz zur Einleitung, und zerstreut in den übrigen, den

durch fortgesetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphilosophie in ihrer Beziehung auf Spekulation überhaupt darzulegen, den Naturforschern aber, welche dieser Schrift vor meinen andern noch die meiste Aufmerksamkeit geschenkt haben, in den Zusätzen zum ersten und zweiten Buch einen Inbegriff der jetzigen Ansichten der Naturphilosophie über alle in vorliegender Schrift berührte Gegenstände mitzuteilen.

In diesem Betracht wird sie in ihrer neuen Gestalt sich als Einleitung in das Studium der Naturphilosophie rechtfertigen, indem sie zugleich den Übergang zu einem zweiten Teil bildet, welcher die organische Physik und eine Kritik der vorzüglichsten bisherigen Lehrmeinungen über dieselbe enthalten würde.

*Jena*, den 31. Dezember 1802.

## Einleitung

Was Philosophie überhaupt sei, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysieren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Die Sache ist diese. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste ohne sein Zutun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist<sup>3</sup>.

Anstatt also einen beliebigen Begriff von Philosophie überhaupt, oder von Philosophie der Natur insbesondere, vorauszuschicken, um ihn nachher in seine Teile aufzulösen, werde ich mich bestreben, einen solchen Begriff selbst erst vor den Augen des Lesers *entstehen* zu lassen.

Indes, da man doch von irgend etwas ausgehen muß, setze ich indes voraus, eine Philosophie der Natur *solle* die Möglichkeit einer Natur, d.h. der gesamten Erfahrungswelt aus Prinzipien ableiten.

Diesen Begriff aber werde ich nicht analytisch behandeln, oder ihn als richtig voraussetzen und Folgerungen aus ihm herleiten, sondern vor allen Dingen untersuchen, ob ihm überhaupt Realität zukomme, und ob er etwas ausdrücke, das sich auch *ausführen* läßt.

Über die Probleme, welche eine Philosophie der Natur zu lösen hat

Wer in Erforschung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichtums begriffen ist, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich sei. Genug, sie ist für ihn da; er hat sie durch die *Tat* selbst wirklich gemacht, und die Frage, was möglich ist, macht nur der, der die Wirklichkeit nicht in seiner *Hand* zu halten glaubt. Ganze Zeitalter sind über Erforschung der Natur verflossen, und noch ist man ihrer nicht müde. Einzelne haben in dieser Beschäftigung ihr Leben hingebracht und nicht aufgehört auch die verschleierte Göttin anzubeten. Große Geister haben, unbekümmert um die Prinzipien ihrer Erfindungen, in ihrer eigenen Welt gelebt, und was ist der ganze Ruhm des scharfsinnigsten Zweiflers gegen das Leben eines Mannes, der eine Welt in seinem Kopfe und die ganze Natur in seiner Einbildungskraft trug?

Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir

der *Philosophie*, oder vielmehr *mit* dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt. In dunkeln Rückerinnerungen schwebt dieser Zustand auch dem verirrtesten Denker noch vor. Viele verließen ihn niemals und wären glücklich in sich selbst, wenn sie nicht das leidige Beispiel verführte; denn freiwillig entläßt die Natur keinen aus ihrer Vormundschaft, und es gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit<sup>4</sup>. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element *Freiheit* ist, *sich selbst* frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte.

Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt (wie er das tut, davon späterhin), ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt Reflexion<sup>5</sup>; von nun an trennt er, was die Natur auf immer vereinigt hatte, trennt den Gegenstand von der Anschauung, den Begriff vom Bilde, endlich (indem er sein

eigenes *Objekt* wird) sich selbst von sich selbst.

Aber diese Trennung ist nur *Mittel*, nicht *Zweck*. Denn das Wesen des Menschen ist Handeln. Je weniger er aber über sich selbst reflektiert, desto tätiger ist er. Seine edelste Tätigkeit ist die, die sich selbst nicht kennt. Sobald er sich selbst zum Objekt macht, handelt nicht mehr der *ganze* Mensch, er hat einen Teil seiner Tätigkeit aufgehoben, um über den andern reflektieren zu können. Der Mensch ist nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngespinnst einer eingebildeten Welt seine Geisteskraft zu verschwenden, sondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle seine Kräfte zu üben; zwischen ihm und der Welt also muß keine Kluft befestigt, zwischen beiden muß Berührung und Wechselwirkung möglich sein, denn so nur wird der Mensch zum Menschen. Ursprünglich ist im Menschen ein absolutes Gleichgewicht der Kräfte und des Bewußtseins. Aber er kann dieses Gleichgewicht durch Freiheit aufheben, um es durch Freiheit wieder herzustellen. Aber nur im Gleichgewicht der Kräfte ist Gesundheit.

Die *bloße* Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu, wo sie sich in Herrschaft über den ganzen Menschen setzt, diejenige, welche sein höheres Dasein im Keim, sein geistiges Leben, welches nur aus der Identität hervorgeht, in der



Wurzel tötet. Sie ist ein Übel, das den Menschen selbst ins Leben begleitet und auch für die gemeineren Gegenstände der Betrachtung alle Anschauung in ihm zerstört. Ihr zertrennendes Geschäft erstreckt sich aber nicht nur auf die erscheinende Welt; indem sie von dieser das geistige Prinzip trennt, erfüllt sie die intellektuelle Welt mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt permanent, indem sie die letzte als ein Ding an sich betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag<sup>6</sup>.

Ihr entgegen steht die wahre Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet. Die Philosophie *muß* jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophieren.

Darum eignet sie der Reflexion nur *negativen* Wert zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch *Freiheit* wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *notwendig* vereinigt war, d.h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung notwendig gemacht - selbst nur ein notwendiges Übel - eine Disziplin der verirrtten Vernunft war - so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer

eigenen Vernichtung. Derjenige Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Teil derselben dazu angewendet hätte, der Reflexionsphilosophie in ihre endlose Entzweiung zu folgen, um sie in ihren letzten Verzweigungen aufzuheben, erwürbe sich durch dieses Verdienst, das, wenn es auch negativ bliebe, den höchsten andern gleich geachtet werden dürfte, die würdigste Stelle, gesetzt, daß er auch nicht selbst den Genuß haben sollte die Philosophie in ihrer absoluten Gestalt aus den Zerreißen der Reflexion für sich selbst aufleben zu sehen<sup>7</sup>. - Der einfachste Ausdruck verwickelter Probleme ist immer der beste. Wer zuerst darauf achtete, daß er sich selbst von äußeren Dingen, daß er somit seine Vorstellungen von den Gegenständen, und umgekehrt, diese von jenen unterscheiden konnte, war der erste Philosoph. Er unterbrach zuerst den Mechanismus seines Denkens, hob das Gleichgewicht des Bewußtseins auf, in welchem Subjekt und Objekt innigst vereinigt sind.

Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Überzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen ihm kund werden.

Diese Identität des Gegenstandes und der

Vorstellung hebt nun der Philosoph auf, indem er fragt: Wie entstehen Vorstellungen äußerer Dinge in uns? Durch diese Frage versetzen Wir die Dinge *außer* uns, setzen sie voraus als unabhängig von unsern Vorstellungen. Gleichwohl soll zwischen ihnen und unsern Vorstellungen Zusammenhang sein. Nun kennen wir aber keinen *realen* Zusammenhang *verschiedener* Dinge, als den von *Ursache* und *Wirkung*. Also ist auch der erste Versuch der Philosophie der: Gegenstand und Vorstellung ins Verhältnis der Ursache und Wirkung zu setzen.

Nun haben wir aber ausdrücklich Dinge als *unabhängig von uns* gesetzt. *Uns* dagegen fühlen wir als abhängig von den Gegenständen. Denn unsere Vorstellung ist selbst nur reell, insofern wir genötigt sind, zwischen ihr und den Dingen Übereinstimmung anzunehmen. Also können wir die Dinge nicht zu Wirkungen unserer Vorstellungen machen. Es bleibt daher nichts übrig als die Vorstellungen von den Dingen abhängig zu machen, diese als Ursachen, jene als Wirkungen zu betrachten.

Nun kann man aber auf den ersten Blick einsehen, daß wir mit diesem Versuch eigentlich nicht erreichen, was wir wollten. Wir wollten erklären, wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren

Dingen. Und eben diese Realität soll der Philosoph dartun. Allein wenn die Dinge *Ursachen* der Vorstellungen sind, so gehen sie den Vorstellungen *voran*. Dadurch aber wird die Trennung zwischen beiden permanent. Wir aber wollten, nachdem wir Objekt und Vorstellung durch Freiheit getrennt hatten, beide wieder durch Freiheit vereinigen, wollten wissen, daß und warum zwischen beiden *ursprünglich* keine Trennung ist.

Ferner, wir kennen die Dinge nur durch und in unsern Vorstellungen. Was sie also sind, inwiefern sie unserer Vorstellung vorangehen, also nicht vorgestellt werden, davon haben wir gar keinen Begriff.

Ferner, indem ich frage: wie kommt es, daß ich vorstelle, erhebe ich mich selbst *über* die Vorstellung; ich werde *durch* diese Frage selbst zu einem Wesen, das in Ansehung alles Vorstellens sich ursprünglich *frei* fühlt, daß die Vorstellung selbst und den ganzen Zusammenhang seiner Vorstellungen *unter* sich erblickt. Durch diese Frage selbst werde ich ein Wesen, das, unabhängig von äußeren Dingen, ein *Sein in sich selbst* hat.

Also trete ich mit dieser Frage selbst aus der Reihe meiner Vorstellungen heraus, sage mich los vom Zusammenhang mit den Dingen, trete auf einen Standpunkt, wo mich keine äußere Macht mehr erreicht; jetzt zuerst scheiden sich die zwei feindlichen Wesen

*Geist* und *Materie*. Beide versetze ich in verschiedene Welten, zwischen welchen kein Zusammenhang mehr möglich ist. Indem ich aus der Reihe meiner Vorstellungen trete, sind selbst *Ursache* und *Wirkung* Begriffe, die ich unter mir erblicke. Denn beide entstehen selbst nur in der notwendigen Sukzession meiner Vorstellungen, von der ich mich losgesagt habe. Wie kann ich mich also diesen Begriffen selbst wieder unterwerfen, und Dinge außer mir auf mich einwirken lassen<sup>8</sup>?

Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind?

Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf *mich* (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern ich aber *frei* bin (und ich *bin* es, indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden) - bin ich gar kein *Ding*, kein *Objekt*. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern *für sich selbst* da ist. In mir kann nur Tat und Handlung sein; von mir können nur Wirkungen *ausgehen*, es kann kein *Leiden* in mir sein; denn Leiden ist nur da, wo Wirkung und Gegenwirkung ist, und diese ist nur im Zusammenhange der Dinge, über den ich mich

selbst erhoben habe. Allein es sei so, ich sei ein *Ding*, das selbst in der Reihe der Ursachen und Wirkungen mitbegriffen ist, sei selbst zusamt dem ganzen System meiner Vorstellungen ein bloßes Resultat der mannigfaltigen Einwirkungen, die auf mich von außen geschehen, kurz, ich sei selbst ein bloßes Werk des Mechanismus. Aber was im Mechanismus begriffen ist, kann nicht aus demselben heraustreten und fragen: wie ist dieses Ganze möglich geworden; *hier*, mitten in der Reihe der Erscheinungen hat ihm absolute Notwendigkeit seine Stelle angewiesen; verläßt es diese Stelle, so ist: es nicht mehr dieses Wesen, man begreift nicht, wie noch irgend eine äußere Ursache auf dieses selbständige, in sich selbst ganze und vollendete Wesen einwirken kann.

Man muß also jener Frage selbst, mit der alle Philosophie beginnt, *fähig* sein, um philosophieren zu können. Diese Frage ist nicht eine solche, die man ohne eignes Zutun ändern nachsprechen kann. Sie ist ein Freihervorgebrachtes, selbst aufgegebenes Problem. *Daß* ich diese Frage aufzuwerfen fähig bin, ist Beweis genug, daß ich als dieser von äußeren Dingen unabhängig bin; denn wie hätte ich sonst fragen können, wie diese Dinge selbst *für mich*, in meiner Vorstellung möglich sind. Man sollte also denken, daß, wer nur diese Frage aufwirft, ebendamit darauf Verzicht tut, seine Vorstellungen durch Einwirkung

äußerer Dinge zu erklären. Allein diese Frage ist unter Leute gekommen, die sie sich selbst aufzugeben völlig unfähig waren. Indem sie in ihren Mund überging, nahm sie auch einen andern Sinn an, oder vielmehr sie verlor allen Sinn und Bedeutung. *Sie* sind Wesen, die sich gar nicht anders kennen, als inwiefern Gesetze von Ursache und Wirkung über sie schalten und walten. *Ich*, indem ich jene Frage aufwerfe, habe mich über diese Gesetze erhoben. *Sie* sind im Mechanismus ihres Denkens und Vorstellens begriffen; *ich* habe diesen Mechanismus durchbrochen. Wie wollen sie mich verstehen?

Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen mit fortgerissen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht, zu sagen, er sei ein Resultat der Zusammenwirkung äußerer Dinge; denn um dies sagen zu können, muß er voraussetzen, daß er sich *selbst* kenne, daß er also auch etwas *für sich selbst* sei. Dies ist er aber nicht. Er ist nur für andere vernünftige Wesen - nicht für sich selbst da; ist ein bloßes *Objekt* in der Welt, und es ist nützlich für ihn und die Wissenschaft, daß er nie von etwas anderem

höre, noch etwas anderes sich einbilde.

Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und daß so anerkannt-kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, daß selbst Leibniz, wenn er von den Toten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wieviele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt? -

Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungsarten ihres Zeitalters zu verlassen und Systeme zu erfinden, die allem entgegen sind, was die große Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo *ihr* auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, so wie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint.<sup>9</sup>

Es war ihnen unmöglich, Dinge zu verbinden und in Berührung zu bringen, die in euch Natur und



Mechanismus auf immer vereinigt hat. Sie waren gleich unfähig, die Welt außer ihnen, oder, daß ein Geist in ihnen sei, abzuleugnen, und doch schien zwischen beiden kein Zusammenhang möglich. - Euch, wenn ihr ja jene Probleme denkt, kommt es nicht darauf an, die Welt in ein Spiel von Begriffen oder den Geist in euch in einen toten Spiegel der Dinge zu verwandeln.<sup>10</sup>

Lange schon hatte sich der menschliche Geist (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her frisch) in Mythologien und Dichtungen über den Ursprung der Welt verloren, Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwischen Geist und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius - der erste Philosoph - die Begriffe fand, an welchen alle folgende Zeitalter die beiden Enden unsers Wissens auffaßten und festhielten. Die größten Denker des Altertums wagten sich nicht über jenen Gegensatz hinaus. Plato noch stellt die Materie als ein anderes<sup>11</sup> Gott gegenüber. Der *erste*, der Geist und Materie mit vollem Bewußtsein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modifikationen desselben Prinzips ansah, war *Spinoza*. Sein System war der erste kühne Entwurf einer schöpferischen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als solchen, unmittelbar das Endliche begriff und dieses nur in jenem erkannte<sup>12</sup>. *Leibniz* kam und ging den entgegengesetzten Weg. Die Zeit ist

gekommen, da man seine Philosophie wiederherstellen kann. Sein Geist verschmähte die Fesseln der Schule; kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geistern fortgelebt hat und unter den übrigen längst ein Fremdling geworden ist. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wissenschaft als freies Werk behandeln<sup>13</sup>. Er hatte in sich den allgemeinen *Geist der Welt*, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet. Doppelt unerträglich ist es daher, daß man jetzt erst für seine Philosophie die rechten Worte gefunden haben will, und daß die Kantsche Schule ihm ihre Erdichtungen aufdringt - ihn Dinge sagen läßt, von denen allen er gerade das Gegenteil gelehrt hat. Leibniz konnte von nichts weiter entfernt sein, als von dem spekulativen Hirngespinnst einer Welt von *Dingen* an sich, die, von keinem Geiste erkannt und angeschaut, doch auf uns wirkt und alle Vorstellungen in uns hervorbringt. Der erste Gedanke, von dem er ausging, war: »daß die Vorstellungen von äußern Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Gesetze *wie in einer besondern Welt* entstünden, als wenn nichts als *Gott* (das Unendliche) und die Seele (die Anschauung des Unendlichen) vorhanden wären.« - Er behauptete in seinen letzten Schriften noch die absolute Unmöglichkeit, daß eine äußere Ursache auf das Innere eines Geistes wirke; behauptete, daß sonach alle

Veränderungen, aller Wechsel von Perzeptionen und Vorstellungen in einem Geiste nur aus einem innern Prinzip hervorgehen könne. Als Leibniz dies sagte, sprach er zu Philosophen. Heutzutage haben sich Leute zum Philosophieren gedrungen, die für alles andere, nur für Philosophie nicht, Sinn haben. Daher, wenn unter uns gesagt wird, daß keine Vorstellung in uns durch äußere Einwirkung entstehen könne, des Anstaunens kein Ende ist. Jetzt gilt es für Philosophie, zu glauben, daß die Monaden Fenster haben, durch welche die Dinge hinein und heraus steigen<sup>14</sup>.

Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An-sich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Ursache und keine Wirkung sein kann, noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr entgegengesetzte, reicht<sup>15</sup>: du müßtest also, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin, als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht. Aber das optische Glas sieht nicht selbst, es ist nur Mittel in der Hand des Vernünftigen. Und was ist denn dasjenige in mir, was urteilt, es sei ein Eindruck auf mich geschehen?

Abermals ich selbst, der doch, insofern er urteilt, nicht leidend, sondern tätig ist - also etwas in mir, das sich vom Eindruck frei fühlt und das doch um den Eindruck weiß, ihn auffaßt, ihn zum Bewußtsein erhebt.

Ferner, während der Anschauung entsteht kein Zweifel über die Realität der äußern Anschauung. Aber nun kommt der Verstand, fängt an zu teilen und teilt ins Unendliche. Ist die Materie außer euch wirklich, so muß sie aus unendlichen Teilen *bestehen*. Besteht sie aus unendlich vielen Teilen, so mußte sie aus diesen Teilen zusammengesetzt werden. Allein für diese Zusammensetzung hat unsere Einbildungskraft nur ein endliches Maß. Also müßte eine unendliche Zusammensetzung in endlicher Zeit geschehen sein. Oder die Zusammensetzung hat irgendwo angefangen, d.h. es gibt letzte Teile der Materie, so muß ich (bei der Teilung) auf solche letzte Teile stoßen; allein ich finde immer wieder nur gleichartige Körper und komme nie weiter, als bis zu Oberflächen, das Reale scheint vor mir zu fliehen oder unter der Hand zu verschwinden, und die Materie, die erste Grundlage aller Erfahrung, wird das Wesenloseste, das wir kennen.

Oder ist dieser Widerstreit vielleicht nur da, um uns über uns selbst aufzuklären? Ist die Anschauung etwa nur ein Traum, der allen vernünftigen Wesen Realität vorspiegelt, und ist ihnen der Verstand nur

dazu gegeben, sie von Zeit zu Zeit zu wecken - zu erinnern, was sie sind, damit so ihre Existenz (denn offenbar genug sind wir ja Mittelwesen) zwischen Schlaf und Wachen geteilt sei? Aber einen solchen ursprünglichen Traum begreife ich nicht. Alle Träume sind sonst doch Schatten der Wirklichkeit, »Erinnerungen aus einer Welt, die vorher da war«. Wollte man annehmen, ein höheres Wesen bewirkte uns diese Schattenbilder von Wirklichkeit, so würde auch hier die Frage nach der realen Möglichkeit des Begriffs von einem solchen Verhältnis zurückkehren, (da ich in dieser Region einmal nichts kenne, was nach Ursache und Wirkung erfolgte) und da jenes doch das was es mir mitteilte aus sich selbst produzierte, so wäre, vorausgesetzt, wie notwendig ist, daß es keine transitive Wirkung auf mich haben könne, keine andre Möglichkeit als, daß ich jene Schattenbilder bloß als eine Beschränkung oder Modifikation seiner absoluten Produktivität, also innerhalb dieser Schranken immer wieder durch Produktion, erhielt<sup>16</sup>.

Die Materie ist nicht wesenlos, sagt ihr, denn sie hat ursprüngliche *Kräfte*, die durch keine Teilung vernichtet werden. »Die Materie hat Kräfte.« Ich weiß, daß dieser Ausdruck sehr gewöhnlich ist. Aber wie? »die Materie hat« - hier wird sie also vorausgesetzt als etwas, das für sich und unabhängig von seinen Kräften besteht. Also wären ihr diese Kräfte nur

zufällig? Weil die Materie *außer euch* vorhanden ist, so muß sie auch ihre Kräfte einer äußern Ursache verdanken. Sind sie ihr etwa, wie einige Newtonianer sagen, von einer hohem Hand eingepflanzt? Allein von Einwirkungen, wodurch Kräfte *eingepflanzt* werden, habt ihr keinen Begriff. Ihr wißt nur, wie Materie, d.h. selbst Kraft gegen Kraft wirkt; und wie auf etwas, das ursprünglich nicht *Kraft* ist, gewirkt werden könne, begreifen wir gar nicht. Man kann so etwas sagen, es kann von Mund zu Munde gehen, aber noch nie ist es in eines Menschen Kopf wirklich gekommen, weil kein menschlicher Kopf so etwas zu denken vermag. Also könnt ihr Materie ohne Kraft gar nicht denken.

Ferner: jene Kräfte sind Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung. - »Anziehung und Zurückstoßung« - findet denn die im leeren Raum statt, setzt sie nicht selbst schon erfüllten Raum, d.h. Materie voraus? Also müßt ihr eingestehen, daß weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte vorstellbar ist. Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt; und da ihr jene Kräfte *aus* der Materie nicht erklären könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d.h. aus etwas *außer euch* erklären, was ihr doch eurem Systeme gemäß tun müßtet.

Dessenungeachtet wird in der Philosophie gefragt,

wie Materie außer uns *möglich* sei, also auch, wie jene Kräfte außer uns möglich seien. Man kann auf alles Philosophieren Verzicht tun (wollte Gott, es gefiele denen, die sich nicht darauf verstehen), aber wenn ihr denn philosophieren wollt, so könnt ihr jene Frage einmal nicht abweisen. Nun könnt ihr aber gar nicht verständlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch sein möge. Denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß eurem *Gefühl* an. Aber das Gefühl allein gibt euch keine objektiven Begriffe. Gleichwohl macht ihr von jenen Kräften objektiven Gebrauch. Denn ihr erklärt die Bewegung der Weltkörper - die allgemeine Schwere - aus Kräften der Anziehung und behauptet, in dieser Erklärung ein absolutes Prinzip dieser Erscheinungen zu haben. In eurem System aber gilt die Anziehungskraft für nichts mehr oder weniger als eine *physische* Ursache. Denn da die Materie unabhängig von euch außer euch da ist, so könnt ihr auch, welche Kräfte ihr zukommen, nur durch Erfahrung wissen. Als physischer Erklärungsgrund aber ist die Anziehungskraft nichts mehr und nichts weniger, als eine dunkle Qualität. Allein laßt uns erst zusehen, ob denn überhaupt empirische Prinzipien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltsystems zu erklären. Die Frage verneint sich selbst; denn das letzte Wissen aus Erfahrung ist dieses, daß ein Universum existiert; dieser Satz ist die Grenze der Erfahrung



selbst. Oder vielmehr, daß ein Universum existiere, ist selbst nur eine *Idee*. Noch viel weniger also kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas sein, das ihr aus Erfahrung geschöpft hättet. Denn ihr könnt diese Idee nicht einmal für das einzelne System aus der Erfahrung nehmen, wenn sie überall Idee ist; auf das Ganze übertragen aber wird sie nur durch analogische Schlüsse: dergleichen Schlüsse aber geben nur Wahrscheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an sich selbst wahr, also Produkte von etwas, oder in etwas gegründet sein müssen, das selbst absolut, nicht von der Erfahrung abhängig ist<sup>17</sup>.

Also müßt ihr einräumen, daß diese Idee selbst in ein höheres Gebiet, als das der bloßen Naturwissenschaft, hinübergreift. Newton, der sich ihr nie ganz überließ, und selbst noch nach der *wirkenden Ursache der Anziehung* fragte, sah nur allzu gut, daß er an der Grenze der Natur stand und daß hier zwei Welten sich scheiden. - Selten haben große Geister zu gleicher Zeit gelebt, ohne von ganz verschiedenen Seiten her auf denselben Zweck hinzuarbeiten. Während Leibniz auf die prästabilierte Harmonie das System der Geisterwelt gründete, fand Newton im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Aber wenn anders im System unsers Wissens Einheit ist, und wenn es je gelingt, auch die letzten



Extreme desselben zu vereinigen, so müssen wir hoffen, daß eben hier, wo Leibniz und Newton sich trennten, einst ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das *Universum unsers Wissens* - die beiden Welten bewegen, zwischen welchen jetzt noch unser Wissen geteilt ist - und Leibnizens prästabilierte Harmonie und Newtons Gravitationssystem als ein und dasselbe oder nur als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen werden<sup>18</sup>.

Ich gehe weiter. Die rohe Materie, d.h. die Materie, insofern sie bloß als den Raum erfüllend gedacht wird, ist nur der feste Grund und Boden, auf welchem erst das Gebäude der Natur aufgeführt wird. Die Materie soll etwas Reales sein. Was aber real ist, läßt sich nur empfinden. Wie ist nun Empfindung in mir möglich? Daß von außen auf mich gewirkt wird, wie ihr sagt, ist nicht genug. Es muß etwas in mir sein, das *empfindet*, und zwischen diesem und dem, was ihr außer mir voraussetzt, ist keine Berührung möglich. Oder wenn dieses Äußere auf mich, wie Materie auf Materie, wirkt, so kann ich nur auf dieses Äußere (etwa durch repulsive Kraft), nicht aber *auf mich selbst* zurückwirken. Und doch soll dieses geschehen; denn ich soll *empfinden*, soll diese Empfindung zum Bewußtsein erheben.

Was ihr von der Materie empfindet, heißt ihr

*Qualität*, und nur insofern sie eine bestimmte *Qualität* hat, heißt sie euch *real*. Daß sie *Qualität überhaupt* hat, ist *notwendig*, daß sie aber diese *bestimmte Qualität* hat, erscheint euch als *zufällig*. Ist dies, so kann die *Materie überhaupt* nicht eine und dieselbe *Qualität* haben: es muß also eine *Mannigfaltigkeit von Beschaffenheiten* geben, die ihr doch alle durch bloße *Empfindung* kennt. Was ist denn nun das, was die *Empfindung* bewirkt? »Etwas *Inneres*, eine innere *Beschaffenheit der Materie*«. Dies sind *Worte*, nicht *Sachen*. Denn wo ist es denn dieses *Innere der Materie*? Ihr mögt teilen ins *Unendliche* und kommt doch nie weiter, als bis zu *Oberflächen der Körper*. Dies alles war euch längst *einleuchtend*; darum habt ihr schon lange das, was bloß *empfunden* wird, für etwas *erklärt*, was bloß in eurer *Empfindungsart* seinen *Grund* hat. Allein dies ist das *Wenigste*. Denn daß nichts außer euch *existieren* soll, das an sich süß oder sauer wäre, macht die *Empfindung* deshalb noch nicht *begreiflicher*; denn immer nehmt ihr doch eine *Ursache* an, die, außer euch *wirklich*, diese *Empfindung* in euch *bewirkt*. Gesetzt aber wir räumen euch die *Einwirkung von außen* ein, was haben denn *Farben, Gerüche usw.* oder die *Ursachen dieser Empfindungen* außer euch mit eurem *Geiste* *gemein*? Ihr untersucht wohl sehr *scharfsinnig*, wie das *Licht*, von den *Körpern* *zurückgestrahlt*, auf eure *Sehnerven* *wirkt*, auch

wohl, wie das verkehrte Bild auf der Netzhaut in eurer Seele doch nicht verkehrt, sondern gerade erscheint. Aber was ist denn dasjenige in euch, was dieses Bild auf der Netzhaut selbst wieder sieht und untersucht, wie es wohl in die Seele gekommen sein möge? Offenbar etwas, das insofern vom äußern Eindruck völlig unabhängig ist, und dem doch dieser Eindruck nicht unbekannt ist. Wie kam also der Eindruck bis in *diese* Gegend eurer Seele, in der ihr euch völlig frei und von Eindrücken unabhängig fühlt? Mögt ihr doch zwischen die Affektion eurer Nerven, eures Gehirns usw. und die Vorstellung eines äußern Dinges noch so viele Zwischenglieder einschieben, ihr täuscht nur euch selbst; denn der Übergang vom Körper zur Seele kann nach euern eigenen Vorstellungen nicht kontinuierlich, sondern nur durch einen Sprung geschehen, den ihr doch vermeiden zu wollen vorgebt.

Ferner, eine Masse wirkt auf die andere vermöge ihrer bloßen Bewegung (durch Undurchdringlichkeit), dies heißt ihr Stoß oder *mechanische* Bewegung.

Oder eine Materie wirkt auf die andere ohne Bedingung einer zuvor erhaltenen Bewegung, so daß Bewegung aus Ruhe hervorgeht<sup>19</sup>: durch Anziehung, und dies heißt ihr *Schwere*.

Ihr denkt euch die Materie als *träg*, d.h. als etwas, das sich nicht selbsttätig bewegt, sondern nur durch äußere Ursache bewegt werden kann.

Ferner, die Schwere, welche ihr den Körpern zuschreibt, setzt ihr als spezifisches Gewicht der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf das Volumen) gleich<sup>20</sup>.

Nun findet ihr aber, daß ein Körper dem andern Bewegung mitteilen kann, ohne doch selbst bewegt zu sein, d.h. *ohne* durch *Stoß* auf ihn zu wirken.

Ihr bemerkt ferner, daß zwei Körper sich wechselseitig anziehen können schlechterdings unabhängig vom Verhältnis ihrer Masse, d.h. *unabhängig* von den Gesetzen der *Schwere*.

Ihr nehmt also an, der Grund dieser Anziehung könne weder in der Schwere, noch auf der Oberfläche des auf solche Art bewegten Körpers gesucht werden, der Grund müsse ein innerer sein und von der *Qualität* des Körpers abhängen. Allein ihr habt noch nie erklärt, was ihr unter dem *Innern* eines Körpers versteht. Ferner, es ist erwiesen, daß Qualität bloß in bezug auf eure Empfindung gilt. Hier aber ist nicht von eurer Empfindung, sondern von einem objektiven Faktum die Rede, das außer euch vorgeht, das ihr mit euern Sinnen auffaßt und das euer Verstand in verständliche Begriffe übersetzen will. Gesetzt nun wir räumen ein, Qualität sei etwas, das nicht bloß in eurer Empfindung, sondern im Körper außer euch einen Grund hat, was heißen denn nun die Worte: ein Körper zieht den andern an vermöge seiner Qualitäten?

Denn was an dieser Anziehung *real* ist, d.h. was ihr abzuschauen vermögt, ist bloß - die Bewegung des Körpers. Bewegung ist aber eine rein mathematische Größe, und kann rein phoronomisch bestimmt werden. Wie hängt denn nun diese äußere Bewegung mit einer innern Qualität zusammen? Ihr entlehnt bildliche Ausdrücke, die von lebendigen Wesen hergenommen sind, z.B. Verwandtschaft. Aber ihr würdet sehr verlegen sein, dieses Bild in einen verständlichen Begriff zu verwandeln. Ferner, ihr häuft Grundstoffe auf Grundstoffe: diese aber sind nichts anders, als ebensoviele Asyle eurer Unwissenheit. Denn was denkt ihr euch unter ihnen? Nicht die Materie selbst, z.B. die Kohle, sondern etwas, das in dieser Materie noch enthalten, gleichsam verborgen ist, und ihr erst diese Qualitäten mitteilt. Aber wo im Körper ist denn dieser Grundstoff? Hat ihn je einer durch Teilung oder Scheidung gefunden? Nicht einen dieser Stoffe konntet ihr bis jetzt sinnlich darstellen. Gesetzt aber, wir räumen ihre Existenz ein, was ist damit gewonnen? Ist etwa dadurch die Qualität der Materie erklärt? Ich schließe so: Entweder kommt den Grundstoffen selbst die Qualität zu, die sie den Körpern mitteilen, oder nicht. Im erstern Falle habt ihr nichts erklärt, denn eben das war die Frage, wie Qualitäten entstehen? Im andern Falle ist wiederum nichts erklärt, denn wie ein Körper (mechanisch) auf den andern stoßen und so

ihm Bewegung mitteilen könne, verstehe ich; wie aber ein von Qualitäten völlig entblößter Körper einem andern Qualität mitteilen könne, dies versteht niemand, und niemand wird es verständlich machen. Denn überhaupt ist Qualität etwas, wovon ihr bis jetzt keinen objektiven Begriff zu geben imstande waret, und wovon ihr doch (in der Chemie wenigstens) objektiven Gebrauch macht.

Dies sind die Elemente unsers empirischen Wissens. Denn, wenn wir einmal Materie und mit ihr Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, ferner eine unendliche Mannigfaltigkeit von Materien, die sich alle durch Qualitäten voneinander unterscheiden, voraussetzen dürfen, so haben wir, nach Anleitung der Kategorientafel,

1. *quantitative* Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: *Schwere*;

2. *qualitative* Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist - *chemische* Bewegung;

3. *relative* Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von außen (durch Stoß) mitgeteilt wird - *mechanische* Bewegung.

Diese drei möglichen Bewegungen sind es, aus welchen die Naturlehre ihr ganzes System entstehen und werden läßt.

Der Teil der Physik, welcher sich mit der *ersten*

beschäftigt, heißt *Statik*. Der, welcher sich mit der *dritten* beschäftigt, heißt *Mechanik*. Dies ist der Hauptteil der Physik; denn im Grunde ist die ganze Physik nichts als angewandte Mechanik<sup>21</sup>. Derjenige Teil, welcher sich mit der *zweiten* Art von Bewegung beschäftigt, dient in der Physik nur hilfsweise: die *Chemie* nämlich, deren Gegenstand es eigentlich ist, die spezifische Verschiedenheit der Materie abzuleiten, ist die Wissenschaft, welche erst der Mechanik (einer an sich ganz formalen Wissenschaft) Inhalt und mannigfaltige Anwendung verschafft. Es ist nämlich sehr geringe Mühe, aus den Prinzipien der Chemie die Hauptgegenstände, welche die Physik (ihren mechanischen und dynamischen Bewegungen nach)<sup>22</sup> untersucht, abzuleiten, z.B. daß chemische Anziehung zwischen den Körpern stattfindet, kann man sagen, muß es eine Materie geben, die sie ausdehnt, der Trägheit entgegenwirkt - Licht und Wärme; ferner Stoffe, die sich wechselseitig anziehen, und, damit die größte Einfachheit möglich sei, *Einen* Grundstoff, den alle übrigen anziehen. Und da die Natur selbst zu ihrer Fortdauer viele chemische Prozesse nötig hat, so müssen diese Bedingungen der chemischen Prozesse überall gegenwärtig sein, daher die Lebensluft, als Produkt aus Licht und jenem Grundstoff. Und weil diese Luft die Gewalt des Feuers allzusehr beförderte, die Kraft unserer Organe zu sehr erschöpfte, eine

Mischung aus ihr und einer andern ihr gerade entgegengesetzten Luftart - atmosphärische Luft usw.

Dies ist ungefähr der Weg, auf welchem die Naturlehre zur Vollständigkeit gelangt. Allein uns ist es jetzt nicht darum zu tun, wie wir ein solches System, wenn es einmal existiert, darstellen, sondern *darum*, wie überhaupt ein solches System existieren könne. Die Frage ist nicht, ob und wie jener Zusammenhang der Erscheinungen und die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, *außer uns*, sondern wie sie *für uns* wirklich geworden, wie jenes System und jener Zusammenhang der Erscheinungen den Weg zu unserm Geiste gefunden, und wie sie in unserer Vorstellung die Notwendigkeit erlangt haben, mit welcher sie zu denken wir schlechthin genötigt sind? Denn als unleugbare Tatsache wird vorausgesetzt, daß die Vorstellung einer Sukzession von Ursachen und Wirkungen außer uns unserm Geiste so notwendig ist, als ob sie zu seinem Sein und Wesen selbst gehörte. Diese Notwendigkeit zu erklären, ist ein [das] Hauptproblem aller Philosophie. Die Frage ist nicht, ob dieses Problem überhaupt existieren solle, sondern wie dasselbe, wenn es einmal existiert, gelöst werden müsse.

Vorerst, was heißt es: wir müssen uns eine Sukzession der Erscheinungen denken, die schlechthin *notwendig* ist? Offenbar so viel: diese Erscheinungen



können nur in dieser *bestimmten Sukzession* aufeinander folgen, und umgekehrt, nur an diesen *bestimmten* Erscheinungen kann diese Sukzession fortlaufen.

Denn daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung aufeinander folgen, daß z.B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt usw., davon suchen wir den Grund nicht *in uns*, es kommt nicht *auf uns* an, wie wir die Vorstellungen aufeinander folgen lassen; der Grund muß also in *den Dingen* liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sei eine Aufeinanderfolge der *Dinge selbst*, nicht bloß unserer Vorstellungen von ihnen, nur insofern die Erscheinungen *selbst* so und nicht anders aufeinander folgen, seien *wir* genötigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen, nur weil und insofern diese Sukzession *objektiv*-notwendig sei, sei sie auch *subjektiv*-notwendig.

Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Sukzession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden; die Sukzession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Sukzession werden und entstehen; beide also, Sukzession und Erscheinung, sind in einem Wechselverhältnis, beide sind in bezug aufeinander wechselseitig notwendig.

Man darf nur die gemeinsten Urteile, welche wir über den Zusammenhang der Erscheinungen alle

Augenblicke fällen, analysieren, um zu finden, daß in ihnen jene Voraussetzungen enthalten sind.

Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Sukzession, noch umgekehrt die Sukzession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

*Entweder*, Sukzession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt *außer* uns.

*Oder*, Sukzession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt *in* uns.

Nur in diesen beiden Fällen ist die Sukzession, die wir uns vorstellen, eine wirkliche Sukzession der Dinge, nicht bloß eine ideale Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen.

Die erste Behauptung ist die des gemeinen Menschenverstandes, selbst von Philosophen Reid, Beatti und A. Humes Skeptizismus förmlich entgegengesetzt. In diesem System folgen die Dinge an sich aufeinander, wir haben dabei nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt. Nun wollen wir aber nicht wissen, wie die Sukzession außer uns möglich sei, sondern wie diese bestimmte Sukzession, da sie ganz unabhängig von uns erfolgt, doch *als* solche und insofern mit absoluter Notwendigkeit von uns vorgestellt werde. Auf diese Frage nimmt nun jenes System gar keine Rücksicht. Es ist

daher keiner philosophischen Kritik fähig; es hat mit der Philosophie nicht einen Punkt gemein, von wo aus man es untersuchen, prüfen oder bestreiten könnte, denn es weiß nicht einmal um die Frage, welche aufzulösen eigentlich das Geschäft der Philosophie ist.

Man müßte jenes System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der Tat noch in keines Menschen Kopf existiert; denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Sukzession, die, *unabhängig* von mir, *außer mir* stattfinden soll. Wie eine Sukzession (der Vorstellungen) *in mir* statfinde, verstehe ich; eine Sukzession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, er-

folgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Sukzession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen außer ihm keine Sukzession sein: sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Sukzession auch

unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Sukzession geben, was sich widerspricht.

Deswegen haben bis jetzt alle Philosophen einmütig behauptet, Sukzession sei etwas, was unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes gar nicht könne gedacht werden. Nun haben wir aber festgesetzt, wenn die Vorstellung einer Sukzession notwendig sei, so müsse sie zugleich mit den Dingen und umgekehrt entstehen; die Sukzession müsse ohne die Dinge so wenig, als die Dinge ohne die Sukzession möglich sein. Ist also Sukzession etwas, was nur in unsern Vorstellungen möglich ist, so hat man nur zwischen zwei Fällen die Wahl.

*Entweder*, man bleibt dabei, die Dinge existieren außer uns, unabhängig von unsern Vorstellungen. Man erklärt also eben dadurch die objektive Notwendigkeit, mit der wir uns eine bestimmte Sukzession der *Dinge* vorstellen, für bloße Täuschung, indem man leugnet, daß die Sukzession in den Dingen selbst stattfinde.

*Oder*, man entschließt sich zu der Behauptung, daß auch die Erscheinungen selbst zugleich mit der Sukzession nur in unsern Vorstellungen werden und entstehen, und daß nur insofern die Ordnung, in der sie aufeinander folgen, eine wahrhaft objektive Ordnung

sei.

Die erste Behauptung nun führt offenbar auf das abenteuerlichste System, das je existiert hat, und das auch erst in unseren Zeiten von einigen wenigen, ohne daß sie es selbst wußten, behauptet wurde. - *Hier* ist nun der Ort, den Grundsatz, daß Dinge von außen auf uns einwirken, völlig zu vernichten. Denn man frage einmal, was denn die Dinge außer uns, unabhängig von diesen Vorstellungen, seien? - Vorerst müssen wir sie von allem entkleiden, was nur zu den Eigentümlichkeiten unseres Vorstellungsvermögens gehört. Dahin gehört nicht nur Sukzession, sondern auch aller Begriff von Ursache und Wirkung, und, wenn man konsequent sein will, auch alle Vorstellung von Raum und Ausdehnung, die beide ohne Zeit, aus der wir die Dinge an sich hinweggenommen haben, gar nicht vorstellbar sind. Nichtsdestoweniger müssen diese Dinge an sich, obgleich unserem Anschauungsvermögen gänzlich unzugänglich, doch - man weiß nicht wie und wo? - wahrscheinlich in den *Zwischenwelten* Epikurs - wirklich vorhanden sein; und diese Dinge müssen auf mich *wirken*, meine Vorstellungen veranlassen. Zwar hat man sich noch nie darauf eingelassen, welche Vorstellung man sich eigentlich von solchen Dingen mache. Daß man sagt: sie sind nicht vorstellbar, ist ein Ausweg, der bald abgeschnitten ist. Indem man davon redet, muß man eine Vorstellung

davon haben, oder man redet, wie man nicht reden soll. Auch vom Nichts hat man eine Vorstellung, man denkt es sich wenigstens als das absolut Leere, als etwas rein Formales usw. Man könnte denken, die Vorstellung vom Dinge an sich wäre eine ähnliche Vorstellung. Allein die Vorstellung vom Nichts kann man sich doch noch durch das Schema des leeren Raumes versinnlichen. Die Dinge an sich aber werden ausdrücklich aus Zeit und Raum hinweggenommen, denn diese gehören ja nur zur eigentümlichen Vorstellungsart endlicher Wesen. Also bleibt nichts übrig als eine Vorstellung, die zwischen Etwas und Nichts in der Mitte schwebt, d.h. die nicht einmal das Verdienst hat, absolut Nichts zu sein. Es ist in der Tat kaum glaublich, daß solch eine widersinnige Zusammensetzung von Dingen, die, aller sinnlichen Bestimmungen beraubt, dennoch als sinnliche Dinge wirken sollen, je in eines Menschen Kopf gekommen sei<sup>23</sup>. - In der Tat, wenn man vorher alles aufgehoben hat, was zu den Vorstellungen einer objektiven Welt gehört, was bleibt mir noch übrig, das ich verstehe? Offenbar nur ich *selbst*. Also müßten aus *mir* selbst alle Vorstellungen einer äußeren Welt sich entwickeln. Denn wenn Sukzession, Ursache, Wirkung usw. erst in meiner Vorstellung zu den Dingen hinzukommen, so begreift man ebensowenig, was jene Begriffe ohne die Dinge, als was die Dinge ohne jene Begriffe sein

können. Daher die abenteuerliche Erklärung, die dieses System vom Ursprung der Vorstellung zu geben genötigt ist. Den Dingen an sich stellt es gegenüber ein Gemüt, und dieses Gemüt enthält in sich gewisse Formen a priori, die vor den Dingen an sich nur den Vorzug haben, daß man sie wenigstens als etwas absolut Leeres vorstellen kann. In diese Formen werden die Dinge gefaßt, indem wir sie vorstellen. Dadurch erhalten die formlosen Gegenstände Gestalt, die leeren Formen Inhalt. Wie es zugehe, daß Dinge überhaupt vorgestellt werden, darüber ist tiefes Still-schweigen. Genug, wir stellen Dinge außer uns vor, tragen aber erst in der Vorstellung auf sie über Raum und Zeit, ferner die Begriffe von Substanz und Akzidens, Ursache und Wirkung usw.; so entsteht Sukzession unserer Vorstellungen in uns, und zwar eine notwendige Sukzession, und diese selbstgemachte, mit Bewußtsein erst hervorgebrachte Sukzession heißt man den Naturlauf.

Dieses System bedarf keiner Widerlegung. Es darstellen, heißt es von Grund aus umstürzen. Wirklich darüber erhaben, mit ihm gar nicht vergleichbar ist der *Humische* Skeptizismus. Hume läßt (seinen Prinzipien getreu) völlig unentschieden, ob unseren Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen oder nicht. Auf jeden Fall aber muß er annehmen, daß die *Sukzession* der Erscheinungen nur in unseren

Vorstellungen stattfinden; - daß wir aber gerade diese *bestimmte* Sukzession als *notwendig* denken, erklärt er für bloße Täuschung. Allein, was man von Hume mit Recht fordern kann, ist, daß er wenigstens den Ursprung dieser *Täuschung* erkläre. Denn daß wir uns wirklich eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen als notwendig denken - daß darauf alle unsere empirischen Wissenschaften, Naturlehre und Geschichte (in der er selbst ein so großer Meister war), beruhen, kann er nicht ableugnen. Woher aber diese Täuschung selbst? - Hume antwortet: »aus Gewohnheit; *weil die Erscheinungen bisher in dieser Ordnung aufeinander folgten*, hat sich die Einbildungskraft gewöhnt, dieselbe Ordnung auch aufs Künftige zu erwarten, und diese Erwartung ist uns endlich, wie jede lange Gewohnheit, zur *anderen Natur* geworden«. - Allein diese Erklärung geht im Zirkel. Denn eben das sollte ja erklärt werden, *warum die Dinge* (was Hume nicht leugnet) *bisher in dieser Ordnung aufeinander gefolgt sind*. War diese Aufeinanderfolge etwa in den Dingen außer uns? Aber außer unseren Vorstellungen ist keine Sukzession. Oder war es bloße Sukzession unserer Vorstellungen, so muß sich auch ein Grund der Beständigkeit dieser Sukzession angeben lassen. Was unabhängig von mir da ist, vermag ich nicht zu erklären; was aber nur *in mir* vorgeht, davon muß sich auch der Grund in mir



finden lassen. Hume kann sagen: Es ist so, und dies genügt mir. Allein dies heißt nicht philosophieren. Ich sage nicht, daß ein *Hume* philosophieren *solle*, aber wenn man einmal philosophieren zu wollen *vorgibt*, so kann man die Frage warum nicht mehr abweisen.

Also bleibt nichts mehr übrig als der Versuch, aus der *Natur* unseres, und insofern des endlichen Geistes überhaupt, die Notwendigkeit einer Sukzession seiner Vorstellungen abzuleiten und, damit diese Sukzession wahrhaft *objektiv* sei, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen zu lassen.

Unter allen bisherigen Systemen nun kenne ich nur die beiden - das Spinozische und Leibnizische - welche diesen Versuch nicht nur unternahmen, sondern deren ganze Philosophie nichts anders als dieser Versuch ist. Weil nun jetzt noch über das Verhältnis dieser beiden Systeme - ob sie sich widersprechen, oder wie sie zusammenhängen - viel Zweifels und Redens ist, so scheint es nützlich, einiges darüber zum voraus beizubringen.

*Spinoza*, wie es scheint, sehr frühzeitig bekümmert über den Zusammenhang unserer Ideen mit den Dingen außer uns, konnte die Trennung nicht ertragen, die man zwischen beiden gestiftet hatte. Er sah ein, daß in unserer Natur Ideales und Reales (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind. Daß wir

Vorstellungen von Dingen außer uns haben, daß unsere Vorstellungen selbst über diese *hinaus* reichen, konnte er sich nur aus unserer *idealen Natur* erklären; daß aber diesen Vorstellungen wirkliche *Dinge* entsprechen, mußte er sich aus den *Affektionen* und *Bestimmungen* des Idealen in uns erklären. Des Realen also konnten wir uns nicht bewußt werden, als im Gegensatz gegen das Ideale, sowie des Idealen nur im Gegensatz gegen das Reale. Mithin konnte zwischen den wirklichen Dingen und unseren Vorstellungen von ihnen keine Trennung stattfinden. Begriffe und Dinge, Gedanke und Ausdehnung waren ihm daher eins und dasselbe, beides nur Modifikationen einer und derselben idealen Natur.

Anstatt aber in die Tiefen seines Selbstbewußtseins hinabzusteigen und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns - der idealen und realen - zuzusehen, überflog er sich selbst; anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig auseinander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns. In diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich - man wußte nicht woher - Affektionen und Modifikationen, und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang gab, so war ihm ein

Anfang des *Werdens* so unbegreiflich, als ein Anfang des *Seins*. Daß aber diese endlose Sukzession von mir vorgestellt wird, und mit *Notwendigkeit* vorgestellt wird, folgte daraus, daß die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich eins und dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des Unendlichen oder vielmehr selbst nur eine stete Sukzession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Sukzession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen.

Denn überhaupt ist sein System, sowie es aus seiner Hand kam, das unverständlichste, das je existiert hat. Man muß dieses System in sich selbst aufgenommen, sich selbst an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht *außer uns*, sondern *in uns* - nicht *entstehen*, sondern - ursprünglich zugleich und ungetrennt *da sind*, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unser ganzes geistiges Dasein beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Wie in einem Absoluten außer mir Affektionen und Bestimmungen sind und sein können, verstehe ich nicht. Daß aber in mir auch nichts *Unendliches* sein könnte, ohne daß zugleich ein *Endliches* sei, verstehe ich. Denn *in mir* ist jene notwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des

absolut Tätigen und absolut Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein Zutun, da, und eben darin besteht *meine Natur*<sup>24</sup>.

Diesen Weg ging Leibniz, und hier ist der Punkt, wo er von Spinoza sich scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibnizen zu verstehen, ohne auf diesen Punkt sich gestellt zu haben. *Jacobi* hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der *Individualität* ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und das Negative, das Tätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns *Bestimmungen* sein können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Übergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches *ursprünglich* vereinigt sind, und diese *ursprüngliche* Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibniz ging also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal - gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur - durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes wirklich gemacht.

Daß die Vorstellungen in uns aufeinander *folgen*,

ist notwendige Folge unserer Endlichkeit; daß aber diese Reihe *endlos* ist, beweist, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind.

Daß diese Sukzession *notwendig* ist, folgt in Leibnizens Philosophie daraus, daß die Dinge zugleich mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem inneren Prinzip in uns, wie in einer eigenen Welt entstehen. Was Leibniz allein für ursprünglich-real und *an sich* wirklich hielt, waren *vorstellende Wesen*; denn in diesen allein war jene *Vereinigung* ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich *entwickelt* und *hervorgeht*. Denn alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität, und ein Negatives, das ihm Grenze gibt. Diese Vereinigung positiver und negativer Tätigkeit aber ist nirgends als in der Natur eines Individuums *ursprünglich*. Äußere Dinge *waren* nicht wirklich *an sich selbst*, sondern nur wirklich - *geworden* durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen; dasjenige aber, aus dessen Natur erst: alles Dasein *hervorgeht*, d.h. das vorstellende Wesen allein mußte etwas sein, das in sich selbst Quell und Ursprung seines Daseins trägt.

Entspringt nun die ganze Sukzession der Vorstellungen aus der *Natur* des endlichen Geistes, so muß

sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen. Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinungen der Welt in derselben notwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Übereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilierte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Denn dieses Wort sagt nur, *daß* eine solche Übereinstimmung stattfinde, aber nicht wie und warum. Es liegt aber in Leibnizens System selbst, daß aus dem *Wesen* endlicher Naturen überhaupt jene Übereinstimmung folge. Denn wäre dies nicht, so hörte der Geist auf, absoluter *Selbstgrund* seines Wissens und Erkennens zu sein. Er müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch *außer sich* suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns *zufällig* und die Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit aber schweiften wir unvermeidlich über die Grenze, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand erst uns so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und eine solche Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genötigt sind, so ist, abgerechnet, daß diese Hypothese uns völlig unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu

entreißen oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen; selbst, daß Wesen unserer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seien, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilierten Harmonie also kann Leibniz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne *entstanden* sein, d.h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung gar nicht anwenden. Er ist: also absoluter Selbstgrund seines Sein und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch *das, was er ist*, d.h. ein Wesen, zu dessen *Natur* auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie also ist nichts anderes, als eine *Naturlehre unseres Geistes*. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Sein*, sondern in seinem *Werden*. Die Philosophie wird *genetisch*, d.h. sie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes, und jetzt erst, nachdem die große Synthesis vollendet ist, kehrt unser Wissen zur Analysis (zum *Forschen* und *Versuchen*) zurück. Aber noch ist dieses System nicht da; viele verzagte Geister

verzweifeln zum voraus, denn sie reden von einem System *unserer Natur* (deren Größe sie nicht kennen) nicht anders, als ob von einem Lehrgebäude<sup>25</sup> unserer *Begriffe* die Rede wäre.

Der Dogmatiker, der alles als ursprünglich außer uns *vorhanden* (nicht als *aus* uns *werdend* und *entspringend*) voraussetzt, muß sich doch wenigstens *dazu* anheischig machen, das was *außer* uns ist auch aus *äußeren* Ursachen zu erklären. Dies gelingt ihm, solange er sich innerhalb des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung befindet, unerachtet er nie begreiflich machen kann, wie dieser Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen *selbst* entstanden ist. Sobald er sich über die einzelne Erscheinung erhebt, ist seine ganze Philosophie zu Ende; die Grenzen des Mechanismus sind auch die Grenzen seines Systems.

Nun ist aber Mechanismus allein bei weitem nicht das, was die Natur ausmacht. Denn sobald wir ins Gebiet der *organischen Natur* übertreten, hört für uns alle mechanische Verknüpfung von Ursache und Wirkung auf. Jedes organische Produkt besteht *für sich selbst*, sein Dasein ist von keinem anderen Dasein abhängig. Nun ist aber die Ursache nie *dieselbe* mit der Wirkung, nur zwischen ganz *verschiedenen* Dingen ist ein Verhältnis von Ursache und Wirkung möglich. Die Organisation aber produziert *sich selbst*, entspringt *aus sich selbst*; jede einzelne Pflanze ist nur



Produkt eines Individuums *ihrer Art*, und so produziert und reproduziert jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur *ihre Gattung*. Also schreitet keine Organisation *fort*, sondern kehrt ins Unendliche fort immer in sich *selbst* zurück. Eine Organisation als solche demnach ist weder *Ursache* noch *Wirkung* eines Dinges außer ihr, also nichts, was in den Zusammenhang des Mechanismus eingreift. Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseins in *sich selbst*, denn es ist von sich selbst Ursache und Wirkung. Kein einzelner Teil konnte *entstehen*, als in diesem Ganzen, und dieses Ganze selbst besteht nur in der *Wechselwirkung* der Teile. In jedem anderen Objekt sind die Teile *willkürlich*, sie sind nur da, insofern ich *teile*. Im organisierten Wesen allein sind sie *real*, sie sind da ohne mein Zutun, weil zwischen ihnen und dem Ganzen ein *objektives* Verhältnis ist. Also liegt jeder Organisation ein *Begriff* zugrunde, denn wo notwendige Beziehung des Ganzen auf Teile und der Teile auf ein Ganzes ist, ist *Begriff*. Aber dieser Begriff wohnt *in ihr selbst*, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie *organisiert sich selbst*, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff *außer* ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist. Nicht ihre Form allein, sondern ihr *Dasein* ist zweckmäßig. Sie konnte sich nicht organisieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Pflanze nährt sich und dauert fort durch

Assimilation äußerer Stoffe, aber sie kann sich nichts assimilieren, ohne schon organisiert zu sein. Die Fortdauer des belebten Körpers ist an die Respiration gebunden. Die Lebensluft, die er einatmet, wird durch seine Organe zerlegt, um als elektrisches Fluidum die Nerven zu durchströmen. Aber um diesen Prozeß möglich zu machen, mußte selbst schon Organisation da sein, die doch hinwiederum ohne diesen Prozeß nicht fort dauert. Daher nur aus Organisation Organisation sich bildet. Im organischen Produkt ist eben deswegen Form und Materie unzertrennlich; diese bestimmte Materie konnte nur zugleich mit dieser bestimmten Form, und umgekehrt, werden und entstehen. Jede Organisation ist also ein *Ganzes*; ihre *Einheit* liegt *in ihr* selbst, es hängt nicht von unserer Willkür ab, sie als Eines oder als Vieles zu denken. Ursache und Wirkung ist etwas Vorübergehendes, Vorüberschwindendes, bloße *Erscheinung* (im gewöhnlichen Sinne des Wortes). Die Organisation aber ist nicht bloße Erscheinung, sondern *selbst* Objekt, und zwar ein durch sich selbst bestehendes, in sich selbst ganzes, unteilbares Objekt, und weil in ihm die Form von der Materie unzertrennlich ist, so läßt sich der *Ursprung* einer Organisation, als solcher, mechanisch ebensowenig erklären, als der Ursprung der Materie selbst.

Soll also die Zweckmäßigkeit der organischen

Produkte erklärt werden, so sieht sich der Dogmatiker völlig von seinem Systeme verlassen. Hier hilft es nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen wie uns beliebt. Denn *hier* wenigstens ist beides nicht in unserer Vorstellung, sondern im *Objekt* selbst ursprünglich und notwendig vereinigt. Auf *dieses* Feld, wünschte ich, wagte sich mit uns einer von denen, die ein Spiel mit Begriffen für Philosophie und Hirngespinnste von Dingen für wirkliche Dinge halten.

Vorerst müßt ihr zugeben, daß hier von einer *Einheit* die Rede ist, die sich schlechterdings nicht aus der *Materie*, als solcher, *erklären* läßt. Denn es ist eine Einheit des *Begriffs*; diese Einheit ist nur da in bezug auf ein anschauendes und reflektierendes Wesen. Denn daß in einer Organisation absolute Individualität ist, daß ihre Teile nur durch das Ganze und das Ganze nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Wechselwirkung der Teile möglich ist, ist ein *Urteil*, und kann gar nicht geurteilt werden, als nur von einem Geiste, der Teil und Ganzes, Form und Materie wechselseitig aufeinander bezieht, und nur durch und in dieser Beziehung erst entsteht und wird alle Zweckmäßigkeit und Zusammenstimmung zum Ganzen. Was haben auch diese Teile, die doch nur Materie sind, mit einer *Idee* gemein, die der Materie ursprünglich fremd ist, und zu der sie doch

zusammenstimmen? Hier ist keine Beziehung möglich, als durch ein Drittes, zu dessen Vorstellungen beides, Materie und Begriff, gehört. Ein solches Drittes aber ist nur ein anschauender und reflektierender Geist. Also müßt ihr einräumen, daß Organisation überhaupt nur in bezug auf einen *Geist* vorstellbar ist.

Dies räumen selbst diejenigen ein, welche auch die organischen Produkte durch einen wundervollen Zusammenstoß von Atomen entstehen lassen. Denn indem sie den Ursprung dieser Dinge vom blinden Zufall ableiten, heben sie sofort auch alle Zweckmäßigkeit in ihnen und damit selbst alle Begriffe von Organisation auf. Dies heißt konsequent gedacht. Denn da Zweckmäßigkeit nur vorstellbar ist in bezug auf einen urteilenden Verstand, so muß auch die Frage: wie die organischen Produkte unabhängig *von mir* entstanden, so beantwortet werden, als ob es zwischen ihnen und einem urteilenden Verstande gar keine Beziehung gäbe, d.h. als ob in ihnen überall keine Zweckmäßigkeit wäre.

Das Erste also, was ihr zugebt, ist dieses: Aller Begriff von Zweckmäßigkeit kann nur in einem Verstande entstehen, und nur in bezug auf einen solchen Verstand kann irgend ein Ding zweckmäßig heißen.

Gleichwohl seid ihr nicht minder genötigt, einzuräumen, daß die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte *in ihnen selbst* wohnt, daß sie *objektiv* und *real*, daß

sie also nicht zu euern *willkürlichen*, sondern zu euern *notwendigen* Vorstellungen gehört. Denn ihr könnt gar wohl unterscheiden, was in den Verbindungen eurer Begriffe willkürlich und notwendig ist. So oft ihr Dinge, die durch den Raum getrennt sind, in *Eine* Zahl zusammenfaßt, handelt ihr völlig frei; die Einheit, die ihr ihnen gebt, trägt ihr nur aus euern Gedanken auf sie über, in den *Dingen selbst* liegt kein Grund, der euch nötigte, sie als Eines zu denken. Daß ihr aber jede Pflanze als ein Individuum denkt, in welchem alles zu Einem Zweck zusammenstimmt, davon müßt ihr den Grund in dem *Ding außer euch* suchen; ihr fühlt euch in euerm Urteil gezwungen, ihr müßt also einräumen, daß die Einheit, mit der ihr es denkt, nicht bloß *logisch* (in euern Gedanken), sondern *real* (außer euch wirklich) ist.

Nun verlangt man von euch, ihr sollt die Frage beantworten: wie es zugeht, daß eine Idee, die doch offenbar bloß in euch existieren und bloß in bezug auf euch Realität haben kann, doch von euch selbst als außer euch wirklich angeschaut und vorgestellt werden muß.

Zwar gibt es Philosophen, die für alle diese Fragen *Eine* Universalantwort haben, die sie bei jeder Gelegenheit wiederholen und nicht genug wiederholen können. Was an den Dingen Form ist, sagen sie, tragen wir erst auf die Dinge über. Aber eben das

verlange ich längst zu wissen, wie ihr das könnt, was denn die Dinge sind ohne die Form, die ihr erst auf sie überträgt, oder was die Form ist, ohne die Dinge, auf welche ihr sie überträgt. Ihr müßt aber zugeben, daß *hier* wenigstens die Form von der Materie, der Begriff vom Objekt schlechterdings unzertrennlich ist. Oder wenn es in eurer Willkür steht, die Idee von Zweckmäßigkeit auf Dinge außer euch überzutragen oder nicht, wie kommt es, daß ihr diese Idee nur auf *gewisse* Dinge, nicht auf *alle* überträgt, daß ihr euch ferner bei dieser Vorstellung zweckmäßiger Produkte gar nicht *frei*, sondern schlechthin gezwungen fühlt? Für beides könnt ihr keinen Grund angeben, als den, daß jene zweckmäßige Form ursprünglich und ohne Zutun eurer Willkür gewissen *Dingen* außer euch schlechthin zukomme.

Dies vorausgesetzt gilt auch hier wieder, was oben galt: Form und Materie dieser Dinge konnten nie getrennt sein, beide konnten nur zugleich und wechselseitig durcheinander werden. Der Begriff, der dieser Organisation zugrunde liegt, hat *an sich* keine Realität, und umgekehrt, diese bestimmte Materie ist nicht *als* Materie, sondern nur durch den inwohnenden *Begriff, organisierte Materie*. Dieses bestimmte Objekt also konnte nur zugleich mit diesem Begriff und dieser bestimmte Begriff nur zugleich mit diesem bestimmten Objekt entstehen.

Nach diesem Prinzip müssen sich alle bisherigen Systeme beurteilen lassen.

Um jene Vereinigung von Begriff und Materie zu begreifen, nehmt ihr einen höheren, göttlichen Verstand an, der seine Schöpfungen in Idealen entwarf und diesen Idealen gemäß die Natur hervorbrachte. Allein ein Wesen, in welchem der Begriff der Tat, der Entwurf der Ausführung *vorangeht*, kann nicht *hervorbringen*, kann nur Materie, die schon da ist, formen, bilden, kann der Materie nur von außen das Gepräge des Verstandes und der Zweckmäßigkeit aufdrucken; was er hervorbringt, ist nicht *in sich* selbst, sondern nur in bezug auf den Verstand des Künstlers, nicht *ursprünglich* und *notwendig*, sondern zufälligerweise zweckmäßig. Ist nicht der Verstand ein totes Vermögen und dient er zu etwas anderem, als Wirklichkeit, wenn sie da ist, aufzufassen, zu begreifen, und entlehnt nicht der Verstand anstatt das Wirkliche zu schaffen, vom Wirklichen selbst erst seine eigene Realität, und ist es nicht bloß die Sklaverei dieses Vermögens, seine Fähigkeit, *Umrisse* der Wirklichkeit zu beschreiben, was zwischen ihm und der Wirklichkeit Vermittlung stiftet? Aber hier ist die Frage, wie das *Wirkliche*, und mit ihm erst und ungetrennt von ihm das Ideale (Zweckmäßige) entstehe. Nicht, daß die Naturdinge überhaupt zweckmäßig sind, sowie jedes Werk der Kunst auch zweckmäßig ist,

sondern daß diese Zweckmäßigkeit etwas ist, was ihnen von außen gar nicht mitgeteilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich *durch sich selbst*, dies ist, was wir erklärt wissen wollen.

Ihr nehmt also eure Zuflucht zum *schöpferischen* Vermögen einer Gottheit, aus welchem die wirklichen Dinge zugleich mit ihren Ideen entsprangen und hervorgingen. Ihr sähet ein, daß ihr das Wirkliche zugleich mit dem Zweckmäßigen, das Zweckmäßige zugleich mit dem Wirklichen entstehen lassen müßt, wenn ihr außer euch etwas annehmen wollt, das in sich selbst und durch sich selbst zweckmäßig ist.

Allein laßt uns einen Augenblick annehmen, was ihr behauptet (obgleich ihr selbst außerstande seid, es verständlich zu machen), laßt uns annehmen, es sei durch die Schöpferkraft einer Gottheit das ganze System der Natur und damit die ganze Mannigfaltigkeit zweckmäßiger Produkte außer uns entstanden: sind wir wirklich auch nur um Einen Schritt weiter als vorhin und sehen wir uns nicht wieder auf demselben Punkte, von dem wir gleich anfangs ausgingen? Wie organisierte Produkte außer - und unabhängig von mir wirklich geworden, war ja gar nicht das, was ich zu wissen verlangte; denn wie könnte ich mir davon auch nur einen deutlichen Begriff machen? Die Frage war: wie die *Vorstellung* zweckmäßiger Produkte außer mir *in mich* gekommen, und wie *ich* genötigt



sei, diese Zweckmäßigkeit, *obgleich sie den Dingen nur in bezug auf meinen Verstand zukommt*, doch als *außer mir wirklich* und notwendig zu denken. - Diese Frage habt ihr nicht beantwortet.

Denn sobald ihr die Naturdinge als außer euch wirklich und somit als Werk eines Schöpfers betrachtet, kann in ihnen selbst keine Zweckmäßigkeit wohnen, denn diese gilt ja nur in bezug auf *euer* Verstand. Oder wollt ihr auch im Schöpfer der Dinge Begriffe von Zweck usw. voraussetzen? Allein sobald ihr dies tut, hört er auf, Schöpfer zu sein, er wird bloßer Künstler, er ist höchstens Baumeister der Natur; ihr *zerstört* aber alle Idee von *Natur* von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Sobald ihr also die Idee des Schöpfers *endlich* macht, hört er auf, Schöpfer zu sein; erweitert ihr sie bis zur *Unendlichkeit*, so verlieren sich alle Begriffe von Zweckmäßigkeit und Verstand und es bleibt nur noch die Idee einer absoluten Macht übrig. Von nun an ist alles Endliche bloße Modifikation des Unendlichen. Aber ihr begreift ebensowenig, wie im Unendlichen überhaupt eine Modifikation möglich sei, als ihr begreift, wie diese Modifikationen des Unendlichen, d.h. wie das ganze System endlicher Dinge in eure Vorstellung gekommen, oder, wie die Einheit der Dinge, die im unendlichen Wesen nur

*ontologisch* sein kann, in eurem Verstande *teleologisch* geworden sei.

Ihr könntet zwar versuchen, dies aus der eigentümlichen Natur eines endlichen Geistes zu erklären. Allein wenn ihr das tut, so bedürft ihr des Unendlichen als eines Außer-euch nicht mehr. Ihr könnt von nun an alles nur in euerm Geiste werden und entstehen lassen. Denn wenn ihr auch *außer* und unabhängig von euch Dinge voraussetzt, die *an sich* zweckmäßig sind, so müßt ihr dessenungeachtet noch erklären, wie eure *Vorstellungen* mit diesen äußeren Dingen zusammenstimmen. Ihr müßt zu einer prästabilierten Harmonie eure Zuflucht nehmen, müßt annehmen, daß in den Dingen außer euch selbst ein Geist herrsche, der dem eurigen analog ist. Denn nur in einem Geiste von schöpferischem Vermögen kann Begriff und Wirklichkeit, Ideales und Reales so sich durchdringen und vereinigen, daß zwischen beiden keine Trennung möglich ist. Ich kann nicht anders denken, als daß Leibniz unter der substantiellen Form sich einen den organisierten Wesen *inwohnenden* regierenden *Geist* dachte.

Diese Philosophie also muß annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisierten Materie sei *Leben*; nur ein Leben eingeschränkterer Art. Diese Idee ist so alt und hat sich bis jetzt unter den mannigfaltigsten Formen bis

auf den heutigen Tag so standhaft erhalten - (in den ältesten Zeiten schon ließ man die ganze Welt von einem belebenden Prinzip, Weltseele genannt, durchdrungen werden, und das spätere Zeitalter Leibnizens gab jeder Pflanze ihre Seele) - daß man wohl zum voraus vermuten kann, es müsse irgend ein Grund dieses Naturglaubens im menschlichen Geiste selbst liegen. So ist es auch. Der ganze Zauber, der das Problem vom Ursprung organisierter Körper umgibt, rührt daher, daß in diesen Dingen Notwendigkeit und Zufälligkeit innigst vereinigt sind. *Notwendigkeit*, weil ihr *Dasein* schon, nicht nur (wie beim Kunstwerk) ihre Form, *zweckmäßig* ist; *Zufälligkeit*, weil diese Zweckmäßigkeit doch nur für ein anschauendes und reflektierendes Wesen wirklich ist. Dadurch wurde der menschliche Geist frühzeitig auf die Idee einer *sich selbst* organisierenden Materie geführt und, weil Organisation nur in bezug auf einen Geist vorstellbar ist, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes und der Materie in diesen Dingen. Er sah sich genötigt, den Grund dieser Dinge einerseits in der Natur selbst, andererseits in einem über die Natur erhabenen Prinzip zu suchen; daher geriet er sehr frühzeitig darauf, Geist und Natur als Eines zu denken. Hier trat es zuerst hervor aus seinem heiligen Dunkel jenes idealische Wesen, in welchem er Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung als Eines denkt. Hier

zuerst überfiel den Menschen eine Ahndung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Daher der eigentümliche Schein, der um diese Probleme her ist, ein Schein, den die bloße Reflexionsphilosophie, die nur auf *Trennung* ausgeht, nie zu entwickeln vermag, während die reine Anschauung oder vielmehr die schöpferische Einbildungskraft längst die symbolische Sprache erfand, die man nur auslegen darf, um zu finden, daß die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken.

Kein Wunder, daß jene Sprache, dogmatisch gebraucht<sup>26</sup> bald selbst Sinn und Bedeutung verlor. Solange ich selbst mit der Natur *identisch* bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe; begreife, wie dieses allgemeine Leben der Natur in den mannigfaltigsten Formen, in stufenmäßigen Entwicklungen, in allmählichen Annäherungen zur Freiheit sich offenbaret; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein totes Objekt und ich höre auf, zu begreifen, wie ein *Leben außer* mir möglich sei.

Frage ich den gemeinen Verstand, so glaubt er nur da *Leben* zu sehen, wo *freie Bewegung* ist. Denn die Vermögen tierischer Organe - Sensibilität,

Irritabilität usw. - setzen selbst ein impulsives Prinzip voraus, ohne welches das Tier unfähig wäre, Reizen von außen Reaktion entgegenzusetzen, und nur durch diese freie Zurückwirkung der Organe wird der von außen angebrachte Stimulus Reiz und Eindruck; es herrscht hier die völligste Wechselwirkung: nur durch Reiz von außen wird das Tier zur Hervorbringung von Bewegungen bestimmt, und umgekehrt, nur durch diese Fähigkeit, Bewegungen in sich hervorzu- bringen, wird der äußere Eindruck zum Reiz. (Daher ist weder Irritabilität ohne Sensibilität, noch Sensibilität ohne Irritabilität möglich.)

Allein alle diese Vermögen der Organe rein bloß als solche reichen nicht hin, das *Leben* zu erklären. Denn wir könnten uns gar wohl eine Zusammensetzung von Fibern, Nerven usw. denken, in welcher (wie z.B. in Nerven eines destruierten organischen Körpers durch Elektrizität, Metallreiz usw.) durch Reize von außen freie Bewegungen hervorgebracht würden, ohne daß wir doch diesem zusammengesetzten Ding *Leben* zuschreiben könnten. Man erwidert vielleicht, daß doch die Zusammenstimmung *aller* dieser Bewegungen Leben bewirke; allein dazu gehört ein höheres Prinzip, das wir nicht mehr aus der Materie selbst erklären können, ein Prinzip, das alle einzelnen Bewegungen ordnet, zusammenfaßt und so erst aus einer Mannigfaltigkeit von Bewegungen, die

untereinander übereinstimmen, sich wechselseitig produzieren und reproduzieren, ein Ganzes schafft und hervorbringt. Also begegnen wir hier abermals jener absoluten Vereinigung von Natur und Freiheit in einem und demselben Wesen, die belebte Organisation soll Produkt der *Natur* sein; aber in diesem Naturprodukt soll herrschen ein ordnender, zusammenfassender *Geist*; diese beiden Prinzipien sollen in ihm gar nicht getrennt, sondern innigst vereinigt sein; in der Anschauung sollen sich beide gar nicht unterscheiden lassen, zwischen beiden soll kein *Vor* und kein *Nach*, sondern absolute Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung stattfinden.

Sobald die Philosophie diese innige Verbindung aufhebt, entstehen zwei sich gerade entgegengesetzte Systeme, von denen keines das andere widerlegen kann, weil beide alle Idee von Leben von Grund aus zerstören, die um so weiter vor ihnen entflieht, je näher sie ihr zu kommen glauben.

Ich rede nicht von der sogenannten Philosophie derjenigen, die auch Denken, Vorstellen und Wollen in uns bald aus einem zufälligen Zusammenstoß schon organisierter Körperchen, bald durch eine wirklich künstliche Zusammenfügung von Muskeln, Fasern, Häufchen, Häkchen, welche den Körper zusammenhalten, und flüssigen Materien, die ihn durchströmen, usw. entspringen lassen. Ich behaupte aber, daß

wir ein Leben *außer uns* so wenig als ein Bewußtsein *außer uns* empirisch begreifen, daß weder das eine noch das andere aus physischen Gründen erklärbar, daß es in dieser Rücksicht völlig gleichgültig ist, ob der Körper als ein zufälliges Aggregat organisierter Körperteilchen, oder als eine hydraulische Maschine, oder als eine chemische Werkstätte betrachtet wird. Gesetzt z.B. daß alle Bewegungen einer belebten Materie durch Veränderungen in der Mischung ihrer Nerven, ihrer Fibern oder der Flüssigkeit, die man in ihnen zirkulieren läßt, erklärbar seien, so fragt sich nicht nur, wie jene Veränderungen bewirkt werden, sondern auch, welches Prinzip alle diese Veränderungen harmonisch zusammenfaßt. Oder, wenn endlich ein philosophischer Blick auf die Natur als ein System, das nirgends stille steht, sondern fortschreitet, entdeckt, daß die Natur mit der belebten Materie aus den Grenzen der toten Chemie tritt, also, weil sonst chemische Prozesse im Körper unvermeidlich wären und weil der tote Körper durch wahrhaft chemische Auflösung zerstört wird, im lebenden Körper ein Prinzip sein muß, das ihn den Gesetzen der Chemie entreißt, und wenn nun dieses Prinzip *Lebenskraft* genannt wird, so behaupte ich dagegen, daß Lebenskraft (so geläufig auch dieser Ausdruck sein mag), in diesem Sinn genommen, ein völlig widersprechender Begriff ist. Denn Kraft können wir uns nur als etwas

Endliches denken. Endlich aber ist ihrer *Natur* nach keine Kraft, als insofern sie durch eine entgegengesetzte beschränkt wird. Wo wir daher Kraft denken (wie in der Materie), da müssen wir uns auch eine ihr *entgegengesetzte* Kraft denken. Zwischen entgegengesetzten Kräften aber können wir uns nur ein doppeltes Verhältnis denken. Entweder sie sind im *relativen* Gleichgewicht (im absoluten Gleichgewicht würden sich beide völlig aufheben); dann werden sie als *ruhend* gedacht, wie in der Materie, die deshalb *Trägheit* heißt. Oder man denkt sie in fortwährendem, nie entschiedenem Streit, da eine wechselseitig siegt und unterliegt; dann aber muß wieder ein Drittes da sein, das diesem Streit Fortdauer gibt und in diesem Streit wechselseitig siegender und unterliegender Kräfte das Werk der Natur erhält. Dieses Dritte kann nun nicht selbst wieder eine Kraft sein, denn sonst kämen wir auf die vorige Alternative zurück. Es muß also etwas sein, das höher ist als selbst *Kraft*; *Kraft* aber ist das Letzte, worauf (wie ich erweisen werde) alle unsere physikalischen Erklärungen zurückkommen müssen: also müßte jenes Dritte etwas sein, was ganz außerhalb der Grenzen der empirischen Naturforschung liegt. Nun wird aber außer und über der Natur in der gewöhnlichen Vorstellung nichts Höheres erkannt als der Geist<sup>27</sup>. Allein wollten wir nun die Lebenskraft als geistiges Prinzip begreifen, so heben wir



ebendamit jenen Begriff völlig auf. Denn *Kraft* heißt, was wir wenigstens als *Prinzip* an die Spitze der Naturwissenschaft stellen können und was, obgleich nicht selbst darstellbar, doch seiner *Wirkungsart* nach durch physikalische Gesetze bestimmbar ist. Allein wie ein Geist physisch wirken könne, davon haben wir auch nicht den geringsten Begriff; also kann auch ein geistiges Prinzip nicht *Lebenskraft* heißen, ein Ausdruck, wodurch man immer noch wenigstens die Hoffnung andeutet, jenes Prinzip nach physikalischen Gesetzen wirken zu lassen<sup>28</sup>.

Begeben wir uns aber, wie wir denn dazu genötigt sind, dieses Begriffs (einer Lebenskraft), so sind wir genötigt, nun in ein ganz entgegengesetztes System zu flüchten, in welchem auf einmal wieder Geist und Materie einander gegenüberstehen, unerachtet wir jetzt so wenig begreifen, wie Geist auf Materie, als wir bisher begreifen konnten, wie Materie auf Geist wirke.

*Geist*, als Prinzip des Lebens gedacht, heißt *Seele*. Ich werde nicht wiederholen, was man gegen die Philosophie der Dualisten schon längst eingewandt hat. Man hat sie bis jetzt größtenteils aus Prinzipien bestritten, die so wenig Gehalt hatten als das bestrittene System selbst. Wir fragen nicht, wie eine Verbindung von Seele und Leib überhaupt möglich sei, (eine Frage, zu der man nicht berechtigt ist, weil sie der

Fragende selbst nicht versteht), sondern - was man verstehen kann und beantworten muß, wie nur überhaupt die Vorstellung einer solchen Verbindung *in uns* gekommen sei. Daß ich denke, vorstelle, will, und daß dieses Denken usw. so wenig ein Resultat meines Körpers sein kann, daß vielmehr dieser selbst nur durch jenes Vermögen, zu denken und zu wollen, *mein* Körper wird, weiß ich gar wohl. Ferner, es sei indes verstattet zum Behuf der Spekulation das Prinzip der Bewegung vom Bewegten, Seele vom Körper zu unterscheiden, unerachtet wir, sobald vom Handeln die Rede ist, diese Unterscheidung gänzlich vergessen. Nun ist mit all diesen Voraussetzungen doch so viel offenbar, daß, wenn Leben und Seele, die letztere als etwas vom Körper Verschiedenes, in mir ist, ich von beiden nur durch *unmittelbare* Erfahrung gewiß werden kann. Daß ich *bin* (denke, will, usw.), ist etwas, das ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß. Wie also eine Vorstellung von meinem eigenen Sein und Leben in mich komme, verstehe ich, weil ich, wenn ich nur überhaupt verstehe, dieses verstehen muß. Auch weil ich mir meines eigenen Seins unmittelbar bewußt bin, beruht der Schluß auf eine Seele in mir, wenn auch die Konsequenz falsch sein sollte, wenigstens auf *Einem* unzweifelbaren Vordersatz, *dem*, daß ich *bin, lebe, vorstelle, will*. Aber wie komme ich nun dazu, *Sein, Leben* usw. auf Dinge

*außer mir* überzutragen. Denn sobald dies geschieht, verkehrt sich mein unmittelbares Wissen alsobald in ein *mittelbares*. Nun behaupte ich aber, daß von Sein und Leben nur ein *unmittelbares* Wissen möglich ist und daß, was *ist* und *lebt*, nur insofern ist und lebt, als es vorerst und vor allem andern *für sich selbst* da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird. Gesetzt also es komme in meiner Anschauung vor ein organisiertes Wesen, das sich frei bewegt, so weiß ich gar wohl, daß dieses Wesen *existiert*, daß es *für mich* da ist, nicht aber auch, daß es *für sich selbst* und *an sich* da ist. Denn das Leben kann so wenig außer dem Leben als das Bewußtsein außer dem Bewußtsein vorgestellt werden<sup>29</sup>. Also ist auch eine empirische<sup>30</sup> Überzeugung davon, daß etwas außer mir lebe, schlechterdings unmöglich. Denn, kann der Idealist sagen, daß du dir organisierte, frei sich bewegende Körper vorstellst, kann auch nur zu den notwendigen Eigenheiten deines Vorstellungsvermögens gehören; und die Philosophie selbst, die alles außer mir belebt, läßt doch die Vorstellung dieses Lebens außer mir nicht von *außen* in mich kommen. Wenn aber diese Vorstellung nur *in mir* entsteht, wie kann ich überzeugt werden, daß ihr etwas außer mir entspreche? Auch ist offenbar, daß ich von einem Leben und Selbstsein außer mir nur *praktisch* überzeugt werde. Ich muß praktisch dazu *genötigt* sein, Wesen, die mir

gleich seien, außer mir anzuerkennen. Wäre ich nicht genötigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußeren Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht *mehr* Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen; wüßte ich endlich nicht, daß meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen außer mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der bloßen Spekulation überlassen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit und in jeder Brust Freiheit wohne. - Dies alles wird durch unsere gewöhnlichsten Urteile bestätigt. Nur von Wesen außer mir, die sich mit mir im Leben auf gleichen Fuß setzen, zwischen welchen und mir Empfangen und Geben, Leiden und Tun völlig wechselseitig ist, erkenne ich an, daß sie geistiger Art sind. Dagegen, wenn etwa die neugierige Frage aufgeworfen wird, ob auch den Tieren eine Seele zukomme, ein Mensch von gemeinem Verstande alsobald stutzig wird, weil er mit der Bejahung derselben etwas einzuräumen glaubte, was er nicht unmittelbar wissen kann<sup>31</sup>.

Gehen wir endlich zurück auf den ersten Ursprung des dualistischen Glaubens, daß eine vom Körper verschiedene Seele wenigstens in mir wohne, was ist

denn wohl jenes in *mir*, was selbst wieder urteilt, daß ich aus Körper und Seele bestehe, und was ist dieses *Ich*, das aus Körper und Seele bestehen soll? Hier ist offenbar etwas noch Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht - wie es scheint, ein höheres Prinzip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind.

Endlich, wenn wir auf diesem Dualismus bestehen, so haben wir nun ganz in der Nähe den Gegensatz, von dem wir ausgingen: Geist und Materie. Denn immer noch drückt uns dieselbe Unbegreiflichkeit, wie zwischen Materie und Geist Zusammenhang möglich sei. Man kann sich das Abschneidende dieses Gegensatzes durch Täuschungen aller Art verbergen, kann zwischen Geist und Materie so viel Zwischenmaterien schieben, die immer feiner und feiner werden, aber irgend einmal muß doch ein Punkt kommen, wo Geist und Materie Eins oder wo der große Sprung, den wir so lange vermeiden wollten, unvermeidlich wird, und darin sind alle Theorien sich gleich. Ob ich die Nerven von animalischen Geistern, elektrischen Materien oder Gasarten durchströmen oder davon erfüllt sein, und durch sie Eindrücke zum Sensorium von außen fortpflanzen lasse, oder ob ich die Seele bis in die äußersten (noch dazu problematischen)

Feuchtigkeiten des Hirns (ein Versuch, der wenigstens das Verdienst hat, das *Äußerste* getan zu haben) verfolge, ist in Rücksicht auf die *Sache* völlig gleichgültig. Es ist klar, daß unsere Kritik ihren Kreislauf vollendet hat, nicht aber, daß wir über jenen Gegensatz, von dem wir ausgingen, um das Geringste klüger geworden sind, als wir es anfangs waren. Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit welchen sie angefangen hat.

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber *Mechanismus*, d.h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und *Zweckmäßigkeit*, d.h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beiden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich selbst beschlossenes System ist. Die Reihe von Ursachen und Wirkungen hört völlig auf und es entsteht eine wechselseitige Verknüpfung von *Mittel* und *Zweck*; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne *wirklich* werden.

Diese absolute Zweckmäßigkeit des Ganzen der Natur nun ist eine Idee, die wir nicht willkürlich,

sondern *notwendig* denken. Wir fühlen uns gedrungen, alles einzelne auf eine solche Zweckmäßigkeit des Ganzen zu beziehen; wo wir etwas in der Natur finden, das zwecklos oder gar zweckwidrig zu sein scheint, glauben wir den ganzen Zusammenhang der Dinge zerrissen oder ruhen nicht eher, bis auch die scheinbare Zweckwidrigkeit in anderer Rücksicht zur Zweckmäßigkeit wird. Es ist also eine notwendige Maxime der reflektierenden Vernunft, in der Natur überall Verbindung nach Zweck und Mittel vorauszusetzen. Und ob wir gleich diese Maxime nicht in ein konstitutives Gesetz verwandeln, befolgen wir sie doch so standhaft und so unbefangen, daß wir offenbar voraussetzen, die Natur werde unserm Bestreben, absolute Zweckmäßigkeit in ihr zu entdecken, freiwillig gleichsam entgegenkommen. Ebenso gehen wir mit vollem Zutrauen auf die Übereinstimmung der Natur mit den Maximen unserer reflektierenden Vernunft von speziellen, untergeordneten Gesetzen zu allgemeinen, höheren Gesetzen fort; und von Erscheinungen sogar, die noch in der Reihe unserer Kenntnisse isoliert da stehen, hören wir doch nicht auf, *a priori* vorauszusetzen, daß auch *sie* noch durch irgend ein gemeinschaftliches Prinzip unter sich zusammenhängen. Und nur da glauben wir an eine Natur außer uns, wo wir Mannigfaltigkeit der Wirkungen und Einheit der Mittel erblicken<sup>32</sup>.

Was ist denn nun jenes geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft, oder jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unserm Geiste oder unser Geist zur Natur spricht? Wir schenken euch zum voraus alle eure Erklärungen, wie eine solche zweckmäßige Natur *außer uns* wirklich geworden. Denn diese Zweckmäßigkeit daraus erklären, daß ein göttlicher Verstand ihr Urheber sei, heißt nicht philosophieren, sondern fromme Betrachtungen anstellen. Ihr habt uns damit so gut wie nichts erklärt; denn wir verlangen zu wissen, nicht, wie eine solche Natur außer uns entstanden, sondern, wie auch nur die *Idee* einer solchen Natur *in uns* gekommen sei; nicht etwa mir, wie wir sie willkürlich erzeugt haben, sondern wie und warum sie ursprünglich und *notwendig* allem, was unser Geschlecht über Natur von jeher gedacht hat, zugrunde liegt. Denn die Existenz einer solchen Natur *außer mir* erklärt noch lange nicht die Existenz einer solchen Natur *in mir*: denn wenn ihr annehmt, daß zwischen beiden eine vorherbestimmte Harmonie stattfindet, so ist ja ebendas der Gegenstand unserer Frage. Oder wenn ihr behauptet, daß wir eine solche Idee auf die Natur nur *übertragen*, so ist nie eine Ahndung von dem, was uns Natur ist und sein soll, in eure Seele gekommen. Denn wir wollen, nicht daß die Natur mit den Gesetzen unsers Geistes *zufällig* (etwa durch Vermittelung eines *Dritten*)



zusammentreffe, sondern daß *sie selbst* notwendig und ursprünglich die Gesetze unsers Geistes nicht nur *ausdrücke*, sondern *selbst realisiere*, und daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut.

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. *Hier* also, in der absoluten Identität des Geistes *in* uns und der Natur *außer* uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur; gelingt es uns, diese zu erreichen, so können wir auch gewiß sein, jenem Problem Genüge getan zu haben.

\* \* \*

Dies sind die Hauptprobleme, welche aufzulösen der Zweck dieser Schrift sein soll.

Aber diese Schrift beginnt nicht *von oben* (mit Aufstellung der Prinzipien), sondern *von unten* (mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme).

Erst wenn ich beim Ziel, das ich mir vorgesetzt habe, angekommen bin, wird man mir verstatten, die durchlaufene Bahn rückwärts zu wiederholen.

## *Zusatz zur Einleitung*

Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als notwendigen und integranten Theils der ersteren

Gegen den empirischen Realismus, welcher vor Kant zum allgemeinen Denksystem geworden und selbst in der Philosophie herrschend war, konnte, der Notwendigkeit zufolge, daß jedes Einseitige unmittelbar ein andres ihm entgegengesetztes Einseitiges hervorruft, zunächst nur ein eben so empirischer Idealismus aufstehen und geltend gemacht werden. So ausgebildet in seiner ganzen empirischen Qualität, als er sich bei den Kantischen Nachfolgern zeigte, lag er allerdings nicht in Kant selbst, aber er war dem Keim nach in seinen Schriften enthalten. Denjenigen, die den Empirismus nicht zuvor abgelegt hatten, ehe sie zu ihm kamen, wurde er auch durch ihn nicht genommen; er blieb, nur in eine andre, idealistisch klingende Sprache übersetzt, ganz derselbe und kehrte in einer veränderten Gestalt desto hartnäckiger zurück, je gewisser die, welche ihn in dieser Form aus Kant genommen hatten, überzeugt waren, sich in jeder Rücksicht davon befreit und über ihn erhoben zu haben. Daß die Bestimmungen der Dinge durch und für den

Verstand keineswegs die Dinge an sich treffen, dies war von ihnen angenommen: indes hatten diese Dinge *an sich* doch zu dem Vorstellenden dasselbe Verhältnis, welches man zuvor den empirischen Dingen zugeschrieben hatte, das Verhältnis des Affizierens, der Ursache und Einwirkung. Teils gegen den empirischen Realismus an sich selbst, teils gegen jene widersinnige Verbindung des rohesten Empirismus mit einer Art des Idealismus, die sich aus der Kantischen Schule entwickelt hatte, ist die voranstehende Einleitung gerichtet.

Beide werden gewissermaßen mit ihren eignen Waffen geschlagen. Gegen den ersten werden diejenigen Begriffe und Vorstellungsarten, die er selbst, als aus der Erfahrung genommen, braucht, insofern geltend gemacht, als gezeigt wird, daß sie ausgeartete und mißbrauchte Ideen sind: gegen die letzte bedurfte es nur der Herauskehrung des ersten Widerspruchs, der ihr zugrunde liegt und der in den einzelnen Fällen nur auffallender und greller wiederkehrt.

In dem gegenwärtigen Zusatze ist es darum zu tun, mehr auf positive Weise die Idee der Philosophie, an sich, und die der Naturphilosophie insbesondere, als der Einen notwendigen Seite des Ganzen dieser Wissenschaft, darzulegen.

Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale sei, und daß außer jenem überhaupt nur sinnliche und bedingte, aber keine absolute und unbedingte Realität sei. Man kann denjenigen, welchem das absolut-Ideale noch nicht als absolut-Reales aufgegangen ist, auf verschiedene Weise bis zu diesem Punkt der Einsicht hintreiben, aber man kann sie selbst nur indirekt, nicht direkt beweisen, da sie vielmehr Grund und Prinzip aller Demonstration ist.

Wir zeigen eine der möglichen Arten an, jemand zu dieser Einsicht zu erheben. Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft; denn was sich als allgemeine Übereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie, weit entfernt, die Prinzipien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, vielmehr, unter andern Gegenständen wenigstens, auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen sein kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft, die, wenn sie ist, nicht bedingter Art sein kann, daß sie ferner von ihren Gegenständen, welche sie sein mögen, nicht auf bedingte, sondern nur auf unbedingte und absolute Weise wissen, also auch nur das

Absolute dieser Gegenstände selbst wissen könne. Gegen jede mögliche Bestimmung der Philosophie, nach welcher sie irgend eine Zufälligkeit, Besonderheit oder Bedingtheit zum Objekt hätte, ließe sich zeigen, daß diese Zufälligkeit oder Besonderheit schon von einer der andern, angeblich oder wirklich vorhandenen, Wissenschaften in Beschlag genommen sei. Wenn denn also die Philosophie, um auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann und ihr dieses Absolute nicht anders als durch das Wissen selbst offen steht, so ist klar, daß schon die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst, demnach darauf beruhe, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sei.

Es ist mit dieser Schlußfolge noch keineswegs etwas für die Realität dieser Idee bewiesen, die auch, wie gesagt, als der Grund aller Evidenz nur sich selbst beweisen kann; unser Schluß ist bloß hypothetisch: wenn Philosophie ist, so ist jenes ihre notwendige Voraussetzung. Der Gegner kann nun entweder die Hypothese oder die Richtigkeit der Folge leugnen. Das Erste wird er entweder auf wissenschaftliche Art tun, also schwerlich anders als dadurch leisten können, daß er sich selbst auf eine Wissenschaft des Wissens, d.h. auf Philosophie einläßt. Wir müssen

ihn bei diesem Versuch erwarten, um ihm zu begegnen, können aber zum voraus überzeugt sein, daß, was er auch in der erwähnten Absicht vorbringen möge, sicher selbst Grundsätze sein werden, die wir ihm mit zureichenden Gründen bestreiten können, so daß allerdings wir ihn nicht zu überzeugen vermögen, da er die erste Einsicht nur sich selbst zu geben vermag, er aber auch nicht das Geringste vorbringen kann, wodurch er nicht uns auffallende Blößen gäbe: oder er wird ganz ohne wissenschaftliche Gründe nur überhaupt versichern, daß er Philosophie als Wissenschaft nicht zugebe und nicht zuzugeben gesonnen sei: hierauf hat man sich gar nicht einzulassen, da er ohne Philosophie auch gar nicht wissen kann, daß es keine Philosophie gebe, und nur sein Wissen uns interessiert. Diese Sache muß er also andre unter sich ausmachen lassen; er selbst begibt sich der Stimme darüber.

Der andre Fall ist, daß er die Richtigkeit der Folge leugnet. Dies wird nach den obigen Beweisen nur dadurch geschehen können, daß er einen andern Begriff der Philosophie aufstellt, kraft dessen in ihr ein bedingtes Wissen möglich wäre. Man wird ihn nicht irgend hindern können, irgend etwas der Art, wäre es sogar die empirische Psychologie, Philosophie zu nennen, aber die Stelle der absoluten Wissenschaft und die Nachfrage nach ihr wird nur desto gewisser

bleiben, da es sich versteht, daß der Mißbrauch des eine Sache bezeichnenden Wortes, indem man ihm die Bedeutung geringerer Dinge gibt, die Sache selbst nicht aufheben kann. Auch kann wer die Philosophie besitzt zum voraus vollkommen überzeugt sein, daß, welcher Begriff von Philosophie, außer dem der absoluten Wissenschaft, vorgebracht werden möge, er immer und unfehlbar würde beweisen können, daß jener Begriff, weit entfernt der der Philosophie zu sein, nicht einmal überhaupt der einer Wissenschaft ist.

Mit Einem Wort: jene Einsicht, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sei, ist die Bedingung aller hohem Wissenschaftlichkeit, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Geometrie und gesamten Mathematik. Dieselbe Indifferenz des Realen und Idealen, welche die mathematischen Wissenschaften im untergeordneten Sinn aufnehmen, macht die Philosophie nur in der höchsten und allgemeinsten Bedeutung, nachdem von ihr alle sinnliche Beziehung entfernt ist, also an sich geltend. Auf ihr beruht jene Evidenz, die den hohem Wissenschaften eigentümlich ist; nur auf diesem Boden, wo zur absoluten Realität nichts als die absolute Idealität erfordert wird, kann der Geometer seiner Konstruktion, die doch wohl ein Ideales ist, absolute Realität zuschreiben und behaupten, daß, was von jener als Form gilt, ewig und

notwendig auch von dem Gegenstand gelte.

Wollte hingegen jemand dem Philosophen in Erinnerung bringen, daß jenes absolut-Ideale es doch wieder nur *für ihn* und nur *sein* Denken sei, wie denn der empirische Idealismus vornehmlich gegen Spinoza in der Regel nichts vorbringen kann, als einzig, daß er darin gefehlt habe, nicht wieder auf sein eigenes zu reflektieren, wo er denn ohne Zweifel würde inne geworden sein, daß sein System doch wieder nur ein Produkt *seines* Denkens sei, so bitten wir einen solchen nur seinerseits die ganz einfache Überlegung anzustellen, daß ja auch diese Reflexion, wodurch er jenes Denken zu *seinem* Denken und demnach einem Subjektiven macht, wieder nur seine Reflexion, also etwas bloß Subjektives, sei, so daß hier eine Subjektivität durch die andre verbessert und aufgehoben wird. Da er jenes nicht wird in Abrede ziehen können, so wird er zugestehen, daß demnach jenes absolut-Ideale an sich weder etwas Subjektives noch etwas Objektives, und weder sein noch irgend eines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken sei.

Wir setzen bei der ganzen folgenden Darstellung diese Erkenntnis der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welche selbst eine absolute ist, voraus und müssen jeden versichern, daß, wenn er außer jenem noch ein anderes Absolutes denkt oder verlangt, wir ihm nicht nur zu keinem Wissen um



dasselbe verhelfen, sondern auch in unserem eignen Wissen von dem Absoluten unmöglich verständlich werden können.

Wir haben von jener Idee des *absolut-Idealen* auszugehen; wir bestimmen es als *absolutes Wissen*, absoluten Erkenntnisakt.

Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjektive und Objektive nicht als entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist. Man hat die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven als Prinzip der Philosophie teils bloß negativ (als bloße Nichtverschiedenheit) teils als bloße Verbindung zweier an sich entgegengesetzten in einem andern, welches hier das Absolute sein sollte, verstanden und versteht sie zum Teil noch so. Die Meinung war vielmehr, daß Subjektives und Objektives auch jedes für sich betrachtet, nicht bloß in einer ihnen entweder zufälligen oder wenigstens fremden Vereinigung, Eines sei. Es sollte überhaupt bei dieser Bezeichnung der höchsten Idee Subjektives und Objektives nicht vorausgesetzt, sondern vielmehr angedeutet werden, daß beide als Entgegengesetzte oder Verbundene eben nur aus jener Identität begriffen werden sollen.

Das Absolute ist, wie vielleicht jeder, der nur einiges Nachdenken hat, von selbst zugibt, notwendig *reine Identität*; es ist nur Absolutheit und nichts

anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich: aber es gehört eben auch zur Idee derselben, daß diese reine, von Subjektivität und Objektivität unabhängige, Identität *als diese*, und ohne daß sie in dem einen oder in dem andern aufhöre, es zu sein, sich selbst Stoff und Form, Subjekt und Objekt sei. Dies folgt daraus, daß nur das Absolute das absolut-Ideale ist, und umgekehrt.

Jene gleich reine Absolutheit, jene gleiche Identität im Subjektiven und Objektiven, war, was wir in dieser Bezeichnung als die Identität, *das gleiche Wesen* des Subjektiven und Objektiven, bestimmt haben. Subjektives und Objektives sind nach dieser Erklärung nicht Eins, wie es Entgegengesetzte sind, denn hiemit würden wir sie selbst als solche zugeben: es ist vielmehr nur eine Subjektivität und Objektivität, *inwiefern* jene reine Absolutheit, die in sich selbst von beiden unabhängig sein muß und weder das eine noch das andre sein kann, sich für sich selbst und durch sich selbst in beide als die gleiche Absolutheit einführt.

Wir haben die Notwendigkeit jenes Subjekt-Objektivierens der ungeteilten Absolutheit noch genauer darzutun.

Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner

Ganzheit als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Objekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältnis deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Übergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produzieren ist und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form *diese Identität*, und also Wesen und Form in ihm *eines und dasselbe*, nämlich die gleiche reine Absolutheit sein.

In jenem Moment, wenn wir es so nennen dürfen, wo es bloß Stoff, Wesen ist, wäre das Absolute reine Subjektivität, in sich verschlossen und verhüllt: indem es sein eignes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjektivität in ihrer Absolutheit Objektivität, sowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objektivität, in ihrer Absolutheit, Subjektivität.

Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst oder Übergehen zum Handeln, es selbst ist dieses ewige Handeln, *da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei.*

In dem absoluten Erkenntnisakt haben wir

vorläufig zwei Handlungen unterschieden, die, in welcher es seine Subjektivität und Unendlichkeit ganz in die Objektivität und die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letzteren mit der ersteren gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objektivität oder Form wieder auflöst in das Wesen. Da es nicht Subjekt, nicht Objekt, sondern nur das identische Wesen beider ist, kann es als absoluter Erkenntnisakt nicht hier rein Subjekt, dort rein Objekt sein, es ist immer, und es ist als Subjekt (wo es die Form auflöst in das Wesen) und als Objekt (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier stattfinden kann, ist nicht in der Absolutheit selbst, welche dieselbe bleibt, sondern nur darin, daß sie in dem einen Akt als Wesen ungeteilt in Form, in dem andern als Form ungeteilt in Wesen verwandelt wird, und sich so ewig mit sich selbst in Eins bildet.

Im Absoluten selbst sind diese beiden Einheiten nicht unterschieden. Man könnte versucht werden, nun das Absolute selbst wieder als die Einheit dieser beiden Einheiten zu bestimmen, aber genau zu reden, ist es das nicht, da es als die Einheit jener beiden nur insofern erkennbar und bestimmbar ist, als diese unterschieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall ist. Es ist also nur *das Absolute* ohne weitere Bestimmung; es ist in dieser Absolutheit und dem

ewigen Handeln schlechthin Eines, und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher das Wesen absolut in die Form, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind.

Das Absolute produziert aus sich nichts als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnisakt und wird sich selbst als Wesen oder Identität, ebenso wieder wie das Absolute selbst, zur Form. Es ist in jeder der drei Einheiten, von ihrer formalen Seite aufgefaßt, eine Besonderheit, z.B. daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr selbst aufgehoben, obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird.

Was wir hier als Einheiten bezeichnet haben, ist dasselbe, was andre unter den *Ideen* oder *Monaden* verstanden haben, obgleich die wahre Bedeutung dieser Begriffe selbst längst verloren gegangen ist. Jede Idee ist ein Besonderes, das als solches absolut ist; die Absolutheit ist immer Eine, ebenso wie die Subjekt-Objektivität dieser Absolutheit in ihrer Identität selbst; nur die *Art*, wie die Absolutheit in der Idee

Subjekt-Objekt ist, macht den Unterschied.

In den Ideen, welche nichts anders als Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern (des Wesens und Form), sofern sie selbst wieder Allgemeines ist, mit der besondern Form sind, kann eben deswegen, weil diese besondere Form der absoluten oder dem Wesen wieder gleich gesetzt ist, kein einzelnes Ding sein. Nur inwiefern eine der Einheiten, die im Absoluten selbst wieder als Eine sind, sich selbst, ihr Wesen, ihre Identität, als bloße Form, demnach als relative; Differenz, auffaßt, symbolisiert sie sich durch einzelne wirkliche Dinge. Das einzelne Ding von jenem ewigen Akt der Verwandlung des Wesens in die Form nur ein Moment; deswegen wird die Form als besondere, z.B. als Einbildung des Unendlichen ins Endliche, unterschieden, das aber, was durch diese Form objektiv wird, ist doch nur die absolute Einheit selbst. Da aber von der absoluten Einbildung (z.B. des Wesens in die Form) alle Momente und Grade in der absoluten zumal liegen und in alles, was uns als Besonderes erscheint, in der Idee das Allgemeine oder Wesen absolut aufgenommen ist, so ist an sich weder irgend etwas endlich noch wahrhaft entstanden, sondern in der Einheit, worin es begriffen, auf absolute und ewige Art ausgedrückt.

Die *Dinge an sich* sind also die Ideen in dem ewigen Erkenntnisakt, und da die Ideen in dem Absoluten

selbst wieder Eine Idee sind, so sind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Wesen, nämlich das der reinen Absolutheit in der Form der Subjekt-Objektivierung, und selbst in der Erscheinung, wo die absolute Einheit nur durch die besondere Form, z.B. durch einzelne wirkliche Dinge, objektiv wird, ist alle Verschiedenheit zwischen diesen doch keine wesentliche oder qualitative, sondern bloß unwesentliche und quantitative, die auf dem Grad der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht.

In Ansehung des Letztern ist folgendes Gesetz zu bemerken: daß in dem Verhältnis, in welchem einem Endlichen das Unendliche eingebildet ist, es selbst auch wieder als Endliches im Unendlichen ist, und daß diese beiden Einheiten in Ansehung jedes Wesens wieder Eine Einheit sind.

Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt in das Besondere nur, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen, und beides ist in ihm Ein Akt. Wo also von diesem Akt der eine Moment, z.B. der Expansion der Einheit in die Vielheit *als solcher* objektiv wird, da muß auch der andre Moment der Wiederaufnahme des Endlichen ins Unendliche, sowie der, welcher dem Akt, wie er an sich ist, entspricht - wo nämlich das eine (Expansion des Unendlichen ins Endliche) unmittelbar auch das andre

(Wiedereinbildung des Endlichen ins Unendliche) ist - zugleich objektiv und jeder insbesondere unterscheidbar werden.

Wir sehen, daß auf diese Weise, sowie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten.

Die erste, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Absolutheit sich unmittelbar wieder in die andre, sowie diese sich in sie, verwandelt, ist, als diese unterschieden, die Natur, wie die andre die ideale Welt, und die dritte wird als solche da unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andre auflöst und verwandelt.

Aber eben deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die *besondere* Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit *Potenzen* nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich notwendig auch im besonderen und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt.



Wir haben durch das Bisherige den Leser so weit geführt, daß er überhaupt erstens eine Anschauung der Welt, worin die Philosophie allein ist, der absoluten nämlich, alsdann auch der wissenschaftlichen Form, worin diese sich notwendig darstellt, verlangen konnte. Wir bedurften der allgemeinen Idee der Philosophie selbst, um die Naturphilosophie als die eine notwendige und integrante Seite des Ganzen dieser Wissenschaft darzustellen. Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten, aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln notwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als eins begreift, so hat die Philosophie, von seiten der Form angesehen, notwendig sich nach zwei Seiten zu teilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als eins in dem absoluten Erkenntnisakt zu sehen.

Die reale Seite jenes ewigen Handelns wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objektive geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß *in ihm* diese Einführung unmittelbar die andre Einheit begreift. Die erscheinende Natur dagegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form, also die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als *Natur*, d.h. als diese *besondere*

Einheit erscheint, ist demnach als solche schon *außer* dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnisakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die der ideellen Welt ist, als Eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt.

Bestimmen wir also die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnisakt, von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur daß jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloß relativer Art ist, verwechselt werde.

In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität) ein Besonderes, ein Sein, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnisakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondere Form als besondere erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein andres, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Sein, welches sein Symbol ist und als solches, wie alles Symbol, ein von dem was es

bedeutet unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkenntnisakt, aber so, daß es dagegen - die andre Seite zurückläßt und nur die eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, erhält.

Dies, daß das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben und als die absolute Philosophie selbst einen bloß relativen Idealismus aufzustellen, dergleichen unverkennbarer Weise das System der Wissenschaftslehre ist.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist *absoluter* Idealismus. Die Naturphilosophie geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist, demnach selbst nur die eine Seite des absoluten Erkenntnisaktes begreift, die ohne die andre undenkbar ist.

Wir haben, um unserem Zweck ganz Genüge zu tun, noch insbesondere etwas von den innern Verhältnissen und der Konstruktion der Naturphilosophie im Ganzen zu erwähnen. Es ist bereits erinnert worden, daß die besondere Einheit eben deswegen, weil sie dies ist, auch in sich und für sich wieder alle Einheiten

begreife. So die Natur. Diese Einheiten, deren jede einen bestimmten Grad der Einbildung des Unendlichen ins Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphilosophie dargestellt. Die erste Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen ins Endliche selbst wieder diese Einbildung ist, stellt sich im Ganzen durch den *allgemeinen Weltbau*, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Besondern in das Allgemeine oder Wesen drückt sich, aber immer in der Unterordnung unter die reale Einheit, welche die herrschende der Natur ist, in dem *allgemeinen Mechanismus* aus, wo das Allgemeine oder Wesen als *Licht*, das Besondere sich als *Körper*, nach allen dynamischen Bestimmungen, herauswirft. Endlich die absolute Ineinsbildung oder Indifferenzierung der beiden Einheiten, dennoch im Realen, drückt der *Organismus* aus, welcher daher selbst wieder, nur nicht als Synthese, sondern als Erstes betrachtet, das *An sich* der beiden ersten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Absoluten in der Natur und für die Natur ist.

Aber eben hier, wo die Einbildung des Unendlichen in das Endliche bis zu dem Punkt der absoluten Indifferenzierung geht, löst sich jene unmittelbar auch wieder in ihre entgegengesetzte und somit in den Äther der absoluten Idealität auf, so daß mit dem vollkommenen realen Bild des Absoluten in der realen Welt,

dem vollkommensten Organismus, unmittelbar auch das vollkommene *ideale* Bild, obgleich auch dieses wieder nur für die *reale* Welt in der *Vernunft* eintritt, und hier in der realen Welt die zwei Seiten des absoluten Erkenntnisakts sich ebenso, wie im Absoluten, als Vorbild und Gegenbild voneinander zeigen, die Vernunft ebenso, wie der absolute Erkenntnisakt in der ewigen Natur, im Organismus sich symbolisierend, der Organismus ebenso, wie die Natur in der ewigen Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche, in der Vernunft, in die absolute Idealität verklärt.

Die Bezeichnung derselben Potenzen und Verhältnisse für die ideale Seite, wo sie dem Wesen nach als dieselbe, obgleich der Form nach verwandelt, zurückkehren, liegt hier außer unsrer Sphäre.

Betrachtet man die Naturphilosophie, von der das vorliegende Werk in seiner ersten Gestalt nur noch die entfernten und durch die untergeordneten Begriffe des bloß relativen Idealismus verworrenen Ahndungen enthielt, von ihrer philosophischen Seite, so ist sie bis auf diese Zeit der durchgeführteste Versuch von Darstellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibniz hatte sich zuletzt diese hohe Ansicht erneuert, allein es blieb größtenteils selbst bei ihm, noch mehr bei seinen Nachfolgern, bloß bei den allgemeinsten, überdies von diesen ganz unverstandenen, bei ihm selbst nicht

wissenschaftlich entwickelten Lehren, ohne Versuch, das Universum wahrhaft durch sie zu begreifen und sie allgemein und objektiv geltend zu machen. Was man vor vielleicht nicht langer Zeit kaum geahndet oder wenigstens für unmöglich gehalten hätte, die vollkommene Darstellung der Intellektualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden und also hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellektualwelt, ist durch die Naturphilosophie teils schon wirklich geleistet, teils ist sie auf dem Wege dazu, es zu leisten.

Wir führen als das vielleicht anschaulichste Beispiel die Konstruktion an, welche sie von den allgemeinen Gesetzen der Bewegungen der Weltkörper gibt, eine Konstruktion, von der man vielleicht nie geglaubt hätte, daß der Keim derselben schon in der Ideenlehre Platos und der Monadologie Leibnizens liege.

Von seiten der spekulativen Erkenntnis der Natur, als solcher, oder als spekulative Physik betrachtet, hat die Naturphilosophie nichts Ähnliches vor sich, man wollte denn die mechanische Physik *le Sage's* hierher rechnen, welche, wie alle atomistischen Theorien, ein Gewebe empirischer Fiktionen und willkürlicher Annahmen ohne alle Philosophie ist. Was das Altertum etwa näher Verwandtes getragen hat, ist größtenteils verloren. Mit der Naturphilosophie beginnt, nach der blinden und ideenlosen Art der Naturforschung, die

seit dem Verderb der Philosophie durch Baco, der Physik durch Boyle und Newton allgemein sich festgesetzt hat, eine höhere Erkenntnis der Natur; es bildet sich ein neues Organ der Anschauung und des Begreifens der Natur. Wer sich zur Ansicht der Naturphilosophie erhoben hat, die Anschauung, die sie fordert, und ihre Methode besitzt, wird schwerlich umhin können zu gestehn, daß sie gerade die der bisherigen Naturforschung undurchdringlich scheinenden Probleme mit Sicherheit und Notwendigkeit, *obgleich freilich auf einem ganz andern Felde, als dem, wo man ihre Auflösung gesucht hatte*, aufzulösen in den Stand setzt. Das, wodurch sich die Naturphilosophie von allem, was man bisher *Theorien* der Naturerscheinungen genannt hat, unterscheidet, ist, daß diese von den Phänomenen auf die Gründe schlössen, die Ursachen nach den Wirkungen einrichteten, um diese nachher aus jenen wieder abzuleiten. Abgerechnet den ewigen Zirkel, in dem sich jene fruchtlosen Bemühungen herumdrehen, konnten Theorien dieser Art doch, wenn sie das Höchste erreichten, nur eine Möglichkeit, daß es sich so verhalte, dartun, niemals aber die Notwendigkeit. Die Gemeinsprüche gegen diese Art von Theorien, gegen welche die Empiriker beständig eifern, während sie die Neigung zu ihnen nie unterdrücken können, sind es, die man auch noch jetzt gegen die Naturphilosophie vorbringen hört. In der

Naturphilosophie finden Erklärungen so wenig statt als in der Mathematik; sie geht von den an sich gewissen Prinzipien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung; ihre Richtung liegt in ihr selbst, und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als notwendig eingesehen werden können, und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt.

Mit dieser Notwendigkeit begreifen sich in dem allgemeinen Zusammenhang des Systems und dem Typus, der für die Natur im Ganzen wie im Einzelnen aus dem Wesen des Absoluten und der Ideen selbst fließt, die Erscheinungen nicht nur der allgemeinen Natur, über welche man zuvor nur Hypothesen kannte, sondern eben so einfach und sicher auch die der organischen Welt, deren Verhältnisse man von jeher zu den am Tiefsten verborgenen und auf immer unerkennbaren gezählt hat. Was bei den sinnreichsten Hypothesen noch übrig blieb, die Möglichkeit, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen, fällt hier gänzlich weg. Dem, welcher nur überhaupt den Zusammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen selbst erreicht hat, ist auch aller Zweifel genommen; er erkennt, daß die Erscheinungen nur so sein können und also auch auf diese Weise sein müssen, wie sie in



diesem Zusammenhang dargestellt werden: er besitzt mit einem Wort die Gegenstände durch ihre Form.

Wir schließen mit einigen Betrachtungen über die höhere Beziehung der Naturphilosophie auf die neuere Zeit und die moderne Welt überhaupt.

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre. Das Auffassen seiner Philosophie als einer bloßen Objektivitätslehre ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subjekt-Objektivität als den notwendigen und ewigen Charakter der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner Philosophie lag und deren vollständige Entwicklung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm selbst fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Übergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: *quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicum tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia*, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst sein.

Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine

Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewußtsein zu beschränken, als absolut und an sich aber zum *Gegenstand* einer unendlichen *Aufgabe*, absoluten *Forderung*, zu machen, und auf diese Weise, nach Extraktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantische Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs Neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen<sup>33</sup>.

Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen und die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objektiv werden, als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekanntem Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle *endlichen* Formen

zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objektiven Totalität sein, die sie aufs Neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt.

## Erstes Buch

Daß der Mensch auf die Natur selbsttätig wirkt, sie nach Zweck und Absicht bestimmt, vor seinen Augen handeln läßt und gleichsam im Werke belauscht, ist die reinste Ausübung seiner rechtmäßigen Herrschaft über die tote Materie, die ihm mit Vernunft und Freiheit zugleich übertragen wurde. Daß aber die Ausübung dieser Herrschaft *möglich* ist, verdankt er doch wieder der Natur, die er vergebens zu beherrschen strebte, könnte er sie nicht in Streit mit sich selbst und ihre eignen Kräfte gegen sie in Bewegung setzen.

Besteht das Geheimnis der Natur darin, daß sie entgegengesetzte Kräfte im Gleichgewicht oder in fort-dauerndem, nie entschiedenem Streit erhält, so müssen dieselben Kräfte, sobald eine derselben ein *fort-dauerndes* Übergewicht erhält, zerstören, was sie im vorigen Zustande erhielten. Dies zu bewerkstelligen nun ist der Hauptkunstgriff, der in unserer Gewalt steht und dessen wir uns bedienen, um die Materie in ihre Elemente aufzulösen. Dabei haben wir den Vorteil, daß wir die entzweiten Kräfte in Freiheit erblicken, während sie da, wo sie harmonisch zusammenwirken, im ersten Moment ihres Wirkens auch schon wechselseitig durcheinander beschränkt und bestimmt erscheinen.

Wir werden also unsere Betrachtungen der Natur am zweckmäßigsten mit dem Hauptprozeß der Natur, durch welchen Körper zerstört und aufgelöst werden, eröffnen.

# Erstes Kapitel.

## Vom Verbrennen der Körper

Der alltöglichste Prozeß dieser Art ist das Verbrennen. Der erste Anblick schon belehrt, daß man ihn vergebens durch eine äußere Auflösung zu erklären versuchte; er ist eine Umwandlung, die auf das Innere des verbrannten Körpers Bezug hat, und eine solche innere Umwandlung muß *chemisch* erklärt werden. Kein chemischer Prozeß aber geht vor sich, ohne daß zwischen zwei Körpern wenigstens Anziehung stattfindet.

Diese Anziehung findet nun im gegenwärtigen Falle zwischen dem Körper, der verbrannt wird, und der ihn umgebenden Luft statt. Dies ist unbezweifeltes Faktum. Aber es fragt sich: ist diese Anziehung einfach, oder ist sie gedoppelt? Ist sie einfach, worin liegt der Grund der Verwandtschaft zwischen dem Körper und dem Sauerstoff der Luft, den jener an sich ziehen soll? Kann man sich mit der allgemeinen Versicherung, der Sauerstoff der Luft habe eine größere Verwandtschaft zum Körper, als zum Wärmestoff, mit dem er bisher verbunden war<sup>34</sup> befriedigen lassen? Überhaupt fragt es sich, wie man die brennbaren Körper betrachten muß; was wird dazu erfordert, daß der Sauerstoff (der Lebensluft) gegen den Körper

Verwandtschaft habe? Denn wenn es keinen Grund dieser Verwandtschaft im Körper selbst gibt, warum kommt sie nicht allen Körpern gleich zu?

Das Abstraktum *Verwandtschaft* ist recht gut, das Phänomen zu *bezeichnen*; aber es reicht: nicht hin, es zu *erklären*. Jede erweisbare Erklärung desselben aber müßte uns zugleich Aufschlüsse über das Wesen dessen, was man Grundstoffe nennt, geben. Das neue System der Chemie, das Werk eines ganzen Zeitalters, breitet seinen Einfluß auf die übrigen Teile der Naturwissenschaft immer weiter aus; und in seiner *ganzen* Ausdehnung benützt kann es gar wohl zum allgemeinen Natursysteme heranwachsen.

Setzen wir voraus, worüber alle einig sind, daß das Verbrennen nur durch eine Anziehung zwischen dem Grundstoffe des Körpers und dem der Luft möglich ist, so werden wir auch zwei mögliche Fälle annehmen müssen, die man zwar nur als verschiedene Ausdrücke eines und desselben Faktums betrachten kann, die es aber doch vorteilhaft ist, zu unterscheiden.

*Entweder* der Grundstoff der Luft fixiert sich in dem Körper, die Luft verschwindet, der Körper wird *gesäuert* (oxydé) und hört auf verbrennlich zu sein. Von diesen Körpern vorzüglich gelten die Erklärungen: verbrannte Körper sind solche, die sich mit dem Sauerstoff gesättigt haben; einen Körper verbrennen heißt nichts anders, als ihn *säuern* usw.<sup>35</sup>.

*Oder*: der Körper, indem er verbrennt, verflüchtigt sich zugleich und verwandelt sich selbst in eine Luftart<sup>36</sup>.

Der erste Fall wird eintreten z.B. bei solchen Körpern, die gegen die Wärme äußerst geringe Kapazität beweisen, bei denen also auch der innere Zusammenhang ihrer Grundstoffe schwerer zu überwältigen ist, als bei anderen Körpern. Unter diese Klasse gehören die Metalle. Sind sie endlich durch die Gewalt des Feuers auf den Punkt gebracht, auf welchem sie eine Zersetzung der Luft bewirken können, so geht doch der Grundstoff der Luft weit leichter in die Körper, als umgekehrt der Grundstoff der Körper in die Luft über; von ihnen gilt daher vorzüglich der Satz, daß das Gewicht der Luft, in welchem der Prozeß vorgeht, in eben dem Maße abnimmt, in welchem das Gewicht der Körper zunimmt, ganz natürlicherweise, weil hier der Verlust auf seifen der Luft, der Gewinn auf seiten des Körpers ist.

Ferner, alle Körper *dieser* Art können *reduziert*, d.h. in ihren vorigen Zustand zurückversetzt werden, was abermals sehr begreiflich ist, weil sie beim Prozeß des Verbrennens nichts von ihrem Grundstoffe verloren, sondern einen Zuwachs bekommen haben, den man ihnen sehr leicht wieder entziehen kann. Dazu gehört weiter nichts, als daß man *erstens sie allmählich* erhitze und die äußere Luft nicht



ungehindert zuströmen lasse, beides, damit sie nicht zum zweiten Male den Grundstoff der Luft an sich reißen; *zweitens*, daß man einen Körper mit ihnen in Verbindung bringe, der gegen den Sauerstoff eine stärkere Anziehung beweist, als sie selbst. Denn daß sie an die Luft nichts verlieren können, ist aus dem vorigen Experiment bekannt. Der ganze Prozeß der Reduktion ist also auch nichts anderes als der umkehrte vorige.

Der andere Fall, daß sich der Grundstoff des Körpers mit dem der Luft verbindet, kann nur bei solchen Körpern eintreten, welche gegen die Wärme (das allgemeine Beförderungsmittel aller Zersetzungen) eine sehr große Kapazität beweisen, wie die vegetabilischen Körper, die Kohle, der Demant (der, nach *Macquers* Versuchen, beim Verbrennen kohlengesäuertes Gas erzeugt) usw.

Alle diese Körper können *nicht* reduziert werden, der Gewinn ist in diesem Fall auf seilen der Luft, der Grundstoff des Körpers hat sich mit dem der Luft verbunden, sie hat an Gewicht gerade um so viel zugenommen, als der verbrannte Körper verloren hat.

Merkwürdig ist vorzüglich (in bezug auf die oben festgesetzten zwei Fälle, die beim Verbrennen stattfinden) das Verbrennen des Schwefels und des Phosphors. Zündet man Schwefel unter der Glocke in Lebensluft an, so entstehen bald weiße Dämpfe, die

allmählich die Flamme auslöschen, so daß notwendig ein Teil des Schwefels unverbrannt bleiben muß. Offenbar ist es, daß der Grundstoff des Schwefels sich mit dem der Luft vereinigt hat; aber die Wärme vermag beide nicht in Gasgestalt zu erhalten, der Schwefel setzt sich daher an der Oberfläche der Glocke als Säure an, die in Vergleichung mit dem verbrannten Schwefel an Gewicht gerade um so viel gewonnen, als die Luft verloren hat.

Noch merkwürdiger ist das Verbrennen des Phosphors, weil bei ihm wirklich drei Fälle *zugleich* möglich sind, welche bei anderen brennbaren Körpern nur *einzelnen* stattfinden. Wird der Phosphor in atmosphärischer Luft über eine Stunde lang einer höheren Temperatur ausgesetzt, so raubt er der Luft einen Teil ihres Grundstoffs, wird *gesäuert*, verwandelt sich in eine durchsichtige, farblose, spröde Masse<sup>37</sup>. Hier verhält es sich also völlig, wie die Metalle beim Verkalken<sup>38</sup>.

Wird der Phosphor unter einer Glocke mit Lebensluft verbrannt, so verhält er sich völlig wie der Schwefel, indem er an der inneren Oberfläche der Glocke als trockene Phosphorsäure in Gestalt weißer Flocken anfliegt<sup>39</sup>.

Wird der Phosphor in einem verschlossenen Gefäße mit atmosphärischer Luft *sehr lange erhitzt*, so erhält man eine Luft, die von allen bekannten (und

namentlich von der brennbaren Phosphorluft) völlig verschieden ist<sup>40</sup>.

Daraus erhellt, daß Ein Körper alle verschiedenen Zustände des Verbrennens von der Verkalkung an bis dahin wo er zu Luft wird durchgehen kann<sup>41</sup>. Der allgemeine Schluß aber, den ich aus dem Bisherigesagten ziehen zu dürfen glaube, ist dieser: Um die Zersetzung des Körpers durch Feuer zu begreifen, müssen wir annehmen, der Körper enthalte einen Grundstoff, der gegen den Sauerstoff der Luft Anziehung beweiset. Die An- oder Abwesenheit dieses Grundstoffs im Körper enthalte den Grund seiner Brennbarkeit oder Nichtbrennbarkeit. Dieser Grundstoff kann in verschiedenen Körpern aufs Verschiedenste modifiziert sein. Wir können also auch annehmen, daß es überall *derselbe* Grundstoff ist, der die Körper verbrennlich macht, nur daß er in verschiedenen Modifikationen erscheint. Alle Körper, die wir kennen, haben sehr verschiedene Zustände durchgegangen; der Grundstoff, der sie ausmacht, ging wahrscheinlich mehr als einmal durch die Hand der Natur, und, ob er gleich die verschiedensten Modifikationen erhielt, kann er doch seine Abkunft nicht verleugnen. Als Grundstoff der vegetabilischen Körper nimmt *Lavoisier* den Kohlenstoff (Carbon) an. Dieser Stoff verrät überall sehr auffallend seine Verwandtschaft mit dem Sauerstoff. Wie kommt es, daß er so leicht mit dem

Sauerstoffgas sich verbindet, daß Kohle zur Reduktion der Metalle so brauchbar ist, daß sie, mehrmals dem Feuer ausgesetzt, immer wieder neuen Sauerstoff aus der Luft an sich zieht, dadurch immer wieder zum Verbrennen tauglich wird und so, bis sie völlig verzehrt ist, eine Quantität Luft gibt, die das Gewicht der Kohle, aus der sie sich entwickelt hat, dreimal übersteigt? Sollten wir also nicht annehmen, daß der Kohlenstoff ein Extrem der Verbrennbarkeit und in seiner Sphäre vielleicht dasselbe, was der Sauerstoff in der seinigen, darstellt<sup>42</sup>? Es ist also vielleicht wohl möglich, zu finden, wie beide sogenannte Stoffe zusammenhängen. Man sollte wirklich denken, daß der Sauerstoff, der nach der neueren Chemie eine so große Rolle in der Natur spielt, doch wohl diese Rolle nicht allein in der atmosphärischen und Lebensluft spielen wird. Die neuesten, von *Girtanner*, von *Humboldt* und anderen scharfsichtigen Naturforschern angestellten Beobachtungen des großen Einflusses, den er auf die Vegetation der Pflanzen, die Wiedererweckung der, wie es schien, völlig erloschenen, tierischen Reizbarkeit usw. äußert, müssen wenigstens die *Vermutung* erwecken, daß sich die Natur dieses mächtig wirkenden Grundstoffes wohl weit allgemeiner und selbst zu wichtigeren Absichten bediene, als man insgesamt annimmt. So viel scheint mir klar zu sein, daß das Oxygene der neueren Chemie, wenn es das ist,

wofür man es ausgibt, wohl noch mehr als das ist. Überdies sind die verschiedensten Modifikationen desselben Grundstoffes nichts Unmögliches, und die Natur kann durch sehr viele Mittelglieder hindurch die Verwandtschaften desselben Prinzips ins Unendliche fort vervielfältigen.

Diese Bemerkungen können darauf aufmerksam machen, daß die Entdeckungen der neueren Chemie am Ende doch noch die Elemente zu einem neuen Natursystem hergeben dürften. Eine so weit durchgreifende Verwandtschaft, als die jetzt außer Zweifel gesetzte, nicht mehr (wie ehemals die Gegenwart des Phlogistons) bloß hypothetisch angenommene Verwandtschaft der Körper gegen einen überall in der ganzen Natur verbreiteten Stoff, muß notwendig wichtige Folgen für die ganze Naturforschung haben und kann sogar, sobald jene Entdeckung nur nicht ausschließliches Eigentum der bloßen Chemie bleibt, leitendes Prinzip für Naturforschung werden. Wenigstens hat die neuere Chemie hierin das Beispiel der älteren vor sich, die das Phlogiston durch die ganze Natur hindurch verfolgte, nur mit dem Unterschied, daß jene dabei den Vorteil eines reellen, nicht bloß eingebildeten Prinzips vor dieser voraus hat.

Die zweite Frage, ob beim Verbrennen der Körper eine einfache oder eine doppelte Wahlanziehung stattfindet, läßt sich so abstrakt, wie sie hier ausgedrückt

ist, nicht leicht beantworten. Es fragt sich: findet außer der Anziehung, die der Körper gegen den Grundstoff der Lebensluft beweist, noch eine Anziehung zwischen dem Wärmestoff der Luft und einem Grundstoff des Körpers statt? Es erweckt kein günstiges Vorurteil für die Bejahung dieser Frage, daß man den letzteren bis jetzt noch nicht näher zu bestimmen vermochte, und daß man sich, sobald eine solche Bestimmung versucht wird, auf einmal aus dem Gebiete realer Kenntnisse in das weite Feld der Einbildung und der Möglichkeit verliert. Das einzige zuverlässige Phänomen des Verbrennens ist Wärme und Licht, und um diese zu erklären, brauchen wir kein hypothetisches Element, oder irgend einen besonderen Grundstoff im Körper anzunehmen. Wärme und Licht, wie sich auch diese beiden *zueinander* verhalten mögen, sind doch wahrscheinlich beide der gemeinschaftliche Anteil aller elastischen Flüssigkeiten. Diese sind höchst wahrscheinlich das allgemeine Medium, durch welches die Natur höhere Kräfte auf die tote Materie wirken läßt. Die Einsicht in die Natur dieser Flüssigkeiten muß uns also auch unfehlbar eine Aussicht auf die Wirksamkeit der Natur im Großen eröffnen. Daß ponderable Stoffe sich nach mannigfaltigen Verwandtschaften anziehen, daß einige derselben das Vermögen haben, die umgebende Luft zu zersetzen usw., sind Erscheinungen, die wir in einem sehr

kleinen Kreise bemerken. Aber ehe alle die kleineren Systeme, in welchen diese Prozesse geschehen, möglich waren, mußte das große System da sein, in welchem alle jene untergeordneten Systeme begriffen sind. Und so wird es glaublich, daß jene Fluida das Medium sind, durch welches nicht nur Körper mit Körpern, sondern Welten mit Welten zusammenhängen, und daß sich ihrer die Natur im Großen, wie im Kleinen bedient, schlummernde Kräfte zu wecken und die tote Materie der ursprünglichen Trägheit zu entreißen.

Zu solchen Aussichten aber erweitert sich der Geist nicht, so lange er noch fähig ist, sich mit unbekanntem Elementen, dem Notbehelf einer dürftigen Physik, zu schleppen. Umgibt nicht die Luft, selbst ein Schauplatz unzählbarer Zersetzungen und Veränderungen, unsern ganzen Erdball? Kommt nicht das Licht und mit ihm allesbelebende Wärme von einem entfernten Gestirne zu uns? Durchdringen nicht belebende Kräfte die ganze Erde, und brauchen wir Kräfte, die überall frei wirken, frei sich verbreiten, als Materien in die Körper zu bannen, um die großen Wirkungen der Natur zu begreifen - unsere Einbildungskraft auf Möglichkeiten zu beschränken, während sie kaum hinreicht, die Wirklichkeit zu umfassen?

Auch ist es sehr leicht, alte Meinungen, die einst nur zu einem Ausfluchtmittel der Verlegenheit

dienten, durch neue Deutungen zu verewigen. Die alte Physik dachte sich das Phlogiston nicht als ein zusammengesetztes, sondern als ein einfaches Prinzip, der klarste Beweis, daß sie sich selbst außerstande sah, die Phänomene des Verbrennens zu erklären. Was macht die Körper brennbar, war die Frage. Dasjenige, was sie brennbar macht, war die Antwort. - Oder wenn gar das Phlogiston *selbst* brennbar sein sollte, so kehrte dieselbe Frage dringender als vorher zurück: macht denn das Phlogiston brennbar?

Das Phlogiston dachten übrigens längst schon berühmte Naturforscher als ein zusammengesetztes Prinzip. *Büffon* z.B. behauptete, das Phlogiston sei nichts Einfaches, sondern eine Verbindung zweier verschiedenen Prinzipien, durch deren Trennung erst das Phänomen des Verbrennens entstehe. Nur war es ihm bei den damaligen Fortschritten der Chemie nicht so leicht, diese beiden Prinzipien zu bestimmen, als es jetzt mit Hilfe der neueren Chemie geworden ist<sup>43</sup>. Doch setzte Büffon auf seine Meinung keinen großen Wert und erwartete selbst noch von der Beobachtung der Gewichtzunahme der Körper im Feuer (die er durch einen Verlust der Luft erklärte) eine große Revolution, die der Chemie bevorstehe.



*Neuere Ansicht des Verbrennungsprozesses.  
(Zusatz zum ersten Kapitel.)*

Die Alten haben unter dem Namen Vesta (*Hestia*) die allgemeine Substanz und diese selbst unter dem Sinnbild des Feuers verehrt. Sie haben uns dadurch einen Wink hinterlassen, daß das Feuer nichts anderes als die reine in der Körperlichkeit durchbrechende Substanz oder dritte Dimension sei, eine Ansicht, die uns über die Natur des Verbrennungsprozesses, dessen Hupterscheinung das Feuer ist, vorläufig schon einiges Licht gibt.

Der chemische Prozeß überhaupt ist die Totalität des dynamischen, worin alle Formen des letzten zusammentreffen und sich ausgleichen. Der Verbrennungsprozeß ist selbst wieder die höchste und lebendigste Erscheinung des chemischen überhaupt, wo wir die Bedeutung des letzten im Feuer sogar ausgesprochen sehen.

Wir haben hier auf einige allgemeinere Wahrheiten zurückzugehen, welche die Grundlage der Konstruktion aller qualitativen oder dynamischen Prozesse sind.

Alle Qualitäten sind in die Materie ursprünglich durch die Kohäsion gelegt, an der wir nach Maßgabe der beiden ersten Dimensionen wiederum die absolute als die Länge-bestimmende und die relative als die

Breite-bestimmende unterscheiden. In der höchsten Beziehung, in Ansehung der Erde, ist die erste diejenige, wodurch sie ihre Individualität behauptet, die andere diejenige, wodurch die Sonne sie (in der Achsendrehung) sich zu unterwerfen sucht. Wir haben schon hierin hinlänglichen Grund, die erste als die Süd-Nordpolarität, die andere als die Ost-Westpolarität zu bezeichnen.

Wir können nun ferner alle Kohäsion überhaupt als Synthesis der Identität und der Differenz eines Allgemeinen und Besondern bestimmen, nur daß in der ersten Art das Allgemeine in das Besondere gebildet, dieses selbst also als Allgemeines gesetzt wird, dagegen in dem anderen Fall das Besondere unter das Allgemeine subsumiert und demnach als Besonderes gesetzt wird. In der nämlichen Rücksicht kann die erste Art der Kohäsion auch selbst wieder die allgemeine, die andere die besondere heißen.

Da durch die relative Identität des Allgemeinen und Besondern in der absoluten Kohäsion der Körper sich zu einem Selbständigen macht, so trübt er sich eben dadurch für die Sonne, welche in Ansehung der Erde und jedes Körpers insbesondere bestrebt ist, sie als Besondere sich unterzuordnen; *er wird undurchsichtig. Durchsichtigkeit* ist daher nur, *entweder* wo von der absoluten Kohäsion entweder das *rein Allgemeine* (welches, wie *Steffens* in den *Beiträgen zur inneren*

*Naturgeschichte der Erde* bewiesen hat, sich in dieser Reinheit für die Erde in dem darstellt, was man Stickstoff genannt hat) oder das *rein Besondere* (welches nach den Beweisen desselben Verfassers sich auf gleiche Weise in dem Kohlenstoff, dessen reinste Erscheinung der Diamant ist, darstellt): *oder* wo von der relativen Kohäsion auch entweder das *rein Allgemeine* und *Besondere* (welches nach den Beweisen in der *Zeitschrift* für spekulative Physik Band I, Heft 2, Seite 68 in dem Wasserstoff und Sauerstoff der Fall ist) oder die, nicht durch ein Dazwischentreten der absoluten Kohäsion vermittelte oder gestörte, *absolute Indifferenz beider* (welche überhaupt nur in Ansehung der Faktoren dieser Art der Kohäsion möglich ist) produziert wird - im Wasser also, wo das ganze Allgemeine auch das ganze Besondere, das ganze Besondere das ganze Allgemeine ist. Es versteht sich, daß Durchsichtigkeit auch in verschiedenen Graden der Annäherung zu jenen angegebenen Extremen oder zu dem Indifferenzpunkt des Wassers mehr oder weniger stattfinden kann. Alle andere Durchsichtigkeit, die außer den angegebenen Fällen noch stattzufinden schiene, muß sich, wie wir bald bestimmter finden werden, auf einen derselben, auf welche Weise es nur sei, reduzieren.

Wenn nun Sauerstoff, welcher in der relativen Kohäsion der Faktor des Besondern ist, allgemeine

Bedingung des Verbrennungsprozesses ist, so wird auch aller Verbrennungsprozeß notwendig auf eine Indifferenzierung entweder des Allgemeinen von der relativen, besonderen Kohäsion selbst, oder des Allgemeinen und Besondern von der absoluten - da sich dieses zu dem Besondern der relativen, als Besonderes im Allgemeinen, selbst wieder als allgemein verhält - mit dem Besonderen der relativen Kohäsion ausgehen müssen. Der vollkommenste Verbrennungsprozeß wird sich uns da zeigen, wo der Streit des Allgemeinen und Besondern vollkommen ausgeglichen wird, in jenem versuchten Zeugungsprozeß, wo das Allgemeine und Besondere von der relativen Kohäsion indifferenziert, das hermaphroditische Produkt des Wassers gibt, das als absolut Flüssiges nicht nur die gänzliche Auslöschung der beiden ersten Dimensionen in der dritten, sondern auch durch das Besondere ganz Erde, durch das Allgemeine ganz Sonne ist: und eben hier in dieser Ausgleichung bricht die Sonne am vollkommensten durch, nur daß sie sich wegen des Elements von der Erde, das darin mitbegriffen ist, nicht rein als Licht, sondern nur als Feuer (Licht mit Wärme verbunden) zeigen kann.

Am unabhängigsten von diesem Prozeß wird sich das allgemeine Prinzip von der allgemeinen Kohäsion halten, da aber, wo beide Prinzipien der letzten zur Starrheit vereinigt sind, ein noch höherer Streit, der

der relativen und absoluten Kohäsion selbst, stattfinden, dessen Ausgleichung in dem höchsten Grad der Oxydation der Metalle sich wieder als Durchsichtigkeit, gleichsam in der höheren Potenz, darstellt, wo ein fester Körper als solcher ganz Sonne und ganz Erde wird.

Wir bemerken noch wegen eines Mißverständnisses der Behauptung, daß Sauerstoff Kohäsion - erhöhendes Prinzip sei, indes er durch die Säuren aber auch im Verbrennen in der Regel vielmehr Kohäsion aufzulösen scheint, daß Sauerstoff Prinzip der relativen Kohäsion ist, und daß Erhöhung der letzten allerdings der Verminderung oder Auflösung der absoluten koexistiert, ohne sie zu bewirken; daß also die Solution der Körper durch die Oxydation bloß scheinbar sei, daß die Körper in der Auflösung, sie geschehe durch Säuren oder, wie beim Diamant, im Verbrennen, durch Einwirkung der Hitze vielmehr sich oxydieren, um der gänzlichen Auflösung zu widerstreben, als daß sie aufgelöst würden, weil sie sich oxydieren.

Die weitere Auseinandersetzung dieser Grundsätze findet sich in der Zeitschrift für spekulative Physik Band II, Heft 2, § 112 bis 134.

## Zweites Kapitel. Vom Licht

Die Phänomene der Wärme sind so lange unvollkommen erklärt, als uns die Phänomene des *Lichts* noch dunkel sind; beide sind gewöhnlich zugleich und oft beinahe in demselben Augenblicke da, beide so ähnlich und doch wieder so verschieden in ihrer Wirkungsart, daß es wohl der Mühe wert ist, ihr wechselseitiges Verhältnis zu ergründen. Indes scheint bis jetzt die Naturwissenschaft in Erforschung der Gesetze, nach denen sich dieses wunderbare Element bewegt, glücklicher gewesen zu sein, als in Erforschung seiner Natur. Die Kenntnis jener Gesetze hat mehr als die meisten andern Wissenschaften dazu beigetragen, die Grenzen des menschlichen Wissens zu erweitern, denn sie hat dem menschlichen Geiste die Aussicht auf eine Unendlichkeit nie zu vollendender Entdeckungen eröffnet. Vielleicht aber, daß die vollkommenste Aufklärung über die Natur des Lichts den Gesichtskreis des Menschen nach innen und für die ideale Welt nicht minder erweiterte, als ihn die Entdeckung jener Gesetze nach außen erweitert hat, vielleicht, daß sie manches, was unbegreiflich schien, begreiflicher, manches, was groß dünkte, noch größer machte - Gewinn genug, um zu unausgesetzten

Untersuchungen zu reizen.

Die erste Frage, die uns beschäftigen muß, ist diese: wie hängen Licht und Wärme zusammen? Sind sie beide ganz verschiedener Natur? Ist etwa das eine Ursache, das andere Wirkung? Oder unterscheiden sie sich nur dem Grade nach? Oder ist das eine nur die Modifikation des andern, und sollte wohl in diesem Falle das wunderbar schnelle, leicht bewegliche Element des Lichts eine Modifikation der Wärme sein, einer Materie, wie es scheint, die sich mühsam und nur allmählich in weit kleineren Räumen verbreitet?

Verschiedener *Natur* scheinen beide nicht zu sein; denn gemeinschaftlich ist beiden das Bestreben nach Ausdehnung und Verbreitung. Aber das eine verbreitet sich unendlich schneller als das andere. Also wären sie dem Grade nach verschieden? Aber die größte Hitze ist lichtlos, während oft mit großer Flamme weit geringere Wärme verbunden ist. Diese Voraussetzungen also führen zu keinem zuverlässigen Resultat.

Das Licht *wärmt*. Aber ob das *Licht an sich* warm sei, können wir nach der bloßen Empfindung, die wir davon haben, weder bejahen noch verneinen, weil wir nicht bestimmen können, was unser Körper zu dieser Empfindung mit beiträgt. Gesetzt aber die bloße Berührung des Lichts wärmte die Körper, so müßten verschiedene Körper, demselben Licht ausgesetzt,

gleiche Wärme zeigen. Dies ist aber nicht der Fall.

Man weiß, daß auf schwarze Körper das Licht am stärksten wirkt. Aus der Optik aber weiß jeder, daß Körper schwarz erscheinen, weil sie gegen das Licht stärkere Anziehung beweisen, weil sie also auch weniger davon zurückstrahlen, als andere. Das Licht geht also im Körper Verbindungen ein - wird mehr oder weniger angezogen - findet mehr oder weniger Widerstand - (oder wie man sich hierüber ausdrücken will) und dieses Mehr oder Weniger bestimmt den Grad der Wärme, die es im Körper erregt. Mit dem höchsten Grad, den es zu erregen imstande ist, wird es auch *unsichtbar*, und so erscheint hier das Licht, indem es aus dem Zustand der Sichtbarkeit in den entgegengesetzten übergeht, zugleich seine ganze Wirkungsart zu ändern; obgleich dem Auge nimmer fühlbar, hört es doch nicht auf, auf einen andern Sinn, den des Gefühls, zu wirken.

Herr *Pictet* verschloß zwei Thermometer, die einander völlig ähnlich und gleich waren, ausgenommen, daß die Kugel des einen geschwärzt war, in einem dem Licht völlig unzugänglichen Schrank. Als er diesen öffnete, standen beide gleich hoch; kurze Zeit, nachdem auf beide das Tageslicht gewirkt hatte, stieg das geschwärzte um zwei bis drei Zehntteile eines Grads höher, als das andere. - Aber überhaupt scheint das Licht zu wärmen im Verhältnis des



Widerstands, den es findet. Läßt man einen Strahl auf einen Spiegel fallen, von diesem auf einen zweiten, vom zweiten auf einen dritten usf. zurückwerfen, so erleidet der Strahl eine allmähliche Verminderung und es entsteht fühlbare Wärme.

Herr von *Saussüre* machte, um die verschiedene Erwärmung der Körper durch das Sonnenlicht genauer zu untersuchen, frühzeitig sehr sinnreiche Versuche, die nachher auch Herr Pictet mit mehreren Modifikationen wiederholte. Er hing ein Thermometer in freier Luft auf, während er mehrere andere mit gläsernen Kapseln in Berührung brachte, die ineinander eingeschachtelt waren. Er bemerkte, daß das erste Thermometer, der Sonne ausgesetzt, am allerwenigsten stieg, während die anderen stufenweise, je nachdem sie an einer tiefer oder höher stehenden Kapsel angebracht waren, mehr oder weniger stiegen. Man kann nicht leugnen, daß diese Versuche noch verschiedene Erklärungen zulassen. Allein die späteren Versuche des Herrn Pictets bestätigen ohne alle Zweideutigkeit den Satz, daß die Erwärmung durch die Sonnenstrahlen um so größer ist, je mehr Widerstand sie finden.

Diese Versuche stehen in genauem Zusammenhang mit allgemein bekannten Erfahrungen, auf welche vorzüglich Herr *Delüic* aufmerksam gemacht hat. Besonders gehört hierher die auf Bergen, je höher man steigt, immer mehr zunehmende Kälte, wovon das

ewige Eis, das selbst die Kordilleras unter dem Äqua-  
tor bedeckt, der auffallendste Beweis ist - ferner die  
verschiedene Wärme und Kälte derselben Jahreszeiten  
in gleichen geographischen Breiten usw. Man findet,  
wenn man von hohen Bergen herabsteigt, daß die  
Wanne der Luft immer in geradem Verhältnis mit  
ihrer Dichtigkeit und im umgekehrten mit ihrer Ver-  
dünnung wächst. Man bemerkt, daß wolkichte Som-  
mertage, ohne Sonnenschein, durch ihre drückende  
Hitze weit beschwerlicher sind, als die hellsten Son-  
nentage. - Nichts als gemeine, hundertmal gemachte  
Beobachtungen, aus denen man längst den Schluß  
hätte ziehen können, *daß das Sonnenlicht stärker  
leuchtet, je geringer die Wärme ist, die es erregt,  
und umgekehrt.*

Nach diesen Erfahrungen scheint man zu der Be-  
hauptung berechtigt zu sein: *Licht und Wärme sind  
an sich nicht verschieden, das Letztere ist bloße Mo-  
difikation des Ersteren.* Zu sagen, das Licht sei eine  
Modifikation des Wärmestoffs, z.B. es sei nichts an-  
deres als verstärkte Wärme usw., geht deswegen nicht  
an, weil sonst die Quantität der Wärme immer in glei-  
chem Verhältnisse mit der Quantität des Lichts stehen  
müßte, was nach obigen Erfahrungen nicht möglich  
ist.

Es fragt sich: ob die vorgetragene Hypothese mit  
allen Phänomenen des Lichts ebenso leicht vereinbar

ist, als sie mit den oben angeführten Erfahrungen übereinstimmt.

Gewöhnlich nimmt man zwei verschiedene Zustände der Wärme an, einen, da sie völlig gebunden ist und insofern latente Wärme heißt, den andern, da sie durch ein erlangtes Übergewicht fühlbar wird und sensible Wärme heißt. Ich kann und will mich auf die Richtigkeit dieser Unterscheidung *hier* nicht einlassen - will nicht fragen, welchen Grund und Recht man habe, Licht und Wärme als Grundstoffe anzusehen, die wie jeder andere einer chemischen Bindung fähig sind. Genug, ich setze jetzt diese Unterscheidung voraus und bemerke nur, daß man noch einen dritten Zustand der Wärme annehmen kann, *den*, da sie ihre Verbindung verläßt, völlig frei von einer Verbindung zur andern übergeht, und in diesem Übergang ganz andere Eigenschaften annimmt als sie in den beiden vorhergehenden Zuständen zeigte. In diesem Zustande wäre sie *Licht*, und insofern scheint es völlig gleichgültig, ob man nach der bisherigen Sprache der Chemie zu sprechen - Licht als freie Wärme, oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet<sup>44</sup>.

Ist die oben vorgetragene Erklärung des Verbrennens richtig, so wissen wir, daß in demselben Augenblick, da der vegetabilische Körper aufgelöst, das Metall verkalkt, d.h. in demselben Moment, da nach unserer Voraussetzung die Luft zerlegt wird, Wärme

und Licht *zugleich* da sind. Auch ist es nicht ein bestimmter *Grad* von Wärme, mit dem das Licht erst erscheint, vielmehr ist Wärme überhaupt, sie mag dem Grade nach so gering sein, als sie will, von Licht begleitet, sobald sie nur, wie beim *Verbrennen* geschieht, *frei* wird, und umgekehrt, die größte Hitze lichtlos, solange keine Zersetzung bewirkt wird.

Daher wird bei den Auflösungen der Metalle in Säuren kein Licht sichtbar, unerachtet dieser Prozeß mit dem des Verkalkens völlig derselbe ist. Die Metalle rauben den Säuren das Oxygene: die Kapazität des letzteren wird dadurch vermindert, es entsteht Aufbrausung und fühlbare Wärme; aber diese wird nicht frei, denn sie bleibt mit dem Grundstoff der Säuren verbunden, um den Rest der letzteren in Gasgestalt zu entführen. Der ganze Prozeß ist nichts weiter als eine Wiederherstellung der Kapazität. Die tropfbare Flüssigkeit geht in luftförmige über und bindet so, ihres Verlustes unerachtet, dieselbe Wärme, die eine Flüssigkeit von geringerer Kapazität aber größerer Quantität der Grundstoffe zu binden vermochte.

Das Umgekehrte geschieht bei der Zersetzung der Salpeterluft mit der atmosphärischen. Indem sie der letzteren das Oxygene entzieht, wird ihre Kapazität *vermindert*. Sie geht daher aus dem luftförmigen in dampfförmigen Zustand über. Sie beharrt aber in diesem Zustande nicht, nimmt wieder Luftgestalt an, und

bindet dadurch die aus der atmosphärischen Luft freigewordene Wärme. Daraus erhellt, warum auch bei diesem Prozeß die Wärme nicht *Licht wird*<sup>45</sup>.

Ganz anders ist dies bei den phosphorischen Erscheinungen. Der Phosphor entzieht vermöge seiner großen Verwandtschaft zum Oxygene der Luft diesen Grundstoff. Dadurch wird Wärme frei; diese Wärme, kann man sagen, wird zu nichts verwandt, sie fängt also an zu leuchten, aber, da die Zersetzung der Luft sehr gering ist, nur auf der Grenze der Berührung zwischen dem Körper und der Luft. Dies ist zugleich der deutlichste Beweis, daß Licht von Wärme nicht bloß dem *Grade* nach verschieden sein kann. Denn keine phosphorische Zersetzung ist von fühlbarer Wärme begleitet, zum Beweis, wie wenig Wärme dabei frei wird; nichtsdestoweniger ist Licht das beständige Phänomen dieser Prozesse. Eine zweifache Zersetzung findet z.B. dann statt, wenn Körper, die in einem höheren Grade verbrennlich sind, mit Säuren behandelt werden. So entzünden sich Öle mit der Salpetersäure vermischt. Indem sie der letzteren den Sauerstoff rauben, wird zugleich die Wärme frei, und damit beginnt eine zweite Zersetzung zwischen ihnen und der umgebenden Luft; die Flamme ist um so lebhafter, je leichter Öle sich verflüchtigen.

Vielleicht wendet man ein: eben deswegen, weil beim Verbrennen der Körper Wärme und Licht

*zugleich* da seien, müssen sie auch zwei voneinander ganz verschiedene Elemente sein. Allein die freiwerdende Wärme strebt sehr bald wieder Verbindungen einzugehen, sie seien nun welcher Art sie wollen; denn das kann uns hier völlig gleichgültig sein. In diesen Verbindungen behauptet sie das Übergewicht und wird dadurch fühlbare Wärme. Daher erscheint auch die Flamme, welche das Verbrennen vegetabilischer Körper begleitet, weit weniger rein als die Flamme, die beim Verbrennen anderer Körper sichtbar wird. Aus dem vegetabilischen Körper entwickeln sich außer dem kohlenesäuerten Gas und der brennbaren Luft heterogene Stoffe, mit denen die Wärme Verbindungen eingeht. Daher kann man die Flamme nur als den Übergang des Lichts aus dem Zustande der Sichtbarkeit in den der Unsichtbarkeit betrachten. Da, wo die Flamme sich endigt, erblickt man nur noch den Rauch, und man könnte, anstatt mit *Newton* zu sagen: die Flamme ist ein leuchtender Rauch<sup>46</sup>, ebensogut sagen: der Rauch ist die Flamme, welche zu leuchten aufgehört hat. Je mehr wässerige und andere Teile der verbrannte Körper enthält (wie frisches Holz), desto früher wird die Flamme zu Rauch, daher wird auch begreiflich, warum bei einem *schnelleren* Verbrennen weit mehr Wärme sich verbreitet als bei einem langsameren.

Der Hauptunterschied des Lichts und der Wärme

besteht darin, daß beide auf ganz verschiedene Sinne wirken. Zwar ist es noch nicht lange, daß man aufgehört hat, das Licht, als solches, für warm zu halten, ohne Zweifel, weil es Wärme *wird*, sobald es mit dem Körper in Verbindung tritt. Jener Unterschied wäre sehr entscheidend gegen die Behauptung, daß Licht und Wärme gar nicht voneinander verschieden seien; gegen die Behauptung aber, daß Wärme eine bloße Modifikation des Lichtes sei, kann sie nichts beweisen. Es ist begreiflich, daß das *freigewordene* Licht (ich bediene mich immer der gangbarsten Ausdrücke) dem geistigen Organe sich offenbare, während das gebundene nur auf den niedern Sinn zu wirken vermag. Das Licht verbreitet sich mit unglaublicher Schnelligkeit von seinem Ursprunge aus in die Ferne, die Wärme ist auf eine bestimmte Sphäre beschränkt; denn überhaupt wirkt sie nur in Verbindung mit einer entgegengesetzten Materie; für sie also haben wir den Sinn, der nur durch gröbere Berührung Eindrücke empfängt, für jenes das Organ, das, einer feineren Rührung fähig, dem Licht, das aus der größten Entfernung zu uns kommt, offen steht.

Wofür man auch immer das Licht halten mag, so verschwindet die Zeit, die es zu seiner Fortpflanzung nötig hat, in nichts, sobald man den Widerstand berechnet, den es auf seinem Wege findet. Dieser Widerstand, den es findet, dehnt seine Verbreitung zu

Zeitmomenten aus; in diesem Widerstande erst bekommt es Eigenschaften einer Materie für uns, seine Geschwindigkeit wird eine *endliche*, durch Zahlen bestimmbare Geschwindigkeit; gleich einer Materie erleidet es jetzt Anziehung und Zurückstoßung, und wird so erst ein möglicher Gegenstand der Physik und der physikalischen Untersuchung. Diese Bemerkung, dünkt mir, ist hinreichend, die Frage zu entscheiden: ob das Licht überhaupt als Materie betrachtet werden kann. Solange wir uns, wie hier, auf dem Gebiete der bloß empirischen Physik befinden, werden wir nie anders von ihm sprechen dürfen. Physik und Chemie haben ihre eigene Sprache, die sich in einer höheren Wissenschaft in eine ganz andere auflösen muß. Bis dahin also sei es uns immer vergönnt, vom Licht, von der Wärme usw. so zu sprechen, wie man in der Physik von ihnen sprechen muß<sup>47</sup>. Dazu kommt, daß jene Frage: sind Licht und Wärme *besondere* Materien, etwas voraussetzt, was eine gesunde Philosophie so schnell nicht einräumen dürfte, nämlich, daß es überhaupt besondere Materien gebe.

Die Wärme, sagt man ferner, durchdringt die Körper, das Licht nicht. Besser würde man sagen: das Licht, indem es in die Körper eindringt, hört auf, Licht zu sein, und wird von nun an *fühlbare* Wärme. Einige Körper, die, eine Zeitlang erleuchtet, im Dunkeln zu leuchten fortfahren, machen eine scheinbare



Ausnahme.

Wichtiger sind die *eigentümlichen* (der bloßen Wärme nicht zukommenden) Wirkungen des Lichts, welche einige Anhänger der neueren Chemie als Beweis für das Dasein eines von dem Wärmestoff verschiedenen *Lichtstoffes* anzuführen pflegen<sup>48</sup>. Diese eigentümlichen Wirkungen sind vorzüglich folgende: Gewächse, dem Licht ausgesetzt, werden dadurch farbig, flüchtig, entzündlich, schmackhaft usw. Abgesehen davon, daß Pflanzen, sobald sie dem Licht ausgesetzt sind, auch dem freien Zutritt der Luft ausgesetzt werden, daß das Licht selbst nur durch das Medium der Luft auf sie wirkt usw., kann man doch immer noch den Beweis fordern, daß alle diese Wirkungen dem Lichte, als solchem, eigentümlich seien. Das Licht, kann man sagen, insofern es auf die Pflanzen Einfluß hat, hört doch auf Licht zu sein und wird Wärme. Ferner die Vegetation der Pflanzen ist weiter nichts als ein komplizierter chemischer Prozeß, - wenn man will, ein chemischer Prozeß höherer Art. - Der Beweis davon ist die Lebensluft, welche die Pflanzen, dem Licht ausgesetzt, aushauchen. Alle Beobachtungen, welche Haies, Bonnet, Ingenhouß, Senebier u. a. darüber angestellt haben, machen es wahrscheinlich, daß in den Pflanzen eine Zerlegung des Wassers vor sich geht, daß der brennbare Bestandteil in ihnen zurückbleibt, während der

Sauerstoff in Luftgestalt davongeht. Daß also Licht, und insofern auch Wärme - beide die großen Agentien der Natur, deren sie sich bei jedem chemischen Prozesse bedient - diese Entwicklung des Sauerstoffs aus den Pflanzen befördern, ist an sich sehr begreiflich, und da die ganze Vegetation der Pflanzen von dem Fortgange jenes Prozesses abhängig ist, so sind insofern Licht (und Wärme) notwendige Bedingungen des vegetabilischen Lebens. Daß aber Licht weit mehr als Wärme jenen Prozeß befördert, sollte das so schwer zu erklären sein? Wärme verbreitet sich langsam, dringt also in die Körper nur allmählich ein, während das Licht schneller, lebendiger einwirkt und im Innern der Pflanzen den Prozeß beginnt, der zu ihrer Erhaltung notwendig ist.

Nicht schwerer begreift man den Einfluß, den das Licht sowohl auf Verkalkung als Entsäuerung gewisser Metalle hat. Einige Metalle säuern sich von selbst, sobald sie nur der atmosphärischen Luft ausgesetzt werden. Andere werden durch Berührung des Lichts entsäuert, weil das Licht in allen Körpern, die einer Zersetzung fähig sind, Zersetzungen bewirkt. Wenn also *Fourcroy sagt*<sup>49</sup>: »daß der Wärmestoff mit dem Lichtstoff einerlei sei, ist nicht erwiesen. Je mehr unsere physikalischen Kenntnisse sich erweitern, desto mehr findet man Verschiedenheit in der Wirkung beider, des Lichts und der Wärme,« - so wäre sehr

zu wünschen, daß er Beispiele davon angeführt hätte. Daß *Licht* ganz anders wirkt als *Wärme*, hat niemand in Zweifel gezogen, aber niemand hat auch behauptet, daß Licht und Wärme einerlei *Zustände* derselben Materie seien.

Ist das Licht das große Mittel, dessen sich die Natur bedient, um Zersetzungen und Verbindungen überall zu bewirken, wo sie zur Erhaltung des vegetabilischen und animalischen Lebens notwendig sind, so ist es begreiflich, daß die Körper gegen das Licht - scheinbare oder wirkliche? - Anziehung beweisen. Ob das Licht auch als Grundstoff in den chemischen Prozeß mit eingehe, ist noch sehr zweifelhaft; daß aber bei den meisten chemischen Prozessen Licht oder Wärme *tätig* sind, ist außer Zweifel. Selbst bei dem Prozeß des Verbrennens, da das Licht aus seiner Verbindung tritt, so ist es selbst wieder dasjenige, was den Prozeß anfängt und unterhält. Wir können nur Körper an Körper zünden, gewöhnlich ist es schon freigewordene Wärme, d.h. Licht, was den Prozeß eröffnet. Sobald der Grundstoff der Luft von dem des Körpers angezogen wird, erscheint Licht; von nun an setzt sich der eingeleitete Prozeß von selbst fort, der Körper verbrennt, wie man sagt, von selbst und das Licht, das durch Zersetzung der Luft frei wird, dient nur dazu, die Zersetzung immerfort zu unterhalten.

Daß aber diese Anziehung der Körper gegen das

Licht nicht immer nach dem Verhältnis ihrer Masse geschieht, hat *Newton* längst außer Zweifel gesetzt. Er bemerkte, daß schwefelichte und ölichte Körper das Licht ganz unverhältnismäßig mit ihrer Dichtigkeit brechen, und diese einzige Bemerkung war für ihn hinreichend, die Verbrennlichkeit des Demants und das Dasein eines brennbaren Stoffs im Wasser vorauszusagen. Das Bestreben also, welches das Licht gegen die Körper äußert, wird im Verhältnis stehen mit ihrer größeren oder geringeren Zersetzbarkeit; wo keine Zersetzbarkeit stattfindet, wird das Licht dem dichtem Körper zueilen. - Nach den obigen Bemerkungen beweist das Licht durch den Widerstand, den es findet, unwidersprechlich, daß es *Materie* ist; noch unwidersprechlicher beweisen es die Anziehungen, die es erleidet. Fände es *überall* keinen Widerstand, so würde es sich in der allgemeinen Repulsivkraft verlieren, es verwandelte sich nicht für die Sinne in Materie. In der Physik ist es vorteilhaft, sich auf Analogien zu berufen. So ist die Elastizität der Luft proportioniert dem Drucke (dem Widerstände), den sie erleidet. Die Luft würde aufhören elastisch zu sein, sobald sie keinen Widerstand fände, d.h. sobald sie sich unendlich ausdehnte. Dieser Analogie zufolge kann das Licht nur elastisch sein, insofern es, es sei wodurch es wolle, z.B. Attraktion, *Widerstand* findet.

Verfolgen wir jene Analogie weiter, so wissen wir, daß Elastizität nur zwischen zwei extremen Zuständen, dem der unendlichen *Extension* und dem der unendlichen *Kompression*, möglich ist. Daher kommt es, daß Elastizität in verschiedenen Körpern durch Druck ebenso leicht vermindert als vermehrt werden kann. Eine totale Vernichtung der Elastizität ist unmöglich, weil unendliche Kompression ebenso gut als unendliche Extension unmöglich ist.

Wenden wir diese Analogie auf das Licht an, so erleidet das Licht durch *unverhältnismäßigen* Widerstand allerdings eine Verminderung. Daher findet das Licht, als solches, im dichtem Körpern seinen Tod, es wird *Wärme*, d.h. seine Elastizität wird *vermindert*. Daher kommt es, daß von zwei Körpern, die demselben Licht ausgesetzt sind, derjenige, der dem Licht starkem Widerstand leistet, welches nicht immer genau im Verhältnis der Dichtigkeit geschieht, stärker erhitzt wird. Der Einfluß, den die Qualität der Körper auf ihre Anziehung gegen das Licht beweist, erhellt vorzüglich aus manchen Beobachtungen über den Ursprung der Farben.

Alles Licht unserer Atmosphäre geht von der Sonne aus; aber wie es sich von der Sonne zu uns fortpflanzt, ist eine Frage, über die man noch nicht gewiß zu sein scheint. Kommt etwa das Licht, das von der Sonne ausströmt, selbst zu uns, oder bewirkt

es nur in unserer Atmosphäre Veränderungen, durch welche unser Planet erleuchtet wird? Alles Licht wenigstens, das wir uns selbst verschaffen können, gewinnen wir nur durch Zersetzungen der Luft.

Begreiflich würde durch diese Voraussetzung die gleichförmig schnelle Verbreitung des Lichts. Lassen wir das Licht mit Euler durch bloß mechanische Erschütterungen des Äthers fortgepflanzt werden, so begreift man nicht die Regelmäßigkeit dieser Erschütterungen, die immer in gerader Richtung sich fortpflanzen müßten, während aller übrigen Erfahrung zufolge mechanische Erschütterungen eines Fluidums nur durch Undulationen sich verbreiten. Nehmen wir aber an, daß das Licht von der Ärosphäre der Sonne bis zu unserer Atmosphäre in einem leeren Raume sich bewegt, so können wir es mit einer Schnelligkeit fortgehen lassen, die der kurzen Zeit, in der es bis zu uns sich fortpflanzt, völlig proportioniert ist. Oder müssen wir annehmen, daß der ganze Raum des Himmels mit einem feinen elastischen Fluidum, dem Vehikel aller Kräfte, mit denen Welten auf Welten wirken, erfüllt ist (ist irgendwo ein Raum, wo alles *Licht* wird, wie im Empyreum der Alten?), so muß dieses Fluidum immer feiner werden, je weiter es sich von den festen Körpern entfernt. Das Licht also würde, wenn die Atmosphäre der Sonne, wie die unsrige, allmählich sich verdünnte, mit immer beschleunigter

Schnelligkeit fortgehen, bis es endlich da, wo es in unsere Atmosphäre eintritt, allmählich langsamer und langsamer sich fortpflanzte.

Nehmen wir an, daß das Licht in unserer Atmosphäre nur durch Zersetzungen<sup>50</sup> sich fortpflanzt, so sieht man ein, warum das Licht allein keine Wärme bewirkt. Erst da, wo das Licht näher gegen die Erde kommt, wo die untere Luftschicht durch den Druck der ganzen oberen Atmosphäre allmählich dichter und mit heterogenen Teilen immer mehr vermischt wird, kann fühlbare Wärme entstehen; kein Wunder, daß auf einer beträchtlichen Höhe die Temperatur der Luft überall dieselbe ist. Ebenso wird dadurch erklärbar, daß die Wirkung des Lichts in Ansehung der Wärme sehr langsam sein muß, daß die Sonnenhitze erst in den spätern Monaten des Jahres und an einzelnen Tagen erst, nachdem Mittag vorbei ist, ihren höchsten Grad erreicht, daß unmittelbar nach Aufgang der Sonne die Luft kälter wird usw. Könnten wir noch überdies eine gewisse Beschaffenheit unserer Atmosphäre erweisen, die es notwendig machte, daß sie in beständiger Zersetzung erhalten würde, so wäre jene Voraussetzung um so wahrscheinlicher. Man wird schwerlich den Einwurf machen, daß diese beständige Zersetzung der Luft doch nicht so auf unser Auge wirkt, wie einzelne Zersetzungen, die wahrscheinlich bei allen meteorischen Erscheinungen stattfinden.

Vielmehr sieht man, wie eine solche gleichförmige, nie unterbrochene, immer wiederholte Modifikation der Luft das Phänomen des *Tages*, d.h. einer gleichförmig verbreiteten Helle geben kann, so wie z.B. eine ungleichförmige Lichtentwicklung das Phänomen der Morgen- und Abendröten, vielleicht auch des Nordlichts und anderer Meteore gibt. Weil das Licht allgemein und überall gleichförmig ist, kann es in keinem einzelnen Punkte besonders bemerkbar sein. Es mäßigt selbst den Eindruck, den eine einzelne Lichtentwicklung auf unser Auge machen würde, nach demselben Gesetz, das die Gestirne vor dem Glanz der Sonne verschwinden macht.

Ich verkenne die Schwierigkeiten jener Voraussetzung nicht, die auch nur innerhalb gewisser Grenzen gelten kann. Sollte die Wirkung entfernter Gestirne, deren Strahlen erst nach Jahrzehnten oder Jahrhunderten zu uns gekommen sind, auf unsere Atmosphäre noch groß genug sein, um eine solche Modifikation in ihr zu bewirken, als wir bei dieser Erklärung voraussetzen<sup>51</sup>? Doch darf gegen keine Hypothese der Einwurf geltend gemacht werden, daß sie allzu große Wirkungen in der Natur voraussetze<sup>52</sup>. Größe und Entfernung tun hier nichts: denn was in der einen Beziehung ferne ist, ist in der andern nahe, und wir haben für alles Räumliche bloß relative Maßstäbe. Wenn nun der im Universum ausgegossene Äther die



absolute Identität aller Dinge selbst ist, so hebt sich in ihm Nähe und Entfernung vollends auf, da in ihm alle Dinge als Ein Ding und er selbst an sich und wesentlich Eines ist.

Die allgemeinste Behauptung, die über das Licht möglich ist, ist ohne Zweifel die, daß es eine bloße Modifikation der Materie sei, - sobald wir fragen, was das Licht *wirklich* sei, nicht, was es zu sein scheine, müssen wir auf diese Antwort kommen<sup>53</sup> - und *darum* wenigstens ist die Frage unnütz, ob das Licht eine *besondere* Materie sei? - Nur ist der Gewinn, den Physik und Naturbeobachtung daraus ziehen können, sehr gering oder gar keiner, und es ist billig, daß man dann erst mit ihr hervorrückt, wenn eine krasse Physik allzu sehr vergißt, was z.B. *Lichtenberg* oft genug wiederholt, daß, was wir über Licht, Wärme, Feuer, Materie sagen können, nichts mehr und nichts weniger als eine Bildersprache ist, die nur innerhalb ihrer bestimmten Grenzen gilt. - Ebendarin besteht einem großen Teile nach das Geschäft einer philosophischen Naturwissenschaft, die Zulässigkeit sowohl, als die Grenzen solcher *Fiktionen* in der Physik zu bestimmen, die zum weiteren Fortschritt der Untersuchung und der Beobachtung schlechterdings notwendig sind, und nur dann unsern wissenschaftlichen Fortschritten entgegen sind, wenn wir sie außerhalb ihrer Grenze gebrauchen wollen.

Diese Betrachtungen müßten den bloßen Empiriker lehren, gegen widersprechende Meinungen über solche Dinge tolerant zu sein, und die Anmaßungen einzelner, die ihre Meinung (die doch auf keinen Fall mehr als Meinung ist) gegen alle übrigen geltend zu machen suchen, zurückweisen. Gesetzt also, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher versuchte Hypothese habe ihre eigentümlichen Schwierigkeiten usw., so ist das kein Grund für uns, diese Hypothesen künftig nicht mehr, wie bisher, zu gebrauchen; eher können wir auf den Gedanken kommen, daß wohl alle jene Hypothesen *gleich* falsch sein möchten und daß ihnen allen eine gemeinschaftliche Täuschung zugrunde liege.

In der Physik aber, die diese Täuschung *voraussetzt* und voraussetzen *muß*, kann das Licht nach wie vor eine Materie bleiben, die von entfernten Weltkörpern bis zu uns sich fortpflanzt, und wenn wir gleich nicht mehr anzunehmen brauchen, daß die Sonne ein brennender Körper ist, so können wir sie doch immer noch als den Urquell betrachten, aus dem das Licht ausströmt. Also bleibt uns auch die Untersuchung wichtig, welche Beschaffenheit jenes Gestirn haben müsse, um einem ganzen System von Weltkörpern ununterbrochen Licht und Wärme zuzusenden.

Setzt man voraus (was nach den bisherigen Untersuchungen vorausgesetzt werden muß), daß das Licht

in der Natur eine der ersten Rollen spielt, daß es vielleicht das große Mittel ist, dessen sich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten, so läßt es sich erwarten, daß der Körper, der ein ganzes System untergeordneter Körper regiert, also selbst der erste und größte in diesem System ist, auch unter diesen Körpern der erste Sitz des Lichts und der Wärme sein muß. Selbst dann, wenn uns das Licht nichts mehr als eine Modifikation der Materie überhaupt ist, die zur Erhaltung eines Natursystems notwendig ist, begreifen wir leicht, daß der Hauptkörper jedes Systems die Hauptursache des Lichts in den untergeordneten Systemen sein müsse.

Noch mehr wird diese Voraussetzung bestätigt durch die Vermutungen, die wir über die erste Bildung unsers Planetensystems wagen können. Die gegen den Äquator hin erhabene, gegen die Pole hin abgeplattete Gestalt der Erde läßt kaum zweifeln, daß die Erde erst allmählich aus flüssigem Zustande in festen übergegangen ist. Aus dieser Voraussetzung wenigstens hat *Kant* die allmähliche Bildung der jetzigen Gestalt der Erde, soweit sich so etwas begreiflich machen läßt - in wenigen Worten - begreiflicher gemacht, als sie durch manche weitläufige geologische Versuche und verwickelte Hypothesen geworden ist<sup>54</sup>

War nämlich, sagt Kant, der Urstoff der Erde anfänglich in dunstförmiger Gestalt verbreitet, so mußten, als durch Kräfte der chemischen Anziehung jene Körper aus dem flüssigen Zustande in den festen übergingen, sogleich auch große Luftentwicklungen (man kann hinzusetzen: auch Entwicklungen verschiedener *Luftarten*) in ihrem Innern vorgehen, welche, durch die zugleich freigewordene Wärme bis zum höchsten Grad der Elastizität ausgedehnt und durch die Vermischung untereinander in noch größere Bewegung versetzt, bald den festen Körper durchbrachen, die Materie in großer Menge als Gebirge aufwarfen, sich selbst untereinander so lange zersetzten und niederschlugen, bis die mit sich selbst ins Gleichgewicht gekommene Luft von selbst sich erhob, ein Teil derselben aber als Wasser niederfiel, das vermöge seiner Schwere bald sich in dem Krater jener allgemeinen Eruption ergoß, jetzt erst durch das Innere der Erde sich selbst seinen Weg brach, so allmählich durch seinen Lauf die regelmäßige Gestalt der Gebirge (deren Winkel größtenteils wenigstens sich entsprechen) bildete und durch fortgesetzte Anspülungen im Lauf der Jahrhunderte jene regelmäßigen Schichten kalkartiger, verglaster oder versteineter, vegetabilischer und tierischer Körper im Innern der Berge zustande brachte, zuletzt aber aus immer höheren Becken endlich in das tiefste von allen, das Meer, sich

zurückzog.

Diese Hypothese vom Ursprung unserer Erde ist um so wichtiger, da wir, aller Analogie zufolge, das Recht haben, sie wenigstens auf die Bildung *unseres* Planetensystems auszudehnen. Wenigstens hat *Kant*<sup>55</sup> äußerst wahrscheinlich gemacht, daß die vorgebliehen vulkanischen Krater im Monde, nach Analogie der großen Becken, in welchen das Wasser auf der Erde sich gesammelt hat und die man unmöglich für Folgen vulkanischer Ausbrüche halten kann, gleichfalls nichts anders, als Folgen *atmosphärischer Eruptionen* seien, durch welche sich allmählich auf allen festen Körpern die großen Gebirgsmassen und die Bassins der Strome und der Meere gebildet haben.

Darf ich zu dieser Hypothese eine andere hinzufügen, so sind die Kometen, diese im Systeme der Welt so rätselhaften Körper, allein Anschein nach keine *festen* Körper wie unsere Erde und die übrigen Planeten unseres Sonnensystems. Wenigstens gelang es selbst *Herscheln* nicht, in sechs von seiner Schwester entdeckten und fünf andern von ihm beobachteten Kometen, mit den möglich stärksten Vergrößerungen einen *Kern* zu entdecken<sup>56</sup>. Bei dieser Gelegenheit trägt Herr Hofrat *Lichtenberg*<sup>57</sup> eine längst gefaßte Mutmaßung vor, daß entweder alle Kometen nur bloße Nebel seien, die uns gegen die Mitte zu dichter erscheinen *müssen* oder doch am Ende zu solchen

Nebeln werden. Wie, wenn uns diese Mutmaßung zu einer andern berechtigte, nämlich, daß die Kometen *werdende Weltkörper* sind, die, bis jetzt in Dunstgestalt verbreitet, den Gesetzen des allgemeinen Gleichgewichts der Schwere noch nicht völlig unterworfen, keinem System ausschließend angehören und eine in mehr als einer Hinsicht regellose Bahn durchlaufen. Läßt sich aus dieser Voraussetzung erklären, was nur mühsam erklärbar ist, sobald man die Kometen für feste Körper hält, daß ihre Bahn ebensowenig vollkommen elliptisch, als parabolisch oder hyperbolisch ist, daß sie alle mögliche *Richtungen* in ihrem Laufe haben, während alle Planeten die Eine von Abend gegen Morgen haben usw. Ich weiß wohl, daß man alle diese Phänomene *teleologisch* erklären kann, und dies hat *Lambert* getan, indem er zeigte, daß nur durch diese Unregelmäßigkeiten in der Bahn der Kometen die größte Zahl von Weltkörpern in *diesem* Raume möglich wird<sup>58</sup>. Aber damit ist nichts ausgerichtet; denn man will es *mathematisch* erklärt wissen, wie, *nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation*, die Regellosigkeit in den Bewegungen dieser Körper möglich ist. - Ich weiß auch, daß *Whiston* schon die Kometen für *unreife Planeten* gehalten hat. Aber er verband damit ganz andere Begriffe, denn er dachte sie als *brennende* Körper, die erst (so wie ehemals unsere Erde) ausgebrannt sein müßten, um Planeten

zu werden. Diese Vorstellung hat freilich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit; allein sie ist auch von der oben vorgetragenen völlig verschieden.

Auf diese Analogien gestützt, können wir die Hypothese vom Ursprung der Erde keck auf die Bildung unsers ganzen Planetensystems, also auch auf die der Sonne selbst, ausdehnen. Denn die Sonne kann einmal in unserm Systeme für nicht mehr, als für den ersten Planeten gelten; könnten wir heute die Sonne aus dem Mittelpunkte ihres Systems hinwegnehmen, so würde sich bald der größte Planet in Besitz desselben setzen, und könnten wir auch diesen wieder wegnehmen, so hätte auch er wieder seinen Nachfolger, der die Sonne des Systems würde.

Indem die festen Körper unseres Planetensystems aus dem dunstförmigen Zustand in den festen übergingen, mußte eine Quantität Wärme, die zur Erhaltung jenes Zustandes notwendig gewesen war und die wir beinahe so groß annehmen können, als wir wollen, frei werden. Derjenige Körper, welcher der Masse nach der größte war, mußte natürlich auch die größte Quantität Wärme zersetzen, und so wird es begreiflich, wie jeder Zentralkörper notwendig auch die Sonne seines Systems werden mußte<sup>59</sup>.

Diese Hypothese stimmt mit den neuesten Entdeckungen der Astronomie überein. Nachdem *Schröter* und andere die Atmosphäre des Monds, der



Venus, des Jupiters außer Zweifel gesetzt hatten, war es an sich schon glaublich, daß auch die übrigen Weltkörper, und namentlich die Sonne, mit einer Atmosphäre umgeben seien. *Herschel* hat dieser Vermutung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gegeben, indem er die sogenannten Fackeln der Sonne als leuchtende, wolkenähnliche Dünste in der Atmosphäre der Sonne zu betrachten angefangen hat<sup>60</sup>. Wenigstens ist durch seine Bemühungen so viel ausgemacht, daß, wenn die Sonne von einer Atmosphäre umgeben ist, und wenn in dieser Atmosphäre Wolken entstehen, die mit Lichtzersetzungen verbunden sind, die Sonne uns gerade so erscheinen muß, wie sie uns wirklich erscheint. - *Herschel* glaubt, daß wirklich diese lichten Wolken in der Sonnenatmosphäre durch Niederschlag und Dekomposition der Luft entstehen, und daß es eigentlich dieses durch Zersetzungen entwickelte Licht ist, was in der Sonne leuchtet, während die übrigen durchsichtigen Gegenden ihrer Atmosphäre, durch welche man den Sonnenkörper selbst erblicken kann, als Flecken erscheinen. Daraus folgt denn weiter ganz natürlich, daß die Sonne kein brennender, unbewohnbarer Körper, daß sie überhaupt den übrigen Weltkörpern ihres Systems weit ähnlicher ist, als man gewöhnlich sich vorzustellen pflegt.

Die Hypothese, daß das Licht der Sonne sich aus Zersetzungen ihrer Atmosphäre entwickelt, könnte



noch wichtiger werden, sobald man diesen Gedanken weiter verfolgte. Wodurch werden jene Zersetzungen bewirkt? Und warum sind oder scheinen sie nur partiell zu sein? Wenn wir aber einmal Lichtentwicklungen in der Atmosphäre eines Weltkörpers annehmen, so läßt sich dies auch auf die Atmosphären der übrigen Weltkörper anwenden. Wenigstens scheint Herschel selbst zu glauben, daß diese Lichtentwicklungen der Sonne nicht eigentümlich seien. Er beruft sich auf das Nordlicht, das oft so groß und so glänzend erscheint, daß es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, ferner auf das Licht, das oft in heitern, mondlosen Nächten den ganzen Himmel überzieht. - Das Nordlicht, könnte man darauf erwidern, hat einen hohem Glanz, weil es (wie das Licht der Morgen- und Abendröten) ein partielles Licht ist. Wenn nun also durch Einwirkung der Sonne die Lichtentwicklung, die in diesen Fällen bloß partiell ist, allgemein würde, ließe sich dadurch nicht das ganze Phänomen des Tages begreifen<sup>61</sup>?

Auch Herschel bleibt dabei stehen, daß die Sonne Licht aussende, und kann auch den Einwurf nicht: ganz vorbeigehen, daß die Sonne durch so häufige Lichtzersetzungen allmählich erschöpft werden müßte. Ist das Licht der Sonne bloß ein Phänomen ihrer Atmosphäre, so hat dieser Einwurf ohnehin nicht mehr soviel auf sich, als wenn man die Sonne für

einen glühenden oder brennenden Körper hält. Indes kann er sich, um diesem Einwurf zu begegnen, doch die Hypothese nicht versagen, daß die Kometen vielleicht das Vehikel seien, durch welches der Sonne ihr beständiger Lichtverlust wieder ersetzt wird. Alles kommt auf die Begriffe an, die man sich vom Lichte macht. Mein kann ohnehin nicht glauben, daß in einem System, wo alles zusammenhängt, irgend etwas beständigen Verlust erleide, ohne Ersatz zu erhalten, und es lassen sich unzählige Quellen denken, aus welchen auch der Sonne Licht zuströmt. Auf die übrigen Einwürfe, die man gegen eine Verbreitung der Lichtmaterie von der Sonne aus gemacht hat, nimmt Herr Herschel keine Rücksicht. Nur einige derselben treffen auch seine Hypothese; auf jeden Fall sind sie alle zusammen für den Empiriker neugierige Fragen, die zur Last fallen, und die man nicht so recht, wie man gerne wünschte, von sich weisen kann, so lange man sich noch mit den krassen Begriffen vom Lichte trägt.

So bleibt also jede Hypothese über den Ursprung des Lichts, sobald sie die Fortpflanzung desselben erklären soll, bei Schwierigkeiten stehen, die sie nicht auflösen kann, und das Resultat einer unparteiischen Untersuchung scheint doch am Ende dieses zu sein, daß noch keine der bisherigen Hypothesen die Wahrheit ganz getroffen habe; dieses Resultat aber ist so gewöhnlich und den meisten unserer Untersuchungen

so gemein, daß man nichts Besonderes damit gesagt zu haben glauben darf.

*Über die Lehre der Naturphilosophie vom Licht.  
(Zusatz zum zweiten Kapitel.)*

Da dieser Gegenstand in der Folge noch öfters zur Sprache kommen wird, so wollen wir hier nur die Hauptpunkte der Lehre vom Licht nach der Naturphilosophie angeben.

1. Betreffend die Verhältnisse zur Wärme, so sind diese ganz sekundäre Verhältnisse, die in der Bestimmung der Natur des Lichts an sich keine Berücksichtigung erfordern. Alle Wärme überhaupt, sofern sie sich äußert, und andre kennen wir nicht, ist ein Kohäsionsbestreben des Körpers, wodurch er sich zur Indifferenz rekonstruiert; denn jeder Körper ist nur erwärmt, sofern er leitet, alle Leitung aber ist eine Funktion der Kohäsion (Zeitschr. für spekul. Physik. Bd. II. Heft 2. § 88).

Daß nun das Licht - nicht durch unmittelbare Wirkung, sondern durch Vermittlung desjenigen, worin es selbst mit dem Körper eins ist, der absoluten Identität, der prästabilierten Harmonie, sofern sie für diesen Punkt der Natur stattfindet - den Körper aus dem Indifferenzzustand und dadurch jenes

Kohäsionsbestreben in ihm setzen könne, wird aus dem Folgenden klar werden.

2. Es ist bereits bemerkt worden, daß die Konstruktionen der Naturphilosophie nur im Zusammenhang des Ganzen nach ihrer Notwendigkeit eingesehen werden können. Wir haben diesen hier in Ansehung des Lichts zu supplieren. Schon oben (in dem Zusatz zur Einleitung) wurde gezeigt, daß das Universum nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen, z.B. in der Natur, und selbst in der Natur wieder in der einzelnen Sphäre, kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivierung der Absolutheit in die zwei Einheiten zerfällt, wovon wir die eine als die reale, die andre als die ideale bezeichnet haben. Das *An sich* ist immer die dritte Einheit, worin die beiden ersten gleichgesetzt sind, nur daß sie nicht als dritte, als Synthesis, wie sie in der Erscheinung vorkommt, sondern als absolute aufgefaßt werde. So offenbart sich auch das identische Wesen der Natur nach der einen Seite notwendig als *reale* Einheit, welches in der *Materie* geschieht, nach der andern als ideale im *Licht*; das *An sich* ist das, wovon Materie und Licht selbst bloß die beiden Attribute sind und aus dem sie als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel hervorgehen.

Dieses *An sich*, dieses identische *Wesen* der Materie und des Lichtes ist der Organismus und was in der Erfahrung als das Dritte erscheint, ist an sich wieder

das Erste.

Wir haben nun die Natur des Lichts, da es nur in diesem Gegensatze ist, ohne Zweifel nach dem Verhältnis desselben zu bestimmen. Das Licht ist dasselbe, was die Materie, die Materie dasselbe, was das Licht ist, nur jene im Realen, diese im Idealen. Jene nun ist der reale Akt der Raumerfüllung, und insofern der erfüllte Raum selbst. Dieses also wird nicht die Raumerfüllung selbst, noch erfüllter Raum, sondern nur die *ideelle Rekonstruktion* derselben nach den drei Dimensionen sein können. Umgekehrt, wenn allgemein bewiesen ist, daß jedem Reellen, z.B. der Raumerfüllung, dasselbe im Ideellen entspreche, so werden wir finden, daß dieser ideell angeschaute Akt der Produktion nur in das Licht fallen könne. Das Licht beschreibt alle Dimensionen, ohne den Raum wirklich zu erfüllen (dies eben ist das ganz eigentümliche, nur der Konstruktion durchdringliche Verhältnis des Lichts, daß es alle Eigenschaften, der Materie, aber nur ideell, an sich trägt). Erfüllte das Licht den Raum, so würde ein Licht das andre ebenso wie ein Körper den andern ausschließen, während bei bestirntem Himmel in einer gewissen Ausdehnung schlechthin in jedem *Punkt* derselben *alle* sichtbaren Sterne gesehen werden, jeder der letzern *für sich* also diese ganze Ausdehnung erfüllt, ohne die andern auszuschließen, welche dieselbe gleichfalls in allen Punkten

erfüllen. Man begreift allerdings kaum, wie diese einfachen Reflexionen nicht schon längst hinreichend gewesen, auch den bloßen Empiristen zu der hohem Ansicht zu treiben, ebenso wie die Schlüsse, die sich unmittelbar aus dem Phänomen der Durchsichtigkeit ergeben. Gegen die Folgerung, daß, weil ein durchsichtiger Körper es in allen Punkten auf gleiche Weise ist oder sein kann, ein solcher Körper in allen Richtungen geradlinig durchbohrt, demnach nichts als Porus sein müßte, wofern die Newtonische Vorstellung des Lichts gegründet wäre, findet sich auch bei den sorgfältigsten Empirikern keine andre Erwiderung, als daß doch kein Körper absolut durchsichtig sei. Dies hat seine vollkommene Richtigkeit, nur daß die unvollkommene Durchsichtigkeit nicht ihren Grund in undurchsichtigen Zwischenräumen hat, sondern der (größere oder geringere) Grad der Durchsichtigkeit, den der Körper überhaupt hat, in jedem Punkte gleichförmig ist. Wir könnten hier ebenso der gleichförmigen Abnahme der Erleuchtung in einem bestimmten Verhältnis der Entfernung von dem leuchtenden Punkt erwähnen, da, wenn das Licht in materiellen Strahlen ausströmte, die geringere Erleuchtung einer Fläche in bestimmter Entfernung lichtleere Stellen, ebenso wie der geringere Grad der Durchsichtigkeit in dem eben angeführten Fall undurchsichtige Zwischenräume voraussetzte, während die schwächere

Erleuchtung der Fläche vielmehr ganz gleichförmig ist: etwas, das schon Kant in einer Stelle seiner *metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* angeführt hat, obgleich die Antwort, die er darauf gibt, nur oberflächlich und unzulänglich ist.

Ich weiß nicht, ob es diese Betrachtungen waren, oder andere, welche kurz vor der ersten Erscheinung der gegenwärtigen Schrift der alten Meinung von der *Immaterialität* des Lichts einige neue Verteidiger verschafften. Allein dieser Ausdruck sagt doch schlechterdings nichts; auch ist die Lehre der Naturphilosophie keineswegs mit dieser Behauptung zu verwechseln. Abgesehen davon, daß *Immaterialität* eine bloß negative Bestimmung ist, womit sich dann übrigens, die *Eulerischen Ätherschwingungen* oder irgend eine andre *sogenannte* dynamische, nicht viel bessere Hypothese vollkommen verträgt, so ist die Meinung und Voraussetzung der *Immaterialisten*, daß nun dagegen die *Materie* doch wirklich und wahrhaft materiell sei. Dies ist aber eben nicht der Fall; denn in *dem* Sinn jener Physiker ist auch die *Materie* nicht materiell, und indem Sinn, in welchem ihnen das Licht immateriell ist, ist es auch die *Materie* selbst. Es bedarf also, die Natur dieses Wesens zu begreifen, weit höherer Bestimmungen.

Wenn wir nach der Bestimmung des Lichts als dessen, was *auf positive* Art im Ideellen dasselbe ist, was

die Materie im Realen, nun auf diese Begriffe selbst reflektieren, so ergibt sich aus dem, was schon in dem obigen Zusatz zur Einleitung gesagt worden ist, daß auch das Ideelle ebensowenig ein rein Ideelles, als das Reelle ein rein Reelles sei. Reell ist allgemein und immer die Identität, sofern sie Einpflanzung des Ideellen ins Reelle ist; ideell ist dieselbe, sofern sie Wiederaufnahme des Reellen ins Ideelle ist. Jenes ist in der Materie der Fall, wo die der Leiblichkeit eingebil- dete Seele in der Farbe, im Glanz, im Klang offenbar wird, dieses ist in dem Licht der Fall, welches daher, als das Endliche im Unendlichen dargestellt, der absolute Schematismus aller Materie ist.

Sonst inwiefern sich die Schwere zu den Körpern allgemein als *Grund* von Existenz und empfangendes Prinzip, das Licht aber als tätiges verhält, können wir jene als das mütterliche Prinzip und die Natur in der Natur, dieses als das zeugende Prinzip und das Göttliche in der Natur betrachten.

3. Es geht aus den bisherigen Betrachtungen von selbst hervor, daß wir keine unmittelbare Wirkung des Lichts auf die Körper, ebensowenig als der Körper auf das Licht, z.B. durch Anziehung oder in der Refraktion, zugeben, sondern daß alles Verhältnis beider durch das Dritte, jenes *An sich*, darin sie Eines sind und welches sie, gleichsam auf einer höheren Stufe als Schwere eintretend, zu synthetisieren sucht,



zu begreifen sei.

Es fallen hiermit von selbst alle Gründe hinweg, welche man teils von den sogenannten chemischen Wirkungen des Lichts auf die Körper, teils von der gegenseitigen Wirkung der Körper auf das Licht für die materielle Beschaffenheit des letzern hernehmen wollte. Jenes Prinzip, welches hier aus seinem Dunkel nur noch unvollkommen hervortritt, ist dasselbe, welches auch auf der höheren Stufe Seele und Leib in Eins bildet und nicht Körper ist und nicht Licht.

Wieviel Dunkles hier übrigens in der Anwendung auf die einzelnen Fälle, worauf wir uns hier nicht einlassen können, stattfinden müsse, wird der nachdenkende Leser von selbst ermessen.

4. Betreffend endlich die im obigen Kapitel gleichfalls berührte Frage nach dem Grund, der eben den Zentralkörper jedes Systems auch zur Quelle des Lichtes für selbiges bestimmt, erwähnen wir vorläufig nur, daß es ja eben das Zentrum ist, in welchem durch die Schwere das Besondere der Materie dieses Systems ins Allgemeine zurückgebildet wird, daß also an ihm vorzugsweise auch das Licht als die lebendige Form der Einbildung des Endlichen ins Unendliche offenbar werden müsse.

Übrigens ist über das Entstehen sowohl als die Verhältnisse der Weltkörper zueinander die Ansicht der Philosophie notwendig eine höhere, als die im

obigen Kapitel aus Kant angeführte empirische Vorstellungsweise. Die Weltkörper gehen aus ihren Zentris hervor und sind ebenso in ihnen, wie Ideen aus Ideen hervorgehen und in ihnen sind, abhängig zugleich und doch selbständig. In dieser Unterordnung eben zeigt sich das materielle Universum als die aufgeschlossene Ideenwelt. Diejenigen Weltkörper, welche dem Zentro aller Ideen am nächsten liegen, haben notwendig mehr Allgemeinheit in sich, diejenigen, die entfernter, mehr Besonderheit; dies ist der Gegensatz der selbstleuchtenden und der dunkeln Weltkörper, obgleich ein jeder nur relativ selbstleuchtend oder dunkel ist. Jene sind in dein organischen Leib des Universums die höheren Sensoria der absoluten Identität, diese die entfernten, mehr äußerlichen Glieder. Es ist kein Zweifel, daß eine höhere Ordnung existiere, die auch diese Differenz noch als Indifferenz begreife, und in der als Einheit liege, was für diese untergeordnete Welt sich in Sonnen und Planeten getrennt hat.

Mehrere andere zu der Lehre der Naturphilosophie vom Licht gehörigen Bemerkungen werden in der Folge noch vorkommen.

## Drittes Kapitel. Von der Luft und den Luftarten

Unsern Erdball umgibt ein durchsichtiges, elastisches Fluidum, das wir Luft nennen, ohne dessen Gegenwart kein Prozeß der Natur gelänge, ohne welches animalisches sowohl als vegetabilisches Leben unausbleiblich erlöschen würde - wie es scheint das allgemeine Vehikel aller belebenden Kräfte, eine unerschöpfliche Quelle, aus der die belebte sowohl als die unbelebte Natur alles an sich zieht, was zu ihrem Gedeihen notwendig ist. Aber die Natur hat in ihrer ganzen Ökonomie nichts zugelassen, was für sich und unabhängig vom ganzen Zusammenhange der Dinge existieren könnte, keine Kraft, die nicht durch eine entgegengesetzte beschränkt, nur in diesem Streit ihre Fortdauer fände, kein Produkt, das nicht durch Wirkung und Gegenwirkung allein geworden wäre, was es ist, und das unaufhörlich zurückgäbe, was es empfangen hat, und unter neuer Gestalt wieder erhielte, was es zurückgegeben hatte. Dies ist der große Kunstgriff der Natur, durch welchen allein sie den beständigen Kreislauf, in welchem sie fort Dauert, und damit ihre eigne *Ewigkeit* sichert. Nichts, was ist und was wird, kann sein oder werden, ohne daß ein anderes zugleich sei oder werde, und selbst der Untergang des

einen Naturprodukts ist nichts als Bezahlung einer Schuld, die es gegen die ganze übrige Natur auf sich genommen hat; daher ist nichts Ursprüngliches, nichts Absolutes, nichts Selbstbestehendes innerhalb der Natur. Der Anfang der Natur ist überall und nirgends, und der forschende Geist findet im Zurückschreiten ebensogut als im Fortschreiten dieselbe Unendlichkeit ihrer Erscheinungen. Um diesen beständigen Wechsel zu unterhalten, mußte die Natur alles auf *Gegensätze* berechnen, mußte *Extreme* aufstellen, innerhalb welcher allein die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen möglich war.

Eines dieser Extreme nun ist das bewegliche Element, die Luft, durch welches allein allem, was lebt und vegetiert, Kräfte und Stoffe, durch welche es fort-dauert, zugeführt werden, und das doch selbst größtentheils durch die beständige Ausbeute der animalischen und vegetabilischen Schöpfung in dem Zustand erhalten wird, in welchem es fähig ist, Leben und Vegetation zu befördern.

Die atmosphärische Luft verändert sich täglich auf die mannigfaltigste Weise, und nur die Beständigkeit dieser Veränderungen gibt ihr einen gewissen *allgemeinen* Charakter, der ihr nur überhaupt und im Ganzen genommen zukommen kann. Mit jedem Wechsel der Jahreszeit müßte ihr auch eine weit größere Veränderung bevorstehen, als sie wirklich erleidet, wenn

nicht die Natur durch die gleichzeitigen Revolutionen auf der Oberfläche und im Innern der Erde auf der einen Seite ersetzte, was sie auf der andern entzieht, und so immerfort eine totale Katastrophe unsers Luftkreises verhinderte.

Unsere Luft ist das Resultat tausendfacher Entwicklungen, die auf und in der Erde vorgehen. Während die vegetabilische Schöpfung die reinste Luft aushaucht, atmet die animalische eine Luftart aus, die, zu Beförderung des Lebens untauglich, die Reinheit der Luft verhältnismäßig vermindert. Die im Ganzen genommen gleichförmige Verbreitung der Körper, die dem Luftkreis nach fein berechneten Proportionen immer neue Stoffe spenden, läßt es nie so weit kommen, daß eine völlig reine Luft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder ein mephitisches Gas alle Keime des Lebens ersticke. Stoffe, die die Natur nicht jedem Erdreich anvertrauen konnte und die zur beständigen Erneuerung der Luft notwendig sind, führt sie doch dem Luftkreis entfernter Gegenden durch Winde und Stürme zu. Was der Luftkreis den Pflanzen leiht, geben sie ihm veredelt zurück. Der rohe Stoff, den sie einsaugen, entwickelt sich aus ihnen als Lebensluft. Wenn sie verwelken, geben sie ihrer großen Ernährerin zurück, was sie einst aus ihr an sich zogen, und während die Erde zu veralten scheint, verjüngt sich der Luftkreis durch die Stoffe, die er der allgemeinen

Zerstörung entreißt. Während die eine Seite der Erde alles ihres Schmuckes beraubt wird, steht die andre eben in voller Frühlingspracht da. Was die Atmosphäre der einen, durch den Aufwand, den sie für die vegetabilische Schöpfung machen muß, verliert, gewinnt der Luftkreis der andern durch das, was er aus verwelkenden und verwesenden Pflanzen an sich zieht. Regelmäßig beginnen daher mit Herbst und Frühling die großen Bewegungen, wodurch sich die Luftmasse, die unsern Erdball umgibt, mit sich selbst ins Gleichgewicht setzt. So allein ist es begreiflich, wie die atmosphärische Luft, der zahllosen Veränderungen in ihr ungeachtet, doch im Ganzen genommen immer dieselben Eigenschaften behält.

Nach diesen Ideen ist leicht zu beurteilen, was man neuerdings über die Bestandteile der atmosphärischen Luft behauptet hat. Es ist schwer zu begreifen, wie zwei so heterogene Luftarten, als die beiden sind, aus denen die atmosphärische bestehen soll, in so inniger Vereinigung sich befinden können, als wir sie in der atmosphärischen Luft antreffen. Die leichteste Art, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, ist ohne Zweifel die, anzunehmen, daß sie nicht wirklich miteinander vermischt, sondern abgesondert voneinander den Luftkreis erfüllen. Nach Herrn Geh. Hofrat *Girtanners* Behauptung wenigstens<sup>62</sup> befinden sich die beiden Gasarten, aus denen die atmosphärische Luft

besteht, in keiner genauen und innigen Mischung. Sie sondern sich, wie er glaubt, von selbst in zwei übereinander schwebende Schichten ab: das leichtere Salpeterstoffgas schwebt oben, das schwerere Sauerstoffgas senkt sich nieder.

Diese Annahme wäre sehr erwünscht, wenn man nur begreifen könnte, warum das leichtere Salpeterstoffgas *schichtenweise* zwischen dem schwereren Sauerstoffgas liegt, und warum es sich nicht vielmehr ganz über das letztere erhebt? In diesem Fall müßte die unterste Region der Luft mit reiner Lebensluft, die oberste mit rein azotischer Luft erfüllt sein, was unmöglich ist.

Auch begreift man, ohne eine innigere Verbindung beider anzunehmen, nicht, warum nicht oft an einem Orte bald bloß azotische, bald reine Lebensluft angehäuft würde. Wäre die azotische Lebensluft getrennt vorhanden, so müßte sie dem Leben äußerst schädlich sein; ist sie es nicht, so ist jene nicht mehr azotische, diese nicht mehr reine Luft.

Man scheint also genötigt, eine innige Mischung beider Luftarten, und insofern die atmosphärische Luft als ein wirkliches chemisches *Produkt* aus beiden anzusehen, von dem man nur so viel sagen kann: die Luft, die uns umgibt, beruht auf solchen Verhältnissen, daß sie, nach Aufhebung derselben, Lebensluft oder azotische sein kann, aber so lange diese

Verhältnisse bestehen keine von beiden ist, weil beide nur in ihrer Reinheit das sind, was sie sind, und gemischt aufhören zu sein, was sie vorher waren.

Ohne Bedenken, scheint es mir, kann man hier eine chemische Durchdringung annehmen. Es fragt sich nur, durch welches Mittel die Natur diese innige Mischung bewirkt. Ich glaube dieses Mittel im *Licht* gefunden zu haben, das, seiner ganzen Wirkungsart nach, die Luft in beständiger Zersetzung erhalten muß, und so, wie in Pflanzen, doch wohl auch im Medium, durch welches es zu uns kommt, beständige Mischungsveränderungen bewirken kann. Experimente würden diese Vermutung ohne Zweifel bestätigen.

Im *Allgemeinen* unterscheiden sich die verschiedenen Luftarten vorzüglich durch quantitative Verhältnisse ihrer Bestandteile. Das vollkommenste Gleichgewicht hat die Natur vielleicht bei den beiden Extremen der Lebens- und der azotischen Luft getroffen. Das relative Übergewicht der ponderablen Teile zeichnet die mephitischen, nichtentzündbaren aus, sowie umgekehrt das relative Übergewicht der Wärme mephitische Luftarten entzündbar macht. Die erstern könnte man auch oxydierte, sowie die letztern desoxydierte heißen, eine Benennung, wodurch zugleich ihre innere Beschaffenheit und ihre Brennbarkeit und Nichtbrennbarkeit angezeigt würde.

Zur Erklärung des berühmten Versuchs der



Wasserzusammensetzung aus brennbarer und Lebensluft hat die neuere Chemie das *Hydrogene*, d.h. ein besonderes wassererzeugendes Prinzip, angenommen, das die Grundlage aller brennbaren Luftarten sein soll. Es fragt sich aber, ob es diesen Namen verdiene. Das Verbrennen der inflammablen mit der Lebensluft ist ganz derselbe Prozeß wie jedes andere Verbrennen. Der Grundstoff der erstern reißt den Sauerstoff der letzern an sich; die Wärme wird in großer Quantität frei; was übrig bleibt, vermag die schwerere Luft nicht mehr in Gasgestalt zu erhalten. Sie müßte daher entweder in sichtbaren Dampf oder in tropfbare Flüssigkeit übergehen. Daß das Letztere geschehe, zeigt die Erfahrung. Allein dieser Prozeß ist doch von jedem andern, bei welchem eine Verminderung der Kapazität vorgeht, nur dem Grade nach verschieden. So wird nach demselben Gesetze die Salpeterluft durch Berührung mit der atmosphärischen sichtbarer *Dampf*. Auch hier geht eine Verminderung der Kapazität vor nach dem allgemeinen Gesetze: was die Natur, im bisherigen Zustande, nicht *erhalten* kann, *erhält* sie durch *Veränderung* seines Zustandes, d.h. durch Vergrößerung oder Verminderung seiner Kapazität.

Was den Grundstoff der brennbaren Luft allein zum Hydrogene machen kann, ist die chemische Wirkung, die er auf den Sauerstoff äußert. Dadurch nur,

daß in diesem Übergange der beiden Luftarten in den tropfbar flüssigen Zustand ihre beiden Grundstoffe wechselseitig durcheinander gebunden werden, entsteht *Wasser*, d.h. eine durchsichtige, geruch- und geschmacklose Flüssigkeit. Dadurch unterscheidet sich diese Zersetzung von andern, z.B. von der Zersetzung der azotischen und der Lebensluft durch den elektrischen Flinken. Die tropfbare Flüssigkeit, die sich hier niederschlägt, hat den Charakter einer *Säure*, deren Basis der Grundstoff der azotischen Luft, Salpeterstoff, ist. Das Hydrogene wirkt also auf den Sauerstoff als chemisches Bindungsmittel. Daraus erklärt sich, warum das aus jenem Prozeß gewonnene Wasser die Eigenschaften einer Säure zeigt, sobald eine der beiden Luftarten nicht völlig rein ist, sondern neben ihrem Grundstoffe noch heterogene Teile enthält, oder wenn nach Priestleys Experimenten das gehörige quantitative Verhältnis zwischen dem verbrannten Wasserstoffgas und der dazu angewandten Lebensluft nicht beobachtet wird.

Hier scheint sich noch ein weites Feld für chemische Untersuchungen zu eröffnen. Die Erscheinung der azotischen Luft, welche man aus Wasserdämpfen erhält, wenn sie durch ein glühendes irdenes Rohr geleitet werden, ist bis jetzt nicht hinlänglich erklärt. So viel ist aus den evidentesten, schon von *Priestley* zum Teil angestellten, Versuchen gewiß, daß die äußere

(atmosphärische) Luft zu dieser Entwicklung der azotischen mitwirkt. Aber *was* sie eigentlich dazu beiträgt, ist bisher nicht ausgemacht. Was man darüber auch festgesetzt hat, ist bloße Hypothese. Daß die azotische Luft *ganz bloß von außen eingedrungen sei* - daß sie etwa bloß von der durch die brennenden Kohlen, welche zum Experiment angewendet werden, zersetzten atmosphärischen Luft herkomme, ist *möglich* zwar; aber es fragt sich immer noch, wo denn bei diesem Experiment die Wasserdämpfe hingekommen seien. Was auch das Resultat weiterer Untersuchungen hierüber sein möge, so ist es so lange, als diese Untersuchungen nicht angestellt sind, erlaubt, auch Möglichkeiten zur Untersuchung vorzulegen, die jetzt freilich nichts weiter als Möglichkeiten sind, die aber Untersuchung verdienen, weil sie viele Erscheinungen, die jetzt noch isoliert dastehen, in Zusammenhang bringen und durch ihre Anwendung (auf die Meteorologie) selbst über ein weit größeres Feld Licht verbreiten könnten.

Die Chemie wird auf keinen Fall dabei stehen bleiben, die Basis der brennbaren Luft nur als Hydrogene, sowie die Basis der azotischen Luft nur als Azot zu kennen. Auch muß die Meteorologie früher oder später doch die Frage beantworten: ob das Wasser in bezug auf unsern Luftkreis wirklich so ganz müßig ist, als man es bis jetzt noch anzunehmen für gut

findet. So viel ist freilich gewiß, daß reine Wasserluft, wenn eine existierte, so wenig als das Wasser, aus dem sie entstanden ist, durch innere, qualitative Eigenschaften sich auszeichnen könnte. Aber es' fragt sich: was aus dem Wasser werden kann, wenn das innere Verhältnis seiner beiden Grundstoffe aufgehoben wird. Davon haben wir bis jetzt nur Ein Beispiel - die brennbare Luft, die aus der völligen chemischen *Scheidung* beider Grundstoffe entsteht. Aber es lassen sich wohl noch andere chemische Wasserprozesse denken, welche wahrscheinlich die Natur nicht unbe- nutzt läßt, unerachtet sie uns vielleicht noch unbe- kannt sind - ein dringender Aufruf an die Chemiker, den Grundstoff des Wassers näher, womöglich, als bisher geschehen ist, zu untersuchen.

Die Theorie der Luftarten überhaupt hat ihre eigen- tümlichen Schwierigkeiten, so lange man über die *Bil- dung* der Luftarten noch so ungewiß ist, als man es trotz der vielen Untersuchungen darüber bis diese Stunde noch ist. Daß die Wärme mit den Grundstof- fen der Luftarten eine *chemische* Verbindung einge- hen müsse, um Luft hervorzubringen, wird zwar fast allgemein angenommen, ist aber nichts weniger als ausgemacht. Den Hauptgrund nimmt man von den Wasserdämpfen her, die, durch Kälte und Druck zer- störbar, beweisen, daß die Wärme bloß mechanisch sie ausgedehnt hatte. Weil nun Luft weder durch

Kälte noch durch Druck zerstört werden kann, so soll die Wärme einen *chemischen*, durch keine bloß mechanischen Mittel von ihr zu trennenden, *Grundstoff* der Luft ausmachen. Daß die Wärme chemisches *Mittel* ist, ist außer Zweifel. Chemisch *wirken* also kann sie, ohne deswegen selbst chemischer *Bestandteil* einer Luftart zu werden. Wenn nun die Wärme, da wo sie bloß Dämpfe erzeugt, wirklich bloß mechanisch als extensive Kraft wirkt, da aber, wo sie Luft erzeugt, die Grundteilchen der Luft völlig *auföst*, so wirkt sie im letzern Fall chemisch, ohne deswegen selbst chemischer Grundstoff zu werden. Im erstern Fall wirkt sie *mechanisch*, im letzern *dynamisch*. Daher wirkt sie im erstern Falle bloß auf das *Volumen* des flüssigen Körpers. Dünste sind eben deswegen auch viel leichter und bei weitem nicht so dicht, als die atmosphärische Luft. Ohne diese große *Ausdehnung* könnten sie sich gar nicht in unsichtbarer Gestalt erhalten, während die Luft, ihrer weit größeren Dichtigkeit unerachtet, diese Gestalt permanent beibehält. Im erstern Fall also wirkt die Wärme offenbar bloß durch *Entfernung* der Luftteilchen voneinander, im letzern aber wirkt sie durch *Auflösung*, dadurch, daß sie die Luftteilchen *durchdringt*. Eine ähnliche Durchdringung der festen Körper durch die Wärme müssen wir doch annehmen, um zu erklären, wie ein Körper erwärmt sein könne. Denn denken wir

uns die Wärme bloß in den Poren des Körpers verteilt, so mag sie wohl den Körper *ausdehnen*, aber nicht ihn *erwärmen*<sup>63</sup>. In diesem Fall müssen wir also wirklich eine *Durchdringung* der Körper durch die Wärme annehmen, die nicht einmal von einer *Auflösung* begleitet ist.

Noch ein Beispiel dieser Wirkungsart der Wärme gibt das Wasser. Daß das Wasser, bloß um *flüssig* zu werden, einer großen Quantität Wärme bedarf (die seine Temperatur um nichts erhöht), ist bekannt. Allein das Wasser hat im Zustand der Flüssigkeit ein kleineres Volumen, als im Zustand der Festigkeit. Ein Beweis, daß die Wärme im Wasser die Teilchen desselben nicht ausdehnt, sondern *durchdringt*. Dagegen, sobald die Wärme aus dem Wasser austritt, die flüssigen Teile allmählich zu festeren anschießen, wobei jedoch die Wärme wenigstens noch als *mechanisch*-ausdehnende Kraft wirkt, nachdem sie aufgehört hat, dynamisch, oder, wenn man will, chemisch zu wirken. Man weiß, daß Salz im Wasser aufgelöst nicht früher sich kristallisiert, als bis das Wasser in Dunstgestalt (und damit die Wärme) weggeht. Ebenso zeigt die regelmäßige Gestalt der Schneeflocken und der Strahlen, in denen das Eis anschießt, eine im Wasser wirksame expansive Kraft an, und die Ausdehnung des Wassers im Gefrieren ist offenbar nichts anders als die letzte Wirkung - gleichsam der letzte

Stoß der scheidenden Wärme.

*Einiges zur Geschichte der Wasserzersetzung.*  
(Zusatz zum dritten Kapitel.)

Schwerlich kann ein widersinnigeres Unternehmen gedacht werden, als aus partikulären Experimenten eine allgemeine Theorie der Natur entwerfen zu wollen; gleichwohl ist die ganze französische Chemie nichts anders als ein solcher Versuch: schwerlich aber möchte sich auch der überwiegende Wert höherer, auf das Ganze gerichteter Ansichten vor solchen, die auf Einzelheiten gegründet sind, am Ende so vortrefflich bewährt haben, als gerade in der Geschichte jener Lehre, vornehmlich desjenigen Teils derselben, der die Natur des Wassers betrifft.

Im Jahr 1791 schrieb de *Lüic* in einem Brief an Fourcroy folgendes: »Wenn der Fundamentalsatz zugelassen wird (daß der Regen sich nicht aus bloßen Dünsten, sondern aus der Luft als solcher bilde, und daß ferner diese Bildung nicht aus einem Zusammen-treten des Sauer- und Wasserstoffs erklärbar sei), so bleibt die Folgerung unvermeidlich (daß die atmosphärische Luft *das Wasser selbst* als ponderable Substanz zur Grundlage habe). Es muß folglich jener Satz selbst widerlegt werden, sonst bleibt es gewiß, daß die *zwölf Unzen* Wasser, die binnen mehreren Tagen in Ihrem Laboratorium hervorgebracht worden



sind, die Zusammensetzung des Wassers keineswegs beweisen. Denn diese geringe Wassererzeugung hat gar nichts mit der von *heftigen Güssen* gemein, die sich plötzlich in sehr trockener Luft bilden, noch mit irgend einem Phänomen des Regens, der früh oder spät die *neue Physik* ersäufen wird, wenn sie sich nicht dagegen festiglich verwahren kann<sup>64</sup>.«

Es ist bekannt, daß *Lichtenberg* ganz in denselben Grundsätzen war; ja er hat in der bekannten Vorrede, worin er sich über die neuere Chemie erklärt, in dem berühmten Amsterdamer Versuch bereits dasselbe erblickt, was man nach ihm in den mit der Voltaschen Säule angestellten freilich palpabler erkannt hat. Er verlangt in seiner populären Sprache: man solle nur zusehen, ob sich nicht vielmehr die elektrische Materie zersetzt, und ob nicht ein Teil von ihr mit dem *Wasserdampf* inflammable Luft und der andere *mit demselben* dephlogistisierte Luft gemacht habe. (Man sehe a. a. O. S. XXIX.)

In der Abhandlung vom *dynamischen Prozeß in der Zeitschrift für spekulative Physik* Bd. I. H. 2. S. 71 stand folgende Stelle: »Aus dem allem zusammen genommen erhellt, inwiefern man sagen könne, negative Elektrizität sei Sauerstoff, nämlich *nicht das Gewichtige* der sogenannten Materie, sondern das, was die Materie (an sich bloße Raumerfüllung) zum Stoff potenziert, sei negative Elektrizität. Der vortreffliche

Lichtenberg behauptete fortwährend und, wie es scheint, ohne einen weiteren Grund als die Analogie dafür zu haben, die Verbindung der beiden Luftarten zu Wasser könnte eher ein Verbinden von beiden Elektrizitäten genannt werden. Er hat völlig recht. Das Tätige, was unter der groben chemischen Erscheinung eigentlich sich verbindet, ist nur positive und negative Elektrizität, und so ist das hermaphroditische Wasser nur die ursprünglichste Darstellung der beiden Elektrizitäten in Einem Ganzen. Denn daß der Wasserstoff, d.h. abermals *nicht das Ponderable* der sogenannten Materie, sondern das, was sie zum Stoff macht - positive Elektrizität sei, daß der Wasserstoff die gerade entgegengesetzte Funktion des Sauerstoffs habe, nämlich die: dem negativ-elektrischen Körper (durch Desoxydation) Attraktivkraft zu entziehen und dadurch in positiv-elektrischen Zustand zu versetzen, betrachte ich als einen unumstößlich gewissen Satz - und so wären also die beständigen und allgemeinen Repräsentanten der potenzierten Attraktiv- und Repulsivkraft - die beiden Stoffe, Sauerstoff und Wasserstoff.«

Bald nachher hat in Deutschland Herr J. W. Ritter die Versuche mit der Voltaschen Säule angestellt, wodurch man Hoffnung bekam, diese Art des Hergangs bei der sogenannten Wasserzersetzung sogar auf empirische Art anschaulich zu machen. Es hat

sich bei dieser Gelegenheit Folgendes hervorgetan.

1. Daß der größte Teil der Physiker und Chemiker von den früheren Sätzen de Lücs und Lichtenbergs nicht das Allergeringste verstanden haben müsse.

2. Wie blind und ohne Nachdenken die meisten bis dahin die Erzählungen, die sie über die von ihnen beobachteten Tatsachen gemacht hatten, für die *Theorie* dieser Tatsachen selbst, für *eine wirkliche Erkenntnis des inneren Hergangs dabei* gehalten hatten, da ihre Experimente, z.B. daß sie in gewissen Fällen aus dem Wasser brennbare Luft erhielten, während ein anderer Körper durch Vermittlung desselben Wassers oxydiert wurde, oder: daß sie durch das Verbrennen der beiden Luftarten zusammen eine Quantität Wassers erhalten hatten, ihnen ja ganz ruhig stehen blieben (wie denn auch de Lüc in obiger Stelle das Faktum mit den zwölf Unzen nicht leugnet), und diese für sie ganz neuen Ideen nur die *Physik* des ganzen Hergangs betrafen, sie aber nichtsdestoweniger meinten oder sich bereden ließen, daß damit eine totale Veränderung in der *Chemie* selbst, *als solcher*, gedroht werde. So sehr hatte das leere chemische Experimentalwesen der Franzosen einwiegend gewirkt, daß man von einem höheren Forum, wovor diese Erscheinungen gezogen werden können, auch nicht den geringsten Begriff hatte. Es ist kaum zu zweifeln, daß wer auch nur einmal sich selbst die Frage aufgeworfen

hätte, *was es denn wohl mit aller sogenannten Zerlegung oder Zusammensetzung in der Chemie auf sich habe, oder wie es damit physisch zugehe*, auch eingesehen haben würde, daß diese Reduktion der Zerlegung des Wassers auf eine Darstellung derselben und Einer Substanz unter differenten Formen ebenso in Ansehung *aller Zerlegung* gelte und nur Anwendung der allgemeinen Formel derselben auf den besondern Fall sei, daß also in dem Sinn, in welchem das Wasser einfach ist, es überhaupt alle Materie sei, und umgekehrt, daß in dem (gemeinen) Sinn, in welchem man überhaupt sagen kann, daß Materie zersetzt und wieder zusammengesetzt werde, dasselbe auch von dem Wasser gesagt werden könne.

Wir bemerken noch beiläufig wegen der in obigem Kapitel berührten Frage von der Art der Verbindung des Stickstoffs und Sauerstoffs in der Atmosphäre, daß selbige nur in einer allgemeinen Konstruktion der Verhältnisse der Planeten im Sonnensystem beantwortet werden kann, wegen welcher wir den Leser auf die im zweiten Heft des ersten Bandes der *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik* (Tübingen bei Cotta) § VIII. enthaltene Darstellung verweisen.

## Viertes Kapitel. Von der Elektrizität<sup>65</sup>

Bis jetzt kannten wir nur Eine Kraft der Natur, Licht und Wärme, die in ihrer Wirksamkeit nur durch das Entgegenstreben toter Stoffe gehemmt werden konnte; jetzt erweckt ein ganz neues Phänomen unsere Aufmerksamkeit, in welchem Tätigkeit gegen Tätigkeit, Kraft gegen Kraft aufzustehen scheint. Dies ist aber auch das Einzige beinahe, was wir vom Ursprunge jenes merkwürdigen Phänomens Gewisses und Zuverlässiges wissen. Daß entzweite Kräfte da sind und wirken, glauben wir zu sehen, und die genaueste Untersuchung, die das Phänomen verstattet, hat es beinahe zweifellos gemacht. Aber was eigentlich die Natur und Beschaffenheit jener beiden Kräfte sei, ob sie Erscheinung einer und derselben ursprünglichen Kraft sind, die nur durch irgend eine dritte Ursache mit sich selbst entzweit ist, oder ob zwei ursprünglich einander entgegenstrebende Kräfte, die im gewöhnlichen Zustande irgend ein Drittes gebunden hält, hier - man weiß nicht wie - entfesselt und miteinander in Streit gesetzt sind, dies sind Fragen, auf die es bis jetzt noch keine zuverlässige Antwort gibt. Vielleicht gibt es keine Erscheinung in der Natur, die in allen ihren Verhältnissen, in allen einzelnen Wendungen, die sie

nimmt, mit solcher Genauigkeit beobachtet ist, als das Phänomen, von dem wir sprechen. Das schnelle Vorüberschwinden der elektrischen Erscheinungen nötigte die Naturforscher, auf künstliche Mittel zu denken, die sie in den Stand setzten, jene Erscheinungen, *so oft* es ihnen beliebte, *so stark* oder *so schwach* es ihrem jedesmaligen Zweck gemäß war, zu erregen. Beinahe mit gleichem Dank wurde die Erfindung der Maschine, wodurch die größtmögliche Elektrizität erregt, und der halbleitenden Platte, durch welche die schwächste noch fühlbar gemacht wird, aufgenommen; der Triumph ihrer Maschinerie aber war der Harzkuchen, der durch besondere Vorrichtungen die Elektrizität länger als jedes andere Instrument zurückhält. Dadurch wurde die Lehre von der Elektrizität beinahe mehr eine Aufzählung der Maschinen und Instrumente, die man zu ihrem Behuf erfand, als eine Erklärung ihrer Phänomene. Je mehr aber mit Hilfe dieser Erfindungen Erscheinungen und Beobachtungen sich vervielfältigten, desto weniger fügten sie sich in die Schranken der bisherigen Hypothesen, und man kann wirklich behaupten, daß, den Einen großen Hauptsatz dieser Lehre und einige demselben untergeordnete Sätze ausgenommen, in der ganzen Lehre von der Elektrizität nicht ein einziger allgemeiner Grundsatz zu finden ist.

Nachdem man die Einteilung der Körper in

elektrische und unelektrische aufgegeben, und eine andere in Leiter, Nichtleiter und Halbleiter an ihre Stelle gesetzt hat, hat man doch bis jetzt noch kein Gesetz gefunden, nach welchem die Körper Leiter oder Nichtleiter sind. Körper, die man unter *eine* Klasse gesetzt hatte, versetzte bald eine erweiterte Erfahrung in beide. Veränderungen der Quantität, der Temperatur usw. machen auch Veränderungen in der Leitungsfähigkeit der Körper. Glühendes Glas leitet, trockenes Holz ist ein Halbleiter, völlig gedörrtes oder ganz frisches ein Leiter. Selbst die besten Nichtleiter, wie Glas, können durch häufigen Gebrauch Leiter werden. Noch viel weniger aber weiß man, woher eigentlich dieser ganze Unterschied der Körper kommt, und der möglichen Vorstellungsarten hierüber gibt es auch jetzt noch mehrere. Man hat den Grund davon bald in der größeren oder geringeren Anziehung, bald in der größeren oder geringeren Kapazität dieser Körper gegen die elektrische Materie gesucht. Besser vielleicht hätte man *beides* verbunden. Gibt es Körper, die gegen die elektrische Materie (so müssen wir uns auf jeden Fall ausdrücken, so lange wir das Phänomen nehmen, wie es den Sinnen auffällt) weder Anziehung noch Kapazität beweisen? Hierher würden alle Materien gehören, die sich durch keine innere Qualitäten auszeichnen, wie das Glas, dessen Durchsichtigkeit schon verrät, wie sehr es aller inneren

qualitativen Eigenschaften beraubt ist. Dienen diese Körper vielleicht eben deswegen am besten dazu, Elektrizität anzuhäufen, die, von nichts angezogen, wie eingeschläfert auf ihnen ruht, bis ein anderer Körper, der gegen sie Anziehung beweist, in ihren Wirkungskreis kommt? -

Gibt es außer diesen Körpern andere, die jene Materie stark anziehen, ohne eine verhältnismäßige Kapazität für sie zu haben? Das Maximum, was sie in jedem einzelnen Punkt davon aufnehmen können, wäre sogleich erreicht, die überall gleich starke Anziehung führte die Materie über die ganze Oberfläche weg; ebenso leicht, als sie die elektrische Materie aufgenommen hätten, würden sie dieselbe an andere Körper verlieren. -

Eine dritte Klasse wären diejenigen Körper, die gegen die elektrische Materie ebensoviel Kapazität als Anziehung beweisen, in denen sie daher ebenso leicht erregt als zurückgehalten wird. Gehörten unter diese Klasse etwa alle die Körper, die durch Wärme leicht schmelzbar sind [wie Harz, Pech u.a.m.]. Dies sind nichts als Möglichkeiten, die vielleicht erst im Zusammenhange mit anderen erwiesenen Sätzen Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit erlangen.

In derselben Ungewißheit sind wir bis jetzt noch in Ansehung der *Erregung* der elektrischen Erscheinungen. Ist es der bloße *Mechanismus des Reibens*, der



die elektrische Materie im Innern der Körper in Bewegung setzt? Oder ist es die durch Reibung zugleich erregte Wärme, die erst auf jene Materie wirkt, sie elastischer macht, oder wohl gar zersetzt? Oder - doch ich will nicht alle Möglichkeiten, auf die wir im Verlauf der Untersuchung stoßen müssen, zum voraus erschöpfen.

Man darf beinahe nur die ersten einfachsten Experimente, die *Äpinus* mit dem Tourmalin angestellt hat, lesen<sup>66</sup>, um überzeugt zu werden, wie unwissend wir noch in Ansehung dieser Fragen sind. Dieser Stein, sobald er erwärmt ist, zieht an und stößt ab nach Gesetzen der Elektrizität, er vereinigt in sich entgegengesetzte Elektrizitäten, ungleich erhitzt verwechselt er, um mich so auszudrücken, seine elektrischen Pole, überhaupt scheint er ebenso nahe dem Magnet als dem Bernstein verwandt zu sein.

Die verschiedenen Elektrizitäten können wir bis jetzt gar nicht anders als durch ihr wechselseitiges Anziehen unterscheiden. Anfangs wollte man sie nach den Körpern unterscheiden, in welchen sie erregt werden. Allein schon jetzt kennen wir wirklich nur noch Einen Körper, der nicht beider Elektrizitäten fähig wäre<sup>67</sup>. Selbst Glas, wenn es matt geschliffen ist, oder eine rauhe Oberfläche hat, oder (nach *Cantons* Versicherung) so lange gerieben ist, bis es Glanz und Durchsichtigkeit verliert, ist negativer Elektrizität

fähig. Hingegen bleibt so viel sicher, daß gewisse Körper an gewissen gerieben immer dieselbe Elektrizität zeigen. Aber darüber gibt: es nur einzelne Erfahrungen, und, so viel ich weiß, bis diese Stunde noch keine bestimmte Angabe, die den Namen eines Gesetzes, nach welchem verschiedene Elektrizitäten erregt werden, verdiente. Das wissen wir, daß die Elektrizität völlig gleichartiger Nichtleiter = 0 ist, vorausgesetzt, daß beide auf der ganzen Oberfläche gleich stark aneinander gerieben werden. Dies ist aber eine Voraussetzung, die selten zu erfüllen ist; daher kommt es, daß jene Regel selten eintrifft. Indes können diese kleinen Erfahrungen doch zu einigen Schlüssen hinreichen. Vorerst bemerke ich, daß, wenn wir zwei *ursprünglich* einander entgegengesetzte Elektrizitäten annähmen, die *Gesetze*, nach welchen jetzt die eine, jetzt die andere Elektrizität erregt wird, vielleicht gar nicht zu erfinden wären. Denn, um beide elektrische Materien in Ruhe zu denken, müßten wir sie wechselseitig durcheinander binden lassen. Demnach müßten in jedem Körper beide erregt werden können. Nun ist wirklich jeder Körper, den wir jetzt kennen, beider Elektrizitäten fähig; allein durch welche Mittel erhält man diese *verschiedene* Elektrizität? Daß z.B. der geriebene Körper eine glatte oder rauhe Oberfläche hat, kann auf die verschiedene Erregbarkeit *heterogener* Elektrizitäten, d.h. solcher, die nicht

der Quantität, dem *Mehr* oder *Weniger*, sondern ihrer inneren *Qualität* nach voneinander verschieden sind, keinen Einfluß haben. Höchstens hat diese Oberfläche Einfluß auf den Mechanismus des Reibens, das in diesem Fall mit stärkerer Friktion geschieht. Dadurch aber entsteht höchstens ein Unterschied in der *Leichtigkeit* der Erregung. Und diese größere oder geringere Leichtigkeit der Erregung macht einen Unterschied der Elektrizitäten selbst? Ich will noch einige Beispiele geben. Warum ist oft die Elektrizität desselben Körpers *verschieden*, je nachdem ich ihn *stärker* oder *schwächer* gerieben habe? Warum bringt ein verschiedener Grad der Trockenheit verschiedene *Elektrizitäten* hervor? Feuchte Körper sind Leiter, d.h. sie beweisen starke Anziehung gegen die Elektrizität; aber sie leiten *beide* Elektrizitäten *gleich stark*; also bleibt hier, wie es scheint, nichts übrig, was die Verschiedenheit der in feuchten und in trockenen Körpern erregten Elektrizität erklären könnte, als die größere *Leichtigkeit*, mit der sie in den *letzteren* erregt werden. Also ist es auch hier wieder der Unterschied in der Leichtigkeit der Erregung, der den Unterschied der Elektrizitäten zu machen scheint. Es fragt sich aber, was denn den Unterschied in der Leichtigkeit der Erregung macht, und mit dieser Frage werden wir der Sache vielleicht näher kommen.

Im gewöhnlichen Zustande der Körper ruht die

Elektrizität. Diese Ruhe hat man auf verschiedene Art erklärt. Die elektrische Materie ist dann überall gleich verbreitet und also im Gleichgewicht mit sich selbst, sagt *Franklin*. Dieser Hypothese zufolge beginnen alle elektrischen Erscheinungen erst dann, wenn zwei Körper, miteinander gerieben, mehr oder weniger Elektrizität bekommen, als sie im gewöhnlichen Zustande haben. Das einzige in diesem Fall Tätige ist die *positive* Elektrizität, d.h. die in einem Körper angehäufte elektrische Materie. Allein es gibt Erscheinungen, bei welchen auch die negative Elektrizität nicht untätig zu sein scheint. Darauf gründet sich die *Symmersche* Hypothese von zwei *positiv* entgegengesetzten elektrischen Materien. Allein die Erfahrungen, auf welche sich diese Theorie beruft, setzen nicht notwendig voraus, daß diese Elektrizitäten einander *ursprünglich* entgegengesetzt seien. Sie könnten gar wohl erst durch die Mittel, die wir anwenden, sie zu erregen, entzweit werden, und doch beide *positiv*, d.h. *tätig* erscheinen.

Eine solche Hypothese würde die Vorteile der Franklinschen und der Symmerschen vereinigen, während sie den Schwierigkeiten beider entginge. Auch wird das System der Natur offenbar einfacher, wenn wir annehmen, die Ursache der elektrischen Erscheinungen - die Kraft, die Tätigkeit, oder wie wir uns darüber ausdrücken wollen, die in den elektrischen

Erscheinungen in Streit gesetzt erscheint, sei *Eine*, ursprünglich ruhende Kraft, die in ihrer Einigkeit mit sich selbst vielleicht bloß mechanisch wirkt und eine höhere Wirksamkeit erst dann erhält, wenn sie die Natur zu besonderem Behuf mit sich selbst entzweit. Ist das, was die elektrischen Erscheinungen bewirkt, ursprünglich *Eine* Kraft oder Eine Materie - (denn beides gilt für jetzt bloß hypothetisch) - so läßt sich daraus begreifen, warum entgegengesetzte Elektrizitäten sich zufliegen - entzweite Kräfte sich zu vereinigen streben. Offenbar ist, daß beide nur in ihrem *Streit* wirklich sind, daß nur das wechselseitige Streben nach Vereinigung beider eine eigene, abgesonderte Existenz gibt.

Ist diese Hypothese wahr, so kann man das Entgegengesetztsein beider nur durch Voraussetzung eines *Dritten* begreifen, durch das sie in Streit gesetzt sind und das ihre Vereinigung hindert. Dieses Dritte könnte nun nirgends anders als in den Körpern selbst gesucht werden. Welche Verschiedenheit zeigen nun Körper, die, miteinander gerieben, verschiedene Elektrizitäten zeigen?

Was uns auf den ersten Anblick auffallen kann, ist die verschiedene *Elastizität* dieser Körper. Da man sich das Phänomen entgegengesetzter Elektrizitäten aus einer *ungleichen Erregung* einer und derselben Kraft erklären könnte, so wäre begreiflich, warum die

Elektrizität im minder elastischen Körper schwächer (negativ), im elastischem stärker (positiv) erregt würde. Die Analogie läßt sich wirklich sehr weit treiben. Man weiß, daß Reiben überhaupt Elastizität vermehrt oder vermindert, je nachdem es verhältnismäßig oder unverhältnismäßig geschieht. Alles was Elastizität vermehrt oder vermindert, scheint auch die Erregung der Elektrizität zu befördern oder zu verhindern. Ein Körper, durch Wärme übermäßig ausgedehnt, verliert seine Elastizität. So wird glühendes Glas zum Leiter. Ein Körper verliert von seiner Elastizität, wenn er feucht wird. Dasselbe erfolgt mit der Elektrizität. Sie wird, wenn der Körper feucht ist, schwächer erregt, und ein verschiedener Grad von Trockenheit bringt auch verschiedene Elektrizitäten hervor. Das polierte und das mattgeschliffene, das reine und das unreine Glas unterscheiden sich, wie es scheint, bloß durch größere oder geringere Elastizität, und doch geben beide verschiedene Elektrizitäten. Auch braucht man etwa nur von *Du Fays* Harz- und Glaselektrizität gehört zu haben, um den Schluß zu machen: das spröde Glas ist elastischer als das Harz, also usw.

Beinahe könnte man sich wundern, daß noch kein Naturforscher auf den Gedanken gekommen ist, die elektrische Materie möchte etwa das Fluidum sein, das einige Physiker in den Körpern zirkulieren lassen, um ihre Elastizität zu erklären. Freilich hieße dieses,

etwas Ungewisses durch etwas noch Ungewisseres zu erklären; indes wäre dies eben nicht der erste Fall dieser Art. - -

Diese ganze Vorstellungsart dient also vorläufig nur dazu, im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, daß wir vielleicht durch Untersuchung des verschiedenen Verhältnisses der Körper zur Elektrizität, oder der Elektrizität zu den Körpern allmählich auf ein sicheres Resultat über die Natur dieser Erscheinungen kommen können. Dies ist zugleich das sicherste Mittel, sich gegen eine *träge Naturphilosophie* zu verwahren, die alles erklärt zu haben glaubt, wenn sie die Ursachen der Erscheinungen als Grundstoffe in den Körpern voraussetzt, aus denen sie nur dann (*tamquam Deus ex machina*) hervortreten, wenn man ihrer bedarf, um irgend eine Erscheinung auf die bequemste und kürzeste Art zu erklären.

Besser also wir betrachten das verschiedene Verhältnis der Elektrizität zu verschiedenen Körpern noch etwas näher, als bisher geschehen ist. Jeder Aufschluß, den wir über die Verschiedenheit beider Elektrizität erhalten, ist zugleich ein Aufschluß über die Elektrizität überhaupt. Die Frage ist also diese: Durch welche Beschaffenheit zeichnet sich unter zwei aneinander geriebenen Körpern derjenige, welcher positiv-elektrisch wird, vor dem andern aus, welcher negativ-elektrisch wird, oder umgekehrt?

Am schnellsten kommt man ohne Zweifel zum Zweck, wenn man unter den Körpern *Extreme* wählt, z.B. Glas und Schwefel, Glas und Metalle, Harz und Metalle usw.

Also: Glas und Schwefel aneinander gerieben, geben - jenes positive, dieser negative Elektrizität. Durch welche Qualitäten unterscheiden sich diese beiden Körper? Glas ist, wie es scheint, für sehr viele qualitative Beziehungen nach außen tot<sup>68</sup>. Das Licht setzt ungehindert seinen Weg dadurch fort, und die Brechung, die es beim Glas erleidet, richtet sich bloß nach dem Verhältnis seiner *Dichtigkeit*. Wasserdämpfe, durch glühende Glasröhren geleitet, ändern ihre Natur nicht, weil das Glas keinen ihrer Grundstoffe anzuziehen, keine Zersetzung des Wassers zu bewirken fähig ist. Glas ist im Feuer nur schmelzbar, nicht verbrennlich. Schwefel dagegen ist ein Körper, der durch Farbe, Geruch, Geschmack verrät, daß er innere Qualitäten besitzt. Noch mehr unterscheidet er sich durch seine Verbrennlichkeit, durch die starke Anziehung, die er gegen das Oxygene der Lebensluft beweist. - Ebenso Glas und Siegellack, Glas und Harz usw.

Vergleichen wir aber brennbare Körper mit brennbaren, etwa Haar mit Siegellack, Holz mit Schwefel usw., was ergibt sich? - Haar und Siegellack miteinander gerieben, werden - jenes positiv-, dieses



negativ-elektrisch. Holz mit Schwefel zeigen - jenes positive, dieses negative Elektrizität. Wie unterscheiden sich diese Körper - vorzüglich in Rücksicht auf ihre Brennbarkeit? - ein Verhältnis, worauf wir schon durch die erste Erfahrung aufmerksam gemacht sind. Antwort: beide sind brennbar, beide beweisen Anziehung gegen das Oxygene - aber brennbarer sind und stärkere Anziehung gegen das Oxygene beweisen diejenigen, welche *negativ*-elektrisch werden. Nach der Franklinischen Theorie ausgedrückt steht das Mehr oder Weniger der Elektrizität im umgekehrten Verhältnis mit dem Mehr oder Weniger des Brennbaren in den Körpern (so sage ich der Kürze halber).

Vergleichen wir alle bis jetzt *untereinander* verglichene Körper mit den *Metallen*, so werden Siegellack und Schwefel - dieselben Körper, die vorher mit andern negativ wurden - mit Metallen *positiv*-elektrisch. - Vergleichen wir Glas und Metall, so zeigt auch hier Glas immer noch positive, dieses negative Elektrizität. Metalle aber unterscheiden sich durch nichts so sehr, als durch ihre Verwandtschaft zum Sauerstoff, die groß genug ist, um sie einer Verkalkung fähig zu machen. (Man vergleiche hierüber das erste Kapitel.)

Also, dies ist der Schluß, den wir zu ziehen berechtigt sind: *dasjenige, was die Körper negativ-elektrisch macht, ist zugleich dasjenige, was sie*

*brennbar macht, oder mit andern Worten: von zwei Körpern wird immer derjenige negativ-elektrisch, der die größte Verwandtschaft zum Sauerstoff hat*<sup>69</sup>. Also (dieser Schluß folgt unmittelbar aus dem vorhergehenden, wenn man nämlich überhaupt eine elektrische *Materie* annimmt und nicht noch willkürlicher diese Materie zu einer absolut von allen bekannten verschiedenen machen will): *die Basis der negativen elektrischen Materie ist entweder der Sauerstoff selbst, oder irgend ein anderer, ihm völlig homogener Grundstoff*<sup>70</sup>.

Sieht man nun auf die Art, wie Elektrizität erregt wird, so ist außer den zwei geriebenen Körpern dabei nichts gegenwärtig, als die umgebende Luft. Aus den Körpern kann kein Sauerstoff kommen - also aus der Luft? - Aus der Luft aber wird der Sauerstoff nur durch Zersetzung erhalten. *Wird also etwa beim Elektrisieren die Luft auch zersetzt?* Aber dann müßten wir die Phänomene des Verbrennens dadurch bewirken. Wie unterscheiden sich also Elektrisieren und Verbrennen? Das letztere erfolgt nie ohne *chemische* Zersetzung der Luft. Diese kann beim Elektrisieren ohnehin nicht stattfinden. Überdies wird die Elektrizität in der Regel wenigstens durch bloßes Reiben, d.h. durch ein bloß *mechanisches* Mittel erregt.

Also: *Wie eine chemische Zersetzung der Lebensluft die Phänomene des Verbrennens bewirkt, so*

*bewirkt eine mechanische Zerlegung*, worunter hier überhaupt jede nur nicht chemische verstanden wird, *derselben die Phänomene der Elektrizität* - oder: was das Verbrennen in *chemischer* Rücksicht ist, ist das Elektrisieren in *mechanischer* Rücksicht. Bekannt ist, daß Reiben nicht nur Elektrizität, sondern immer auch Wärme und in gewissen Fällen sogar Feuer erregt. Der Wilde bereitet sich sein Feuer selten anders, und in der Sprache ehemals und zum Teil jetzt noch wilder Völker (wie der Araber) sind noch jetzt die Worte vorhanden, mit denen sie die beiden Hölzer bezeichneten. Diesen ganzen Unterschied aber: - ob nämlich Wärme und Elektrizität - oder ob auch Feuer erregt wird, macht, wie es scheint, das stärkere oder schwächere Reiben. Wird durch das Reiben eine *totale* und *insofern chemische* Zersetzung der Luft bewirkt, so muß Feuer entstehen; eine *geringere* - und *insofern*, bloß *mechanische* - Dekomposition bewirkt Wärme, und wenn die beiden Körper Nichtleiter oder isoliert sind und, *was die Hauptsache ist*, gegen den *Sauerstoff* - (denn gleichartige Körper mit gleichartigen gerieben geben o) - ein *verschiedenes* Verhältnis haben - *Elektrizität*. Ich leugne also nicht, daß auch durch ein bloßes Reiben eine chemische Luftzersetzung bewirkt werden kann. Indem der Körper gerieben wird, kann er, auf welche Art es sei, in einen Zustand versetzt werden, in welchem er das

Oxygene stärker anzieht, und dadurch kann Feuer entstehen. Aber ich leugne, daß dies bei der Elektrizität stattfindet, ja es gibt Fälle, in welchen das Reiben die Wärme offenbar bloß durch mechanische Dekomposition der Luft bewirken konnte.

Ich könnte hier schließen und die weitere Anwendung andern überlassen. Ich behaupte auch nicht, durch die folgenden Erklärungen alles erschöpft zu haben. Es ist gar wohl möglich, daß zu den elektrischen Erscheinungen noch mehrere Materien (etwa die azotische Luft?) mitwirken. Darüber müssen Experimente entscheiden, welche anzustellen ich andern Glücklicheren überlassen muß. Das Folgende also macht auf keine andere als hypothetische Gültigkeit Anspruch. Denn es beruht auf der Voraussetzung, daß die elektrischen Phänomene der Lebensluft *allein* ihren Ursprung verdanken, was zu *beweisen* (nicht bloß als *möglich* darzustellen), ich mich außerstande sehe.

Worin besteht also eigentlich die mechanische Dekomposition der Lebensluft, durch welche nach der Voraussetzung die elektrischen Phänomene entstehen? Die Dekomposition kann, dem Obigen zufolge, nicht *total* sein, d.h. es kann keine völlige Trennung der Wärme und des ponderablen Stoffs vorgehen. Werden also zwei ungleichartige Körper aneinander gerieben, so setzt die Luft, die, zwischen beiden

Körpern eingeschlossen, dem ganzen Druck des Reibens ausgesetzt ist, den größten Teil ihres ponderablen Grundstoffs, der jedoch von der Wärme nie völlig sich losreißt, an denjenigen von beiden Körpern ab, der gegen das Oxygene die größere Anziehung beweist. Der Rest der Luft, durch diesen Verlust beweglicher - elastischer - gemacht, häuft sich als positive Elektrizität auf dem andern Körper so lange an, bis er, von einem dritten stärker angezogen, jenen verläßt. So wird also, wenn die Maschine ein Glaszylinder ist, die Luft ihren Sauerstoff größtenteils an das Reibzeug absetzen. Daher der Vorteil des Amalgamas, vorzüglich des Quecksilberamalgamas, womit jenes überzogen ist. Der Rest der zerlegten Luft aber hängt sich an den Glaszylinder an und ruht, halbangezogen, so lange bis ein anderer Körper in seine Nähe kommt, der ihn ableitet. Wo das Reibzeug den Zylinder berührt, oder wo dieser mit dem ersten Leiter zusammenhängt, sieht man *Licht*, zum offenbaren Beweis, daß hier eine Luftzersetzung erfolgt ist. - Besteht die Maschine aus einem Harzzylinder, so wird gerade der umgekehrte Prozeß stattfinden. (Es fragt sich, welche Beschaffenheit des Reibzeugs in diesem Fall die vorteilhafteste ist.)

Was großen Einfluß auf die Phänomene der elektrischen Materie zu haben scheint, ist der Druck der umgebenden Luft, den sie zu erleiden hat. Zu schwach,

um die Luft zu zersetzen, und doch angezogen von ihr, verweilt sie weit länger auf dem festen Körper, auf welchem sie sich angehäuft hat. Schwingt sie sich von einem Körper zum andern, so erfährt sie auch hier denselben Widerstand der Luft, den sie jedoch überwindet. Einen Raum, in welchem die Luft verdünnt ist, durchläuft sie eben deswegen mit wunderbarer Schnelligkeit und zersetzt die ganze in ihm eingeschlossene Luft augenblicklich. Läßt man einen elektrischen Feuerpinsel in eine gläserne Röhre mit verdünnter Luft gehen, so erfüllt sich im Augenblick der ganze Raum mit Licht; ein Funken, der durch sie geht, zeigt blitzähnliche Erscheinungen. Wird dieselbe gläserne Röhre von außen gerieben, so dringt die erregte positive Elektrizität von außen ein, und der ganze Raum leuchtet.

Daß man unter der Glocke der Luftpumpe Elektrizität zu erregen imstande ist<sup>71</sup>, beweist nichts gegen die angenommene Hypothese, teils weil man keinen *luftleeren* Raum hervorzubringen imstande ist, teils weil wahrscheinlich die darüber angestellten Experimente, nach den damaligen Begriffen von Elektrizität, nicht mit der Sorgfalt angestellt wurden, die nötig wäre, wenn sie etwas gegen die Hypothese beweisen sollten<sup>72</sup>. Weit entscheidender müßte ein in reiner Lebensluft angestellter Versuch sein.

Wahrscheinlich hat der Widerstand der Luft auch

großen Einfluß auf elektrisches Anziehen und Zurückstoßen. (Daß es auch in verdünnter Luft erfolgt, beweist nichts dagegen.) Die elektrische Materie würde mit weit größerer Schnelligkeit fortgehen, wenn sie imstande wäre, den Widerstand der Luft zu überwinden. Sie strebt daher, sich durch die Luft Weg zu machen, und wird natürlicherweise dahin gezogen, wo sie den mindesten Widerstand findet. Weit geringeren Widerstand aber findet sie da, wo sie der schwesterlichen Elektrizität begegnet, als wo sie den ganzen Zusammenhang der Luftteilchen unter sich zu überwinden hat. Ebenso begreiflich ist aber, daß *gleichartige* Elektrizitäten einander mehr Widerstand leisten, als ihnen die Luft entgegenzusetzen vermag, und daß sie *deswegen* einander abstoßen. Ungleichartige Elektrizitäten aber sind auch *ungleich-elastisch*, sie können also ihre Elastizitäten gegeneinander verwechseln, und deswegen ziehen sie sich an. Jetzt ist alle entgegengesetzte Elektrizität verschwunden; nur dieses Streben und Gegenstreben beider hatte ihre abgesonderte Existenz zu Momenten ausgedehnt.

Daraus folgt nun auch das große Gesetz der *Verteilung* und der *elektrischen Wirkungskreise*, das allein fast alle Phänomene der Elektrizität erklärt. Die positive Elektrizität bewirkt in den nächstliegenden Luftteilchen eine Trennung und zieht, zufolge ihres Bestrebens nach Verbindung, die ponderablen Teile der

Luft an; dasselbe tut die negative Elektrizität, indem sie die elastischen Teilchen an sich zieht. Daher entsteht, wenn ein nichtelektrisierter Körper in die Atmosphäre eines positiv-elektrischen kommt, immer negative und positive Elektrizität zugleich; negative an der der positiven zugekehrten, positive an der entgegengesetzten Seite, und umgekehrt; und diese Verteilung setzt sich um so weiter fort, je stärker die ursprüngliche Elektrizität, je größer also auch ihr Wirkungskreis ist. Daher die elektrischen Zonen, die vorzüglich *Aepinus* bemerkt hat.

Keine Elektrizität ist also je ohne die andere da; denn jede ist nur im Gegensatz gegen die andere das, was sie ist, keine erzeugt sich, ohne daß die andere mit erzeugt werde<sup>73</sup>. Darauf allein beruht der ganze Mechanismus der Leidener Flasche, des Elektrophors und des Kondensators.

Ein anderes Merkmal, wodurch man negative und positive Elektrizität unterscheidet, ist das verschiedene Licht beider, der leuchtende Punkt, das beständige Phänomen der ersteren, und der Strahlenpinsel, das Phänomen der letzteren. Dieser erscheint jedoch nur, wenn man dem elektrisierten Körper eine Spitze entgegenhält. Bekanntlich ist man über die elektrische Ableitungsfähigkeit der Spitzen noch nicht einig. Hr. *de Lüc* (in seinen Ideen über die Meteorologie) hat gezeigt, daß die elektrische Materie um die



abgerundeten Leiter herum im Kreise geht. Deswegen setzt die runde Gestalt des Leiters, aus dem man einen Funken ziehen will, seiner Erweckung große Hindernisse entgegen. Wird daher einem solchen Leiter seine Elektrizität durch einen stumpfen Körper entrissen, so bricht sie mit Gewalt und in Gestalt eines Funkens aus. Wird ihm aber eine Spitze entgegengestellt oder wird auf seiner Oberfläche eine Spitze errichtet, so wird der Kreislauf der elektrischen Materie leichter unterbrochen, sie strömt beinahe ohne Geräusch mit einem leisen Wellen aus der aufgerichteten Spitze aus oder der entgegengehaltenen Spitze zu, vorausgesetzt, daß der Körper positiv elektrisiert ist; denn, ist er negativ, so zeigt sich auf seiner Seite der Punkt an der entgegengesetzten Spitze der Strahlenkegel. Dieser Unterschied des elektrischen Lichts erklärt sich sehr gut aus unserer Voraussetzung. Denn es ist begreiflich, daß die freiere Elektrizität (die positive) leichter (in Strahlen) ausströmt, während die entgegengesetzte, deren ponderable Teile vom Körper weit stärker angezogen werden, diesem nur *mit Mühe* entrissen, *immer als ein Punkt* erscheint, so wie auch die positive nur dann in Strahlen ausströmt, wenn ihr eine Spitze entgegengehalten, d.h. wenn sie sehr *leicht* abgeleitet wird. - Auf demselben Gesetz, scheint es, beruhen die *Lichtenbergischen Figuren*, die, durch positive Elektrizität entstanden, gerade ausfahrende

Strahlen zeigen, im entgegengesetzten Falle aber stumpf und abgerundet sind.

Über das verschiedene Verhältnis der Körper zur Elektrizität kann nun keine Frage mehr sein. Zur Anhäufung der positiven Elektrizität laugt am besten ein Körper, der gegen den Grundstoff der Lebensluft geringe oder gar keine Anziehung beweist. Doch kann auch ein Körper, bei dem der entgegengesetzte Fall stattfindet, positiv-elektrisch werden, vorausgesetzt, daß der andere Körper, mit dem er gerieben wird, *noch größere Verwandtschaft zum Oxygene habe.*

Da die elektrische Materie nichts anderes ist als eine zerlegte Lebensluft, so werden alle Körper Anziehung gegen sie beweisen, die gegen Wärme und Oxygene Anziehung beweisen<sup>74</sup>. Unter den Körpern aber, welche die elektrische Materie anziehen, kann ein zweiter Unterschied in Ansehung der Kapazität stattfinden. Diejenigen, welche zwar große Anziehung, aber geringe Kapazität gegen die elektrische Materie beweisen, werden sie fortleiten, bei den andern wird das Gegenteil stattfinden. Also ergibt sich aus den kombinierten Verhältnissen der Anziehung und der Kapazität, welche die Körper gegen Elektrizität beweisen, der Unterschied zwischen *Leitern*, *Halbleitern* und *Nichtleitern*, wovon schon oben die Rede war.

Der Ursprung der elektrischen Erscheinungen

macht nun begreiflich, wie und warum Elektrizität eines der stärksten Zersetzungsmittel ist, dessen sich die Natur im Großen vielleicht ebenso oft, als wir im Kleinen, bedient. Die elektrische Materie verläßt die eine Verbindung, nur um eine andere einzugehen. Frei, aber der Freiheit ungewohnt, strebt sie zu trennen, was entgegengesetzte Kraft gebunden hält, und findet gewöhnlich in diesem Bestreben selbst ihren Untergang. Genauere Beobachtungen haben gelehrt, daß die Elektrizität in Rücksicht auf den Weg, den sie nimmt, denselben Gesetzen folgt, denen das Licht folgt, daß sie unter verschiedenen Körpern denjenigen aussucht, der sie entweder am schnellsten fortleitet, oder denjenigen, welcher der *zersetzbarste* ist, und daß sie nur da, wo in dieser Rücksicht alles gleich ist, dem *dichteren* Körper zueilt. Daraus ist begreiflich die Zerstörung, die sie im Innern der Körper anrichtet, wo sie mit Gewalt trennt, was vorher verbunden war, oder verbindet, was vorher sich floh - begreiflich ihre gewaltsame Wirkung auf den animalischen Körper, in dessen Innerstes sie eindringt, unaufhaltsam den Muskeln, dem Sitz der animalischen Kontraktilität, zueilt, um überall zu verbinden, was in der Ökonomie eines lebendigen Körpers ewig getrennt sein sollte - begreiflich daher auch ihre große Wirksamkeit zu Wiedererweckung der erloschenen Lebenskraft im ganzen Körper oder in einzelnen Teilen, weil sie, auf

Augenblicke wenigstens, dasjenige wieder trennt, mit dessen Trennung das Leben beginnt - ein Phänomen, auf das unsere Untersuchungen späterhin zurückkommen und dessen Erklärung sie in der hier vorgetragenen Hypothese finden werden.

Ebenso begreiflich ist, daß der elektrische Funke Metalle verkalt und wiederherstellt<sup>75</sup>, andere Metalle, die keiner Verkalkung *fähig* sind und nur in der Hitze des Brennpunkts sich verflüchtigen, in Dunst verwandelt, das letztere, wohl zu merken, *ohne Verminderung der Lebensluft*, in der es geschah, zum Beweis, daß hier die Elektrizität allein vermochte, was man sonst nur von einer Zersetzung der Lebensluft erwarten konnte. Kein Wunder, daß auch in mephitischen Luftarten (in der Salpeterluft, in brennbarem, in kohlenengesäuertem Gas nach *van Marum*) der Erfolg derselbe ist. Zum Beweis, daß die elektrische Materie den zum Verkalken der Metalle erforderlichen Grundstoff ebenso hergibt, als ihn sonst die Lebensluft herzugeben pflegt.

*Priestley* fand, daß die atmosphärische Luft durch den Funken zugleich *vermindert* wird. Da die Lakmustinktur, mit der die Glocke gesperrt wird, (auf der Oberfläche wenigstens) gefärbt wird, so ist offenbar, daß dabei eine Zersetzung der beiden Luftarten, der Lebensluft und der azotischen, vorgeht, lind daß aus der atmosphärischen Luft, gerade so, wie (nach

*Cavendish* Versuch) aus einer künstlichen Mischung von azotischer und reiner Lebensluft, Salpetersäure niedergeschlagen wird. - Aus Kalkwasser gezogen schlägt der elektrische Funke den Kalk nieder. - Die Zersetzung des Wassers gelang den holländischen Physikern mittelst des elektrischen Funkens<sup>76</sup> -.

Offenbar aber ist, wenigstens bei einigen dieser Versuche (z.B. bei Verkalkung der Metalle in mephistischen Luftarten durch den elektrischen Funken), daß die Elektrizität dabei nicht bloß *mechanisch* gewirkt hat, und so ist es glaublich, daß sie in allen diesen Versuchen selbst *chemisch* mitwirkte. Ich weiß nicht, ob man bei so völlig gleichen Wirkungen beider - der Elektrizität und der Lebensluft - noch evidentere Beweise für ihre Identität verlangen kann. Begreiflich ist, daß die Zersetzungsfähigkeit der Elektrizität doppelt stark sein muß, da sie zugleich *Kraft* und *Mittel* ist, weil sie dem Feuer einerseits und dem Grundstoff der Luft, der zu allen Zersetzungen mitwirken muß, andererseits gleiche nahe verwandt ist.

Ist die Elektrizität ein so gewaltiges Zersetzungs-mittel, so kann es auch im Großen nicht unbenutzt bleiben. Zu derselben Zeit, da die Natur am tätigsten wirkt, beginnt auch das oft wiederholte Schauspiel der Gewitter. Ohne Zweifel durchdringt ein elektrisches Fluidum selbst unsere Erde, sobald sie die Fesseln des Winters abgestreift hat. Daher jene Regungen der

Lebenskraft, die mit dem ersten Strahle der Frühlings-  
sonne alles, was lebt und vegetiert, zu durchdringen  
scheinen, daher das schnelle, allgemeine Keimen im  
Reiche der Organisationen und das neue Leben, das,  
wie mit einem Hauch, alles in der Natur zu verjüngen  
scheint. Je stärker im freien Raume des Himmels die  
elektrische Materie sich anhäuft, desto fühlbarer wer-  
den jene Bewegungen im Innern der Erde, und in die-  
sem Moment scheint es wirklich, daß nicht [mehr] al-  
lein Gesetze der Schwere, sondern daß lebendige,  
elektrische Kräfte uns gegen die Sonne ziehen. Gewit-  
terjahre sind nicht selten Jahre großer Erderschütte-  
rungen, auf jeden Fall sind sie die fruchtbarsten. -  
Nicht selten brechen entfernte Vulkane zu gleicher  
Zeit aus, und das Wasser auf der Oberfläche und im  
Innern der Erde ist vielleicht das schnellste Vehikel  
elektrischer Ströme. Die Erschütterung, welche durch  
die großen elektrischen Explosionen erfolgt, scheint  
nicht bloß mechanisch zu wirken<sup>77</sup>. Ohne Zweifel be-  
wirkt sie wenigstens im Reiche der Vegetabilien nicht  
nur, sondern auch im Innern der Erde wohltätige che-  
mische Revolutionen.

Wie die Elektrizität der Atmosphäre entstehe,  
bleibt, nach allen bisherigen Untersuchungen, noch  
ein Rätsel. Daß sie nach demselben Gesetze, nach  
welchem wir sie zu erregen imstande sind, auch in  
den Höhen der Atmosphäre erregt werde, ist wohl

außer Zweifel. Aber es fragt sich, durch welche Mittel die Natur eine solche mechanische Zerlegung der Luft im Großen bewirke. Daß es dieser Mittel sehr viele geben *kann*, ist abermals glaublich. Aber es fragt sich, welcher sich die Natur nach den Erfahrungen, die wir von *unserm* Standpunkt aus machen können, *wirklich* bediene.

Gewiß ist, daß, wo sich Dämpfe und Dünste erzeugen, auch Elektrizität erzeugt wird. Wo wir sie nicht bemerken, da ist sie entweder zu schwach, oder die Mangelhaftigkeit unserer Instrumente ist daran schuld. *Cavallo* fand, daß, wenn man auf glühende Kohlen in einem isolierten metallenen Körper Wasser gießt, dieser Körper Zeichen von negativer Elektrizität gebe; Hr. von *Saussüre* fand, daß sich nicht selten positive Elektrizität erzeuge. Hr. *Volta*, auf ähnliche Erfahrungen gestützt, nahm an, in der Atmosphäre gehe der umgekehrte Prozeß vor; indem Dünste wieder Wasser werden, werde Elektrizität frei usw. Hr. *de Lüc*<sup>78</sup> macht ihm den Einwurf, dies würde dann *allgemein* gelten, und so oft Dünste sich zu Wasser niederschlugen, müßte sich auch Elektrizität zeigen. *Volta* konnte diesen Einwurf zugeben, denn wirklich ist selten Regen ohne Elektrizität; daß sie unsere Elektrizitätszeiger bisweilen nicht anzeigen, beweist nichts dagegen.

Diese Bemerkungen nun reichen vielleicht hin,



einige Aufschlüsse über die Erzeugung der Elektrizität im Großen zu geben. Daß, wo Dämpfe und Dünste entstehen oder niedergeschlagen werden, eine Zerlegung der Luft vorgeht, ist begreiflich, weil im ersten Fall ein Aufwand von Wärme nötig ist, im andern Wärme frei wird. Daß aber diese Zersetzung keine *totale*, chemische Zersetzung ist, begreift man ebenfalls. Also ist diese Zerlegung der Luft durch Dünste ungefähr wenigstens dieselbe, die wir durch Reiben zu erregen pflegen, d.h. eine bloß partielle und insofern mechanische Zerlegung. Auch geht diese Zerlegung gewiß weit öfter vor, als wir uns einbilden. Aus den Rauchwolken des Vesuvs brechen Blitze aus, wir würden etwas Ähnliches bei jedem Rauche gewahr werden, wenn die erregte Elektrizität nicht zu schwach wäre. Bei jedem Dampf kann sie sich erzeugen, nur daß sie nicht die Wirkung tun kann, wie die durch große, über weite Landstrecken hin sich ausdehnenden Gewölke erzeugte Elektrizität. Wirklich entsteht nie ein Gewitter ohne Wolken, wenigstens sobald Donner gehört wird, erzeugen sich Wolken, und es geschieht oft, daß Gewitter und Gewölke in Einem Moment da sind. Indem also Dünste als Wolken sich niederschlagen, kann nicht nur in der Luftregion, aus welcher sie sich niederschlagen, sondern auch in der unteren, zu welcher sie herabsinken, Elektrizität erzeugt werden, weil in beiden eine Zerlegung



der Luft vorgeht, wodurch zugleich die Erzeugung entgegengesetzter Elektrizitäten in der Atmosphäre erklärbar ist.

Indes brauchen wir uns gar nicht auf diese einzige Möglichkeit zu beschränken. Elektrizität kann überall erzeugt werden, wo keine *totale* Zersetzung der Luft (wie beim Feuer) stattfindet, und die einmal rege gewordene Aufmerksamkeit der Naturforscher, unterstützt durch die neuerfundenen Instrumente, wird bald noch mehrere Beispiele, als bisher bekannt sind, zur Bestätigung jenes Satzes auffinden können.

Die wohltätigste Wirkung der großen elektrischen Explosionen auf unsere Atmosphäre ist ohne Zweifel die Zersetzung, die sie in ihr bewirken. Die Luft der untersten Atmosphäre ist mit einer Menge fremdartiger, ponderabler Teile erfüllt, welche allmählich die reinere Luft in die Höhe treiben. Daher kommt, größtenteils wenigstens, die Bangigkeit, die vor jedem Gewitter vorhergeht, und der dumpfe Zustand, in welchem dann alles zu versinken scheint. Vielleicht hat selbst auf die Entstehung der Gewitter im Sommer die häufigere Entwicklung der Lebensluft großen Einfluß. Der Erfolg eines Gewitters ist, daß die heterogenen Teile aus der Luft niedergeschlagen werden, daß sich die beiden Luftarten, aus welchen die Atmosphäre besteht, inniger vermischen. Die erfrischende Kühle nach dem Gewitter ist teils eine Folge der verdünnten

Luft, auf welche das Licht nicht mehr so wie auf die dichtere zu wirken vermag, teils des Aufwands von Wärme, der sogleich wieder für den reichlich gefallenen Regen gemacht wird, deswegen oft erst ein lange anhaltender Regen die ganze Wirkung eines Gewitters auf unsern Luftkreis vollendet.

Die bisher vorgetragene Hypothese über die Ursache der elektrischen Erscheinungen kann nicht völlig neu heißen. Spuren davon findet man schon bei früheren Naturforschern, deren Sprache man nur in die der jetzigen Chemie und Physik übersetzen darf, um den Keim jener Hypothese bei ihnen zu entdecken. So wollte Dr. *Priestley* durch elektrische Experimente, die er mit verschiedenen Luftarten anstellte, gefunden haben, daß der elektrische Funke in ihnen einen phlogistischen Prozeß bewirke. Seinem Systeme gemäß vermutete er daher, Elektrizität sei entweder das Phlogiston selbst oder enthalte wenigstens Phlogiston. Noch mehr glaubte er seine Hypothese durch die Bemerkung zu unterstützen, daß das, was alle leitenden Körper, auch das Wasser (das *Priestley* jedoch ausnimmt), Gemeinschaftliches haben, das Phlogiston ist. Daß sie aber ihre leitende Eigenschaft nur dem Phlogiston verdanken, schloß er daraus, daß sie jene Eigenschaft mit dem Phlogiston beibehalten und mit demselben verlieren<sup>79</sup>. Daß *Priestley* die Elektrizität - eine ihrem Grunde nach unbekannt

Erscheinung - durch ein noch unbekannteres, prekäreres Prinzip - das Phlogiston - zu erklären unternahm, war gewiß nicht der Hauptgrund, warum seine zwar hier und da wiederholte, aber nur selten öffentlich angenommene oder gar verteidigte Hypothese nicht mehr Beifall fand. Priestleys Bemerkung, daß der allen leitenden Körpern gemeinschaftliche Bestandteil das Phlogiston ist, bleibt auf jeden Fall in ihrem Wert, denn die *Sache* ist richtig, nur die *Erklärung* ist falsch. Allein, was dieser Hypothese fehlt, ist, daß man selbst mit der gewissesten Überzeugung, die elektrische Materie sei entweder das Phlogiston selbst oder ein Bestandteil desselben, die elektrischen Phänomene noch lange nicht erklärt hat.

Es ist eine unnötige Mühe, die sich viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektrizität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach *Einheit* im System seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdringe, und er glaubt nur da *Natur* zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder - selbst vor jetzt rohe und unbearbeitete - Gedanke,

sobald er auf Vereinfachung der Prinzipien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu nichts dient, so dient er wenigstens zum Antrieb, selbst nachzuforschen und dem verborgenen Gang der Natur nachzuspüren.

Auch darf man nicht glauben, daß jener Gedanke nie weiter verfolgt oder weiter ausgebildet worden sei, als ihn Priestley ausgebildet hatte. *Henly* (derselbe, dem wir das bekannte Elektrometer verdanken) nahm zufolge verschiedener von ihm angestellten Versuche an, die elektrische Materie sei weder Phlogiston noch Feuer selbst, aber doch eine verschiedene Modifikation beider - alle jene Phänomene seien nichts als verschiedene Zustände, welche dasselbe Prinzip durchlaufe, und in Welchen es immer neue und verschiedene Erscheinungen zeige. Er stützte sich vorzüglich auf folgende Beobachtungen: daß Körper, welche dieselbe Quantität Phlogiston enthalten, wie Metalle, aneinander gerieben, wenig oder gar keine Elektrizität zeigen: daß *ein gewisser Grad* des Reibens Elektrizität, ein gewaltsameres Reiben aber *Feuer* und *keine Elektrizität* hervorbringt, daß Körper, welche eine größere Menge Phlogiston enthalten, mit andern, die weniger davon enthalten, gerieben, negativ-elektrisch werden, weil sie (wie er es nach seiner Voraussetzung - freilich *falsch* - erklärt) ihren Überfluß an elektrischer Materie in den andern Körper übergehen lassen. So werden z.B., sagt er, vegetabilische

Körper, besonders aromatische Gewächse, am Tuche gerieben, negativ, animalische positiv, weil jene weit mehr Phlogiston enthalten als diese, also die elektrische Materie an andere Körper *abgeben*, während diese sie aufnehmen. Aus diesen Beobachtungen schloß nun Henly: Phlogiston, Elektrizität und Feuer seien bloß verschiedene Zustände desselben Elements, das erste sei sein *ruhender* Zustand, die zweite der *erste* Grad seiner Wirksamkeit und das letzte der Zustand seiner *heftigen Bewegung*<sup>80</sup>. Ich verfolge die Geschichte dieser Hypothesen jetzt nicht - (ohnehin kann sich jeder selbst aus Werken, wie Gehlers Wörterbuch und andere, darüber unterrichten), ich habe meinen Zweck erreicht, wenn man einerseits an diesen Beispielen das allgemeine Bestreben bemerkt, die Prinzipien der Natur zu vereinfachen, andererseits darauf aufmerksam wird, daß wir, seitdem die neuen Entdeckungen über die Natur des Feuers, des Lichts, der Wärme allmählich immer gewisser und zuverlässiger geworden sind, auch ein größeres Recht haben, mit unsern zuverlässigeren Prinzipien denselben Versuch, den man früher mit unvollkommeneren Prinzipien wagte, aufs neue zu unternehmen.

Die Erscheinung des Lichts bei den elektrischen Experimenten war wirklich ein Fingerzeig der Natur, eine Einheit der Prinzipien zwischen beiden Erscheinungen aufzusuchen. So ist die Hypothese, welche Hr.

*de Lüc* in seinen Ideen über die Meteorologie von der Elektrizität aufgestellt hat, völlig analog seiner Hypothese vom Licht. Er unterscheidet auch hier wieder das fluidum deferens (fluide déferant) der Elektrizität (das Licht) von der elektrischen Materie, und, wenn ich mich nicht irre, hält er das erstere für die Ursache der *positiven*, so wie die letztere für die der *negativen* Elektrizität. Ferner, der spezifische Geruch, der sich in einem Zimmer verbreitet, in welchem man elektrisiert, der säuerlich-zusammenziehende Geschmack, den man empfindet, wenn man einen elektrischen Strahlenpinsel auf die Zunge gehen läßt, konnte längst darauf aufmerksam machen, daß bei der Elektrizität Zersetzungen vorgehen oder daß die elektrische Materie in Verbindung mit einem ponderablen Grundstoff stehe oder gestanden habe, ehe sie erregt wurde. - Vielleicht wurde hierdurch *Herr Krazenstein* veranlaßt, zu behaupten, die elektrische Materie bestehe aus Phlogiston und einer Säure. Herr Hofrat Lichtenberg, dem ich diese Notiz verdanke, machte noch nicht lange den *Vorschlag*, die elektrische Materie aus Oxygene, Hydrogene und Calorique bestehen zu lassen<sup>81</sup>. Früher schon behauptete *Lametherie*, die elektrische Materie sei nichts anderes als eine Art von inflammabler Luft. Auch Herr von *Saussüre* zeigte sich geneigt, das elektrische Fluidum als das Resultat einer Verbindung des Feuerelements mit irgend einem

ändern noch unbekanntem Prinzip anzusehen. Dies wäre, sagt er, eine der brennbaren Luft ähnliche, aber bei weitem subtilere Flüssigkeit<sup>82</sup>. Mit dieser Hypothese stimmt die unsrige insofern wenigstens überein, als sie die positive Elektrizität aus der Lebensluft durch eine *Absetzung des Oxygens* an den Einen Körper entstehen läßt.

Noch merkwürdiger in dieser Rücksicht sind die von Herrn *van Marum* angestellten Versuche zum Erweise, daß in dem elektrischen Fluidum Wärmestoff zugegen ist<sup>83</sup>. Es ist dadurch ausgemacht, daß die Thermometerkugel, in elektrische Ströme gehalten, steigt, und daß der Grund davon nicht in einer Zersetzung der atmosphärischen Luft liegen kann: daß ferner nicht-elastische Flüssigkeiten durch Elektrizität in elastische, luftförmige verwandelt werden (wie Wasser, Alkohol, flüchtiges Alkali) usw. Wichtig ist das Resultat dieser Versuche, das mit der vorgetragenen Hypothese völlig übereinstimmt: »Es ist sehr evident (so beschließt Herr van Marum die Erzählung<sup>84</sup> seiner Versuche), daß das elektrische Fluidum nicht der Wärmestoff selbst ist; denn wenn es da, wo wir es als Funken von dem einen Körper in den andern übergehen sehen, bloßer durch Reiben freigewordener Wärmestoff wäre, so müßte es die Körper erwärmen, durch welche es geht. Da aber die beschriebenen Versuche zeigen, daß Körper nicht im geringsten erwärmt

werden, wenn auch die Quantität des elektrischen Fluidums, die sie aufnehmen, im Verhältnis ihrer Masse sehr beträchtlich ist, so erhellt, daß das elektrische Fluidum, welches man in Form der Funken von einem Körper in den andern gehen sieht, nicht Wärmestoff *allein* ist. Diese Versuche verstatten also anzunehmen, daß der Wärmestoff, welcher sich im elektrischen Fluidum befindet, daselbst mit einer andern Substanz verbunden ist, welche ihn hindert, bei einigen elektrischen Erscheinungen frei zu wirken, und daß folglich das elektrische Fluidum nur dann allein die Körper erwärmt, wenn der Wärmestoff von der Substanz, womit er verbunden ist, getrennt und dadurch in freie Wirksamkeit gesetzt wird.«

»Wenn diese aus den vorhergehenden Experimenten hergeleiteten Folgerungen gegründet sind, wie sie es mir wirklich zu sein scheinen, so beweisen sie zugleich, daß das elektrische Fluidum nicht einfach und nicht ganz von allen andern Flüssigkeiten unterschieden ist, wie mehrere Personen sich eingebildet haben, sondern *daß es ein zusammengesetztes Fluidum ist, worin der Wärmestoff mit einer andern noch unbekanntem Substanz verbunden ist.*«

Können also Auktoritäten gelten, so sieht man, daß die vorgetragene Erklärung die Hypothesen sowohl, als die Versuche bedeutender Naturforscher für sich hat, und es ist kein Zweifel, daß Experimente in der



Absicht, sie zu *prüfen*, angestellt, sie bald ebenso sehr bestätigen würden, als sie bereits durch die oben angeführten Versuche des Herrn van *Marum* (vorzüglich die Verkalkung der Metalle in mephitischen Luftarten vermittelt des elektrischen Funkens) *bestätigt* ist.

*Über die Konstruktion der Elektrizität in der  
Naturphilosophie.*

*(Zusatz zum vierten Kapitel.)*

Folgende Punkte sind es ohne Zweifel, welche eine Theorie oder Konstruktion der Elektrizität zu berücksichtigen hat: Natur der Elektrizität selbst, Art der Erregung dieser Wirkungsweise, Grund der positiven und negativen Elektrizität und ihres Verhältnisses zur Qualität der Körper, Art der Leitung und Unterschied der Leiter und Nichtleiter. Die beglückenden Phänomene, sowie alle Wirkungen der Elektrizität, ergeben sich aus diesen zuvor ins Reine gebrachten Punkten von selbst. Nach denselben soll nun auch hier die Konstruktion der Elektrizität in der Naturphilosophie kurz dargestellt werden.

\* \* \*

Da in dein Universum die Form der Subjekt-Objektivierung sich ins Unendliche verzweigt, so kann auch die Materie, obgleich sich hier als an der äußersten Grenze die Realität in die reine Objektivität und Leiblichkeit zu verlieren scheint, doch nicht unbeseelt gedacht werden. Die Beseelung ist ihr durch den ersten Akt der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, von dem sie der äußerste Moment ist, mitgeteilt. Durch dieselbe hat sie außerdem, daß sie als Endliches in dem Unendlichen und der allgemeinen Identität unterworfen ist, (in der Schwere) auch noch das Vermögen *in sich selbst, sich selbst gleich* zu sein und sich in dieser Identität zu erhalten. Aus diesen Grundsätzen sind schlechthin alle dynamischen Erscheinungen zu begreifen, gänzlich ohne Annahme besonderer, feiner, wohl gar imponderabler Materien, welche nicht nur an sich bloß hypothetisch, sondern auch zur Konstruktion dieser Erscheinungen völlig unzureichend sind.

Wir können nun als allgemeinen Grundsatz aufstellen, daß ein jeder Körper ohne Veränderung seiner Verhältnisse zu einem andern außer ihm beständig in demselben Zustande der Identität mit sich selbst verharrt, daß dagegen jede Veränderung jener Verhältnisse in ihm ein Bestreben setze, dieser Veränderung ungeachtet die Gleichheit mit sich selbst zu behaupten. Allgemein wird diese Veränderung eine

Veränderung räumlicher Verhältnisse, also der Nähe oder Entfernung sein, und jede Annäherung oder Entfernung eines Körpers von einem andern wird notwendig in beiden dynamische Veränderungen setzen müssen. Annäherung bis zum Zusammenfließen der beiderseitigen Grenze ist Berührung: am vorzüglichsten werden sich also jene Veränderungen *bei der Berührung je zwei dem Raume nach verschiedener* (außereinander befindlicher) *Körper zutragen*.

Es können aber hier zwei Fälle stattfinden. Es sind entweder zwei qualitativ indifferente (sich gleiche) Körper, oder aber zwei der Qualität nach verschiedene, differente Körper, die sich berühren. Wir müssen nun bemerken, daß dasjenige, wodurch ein Körper mit sich selbst eins ist, notwendig zugleich auch das sei, wodurch er mit einem andern eins sein kann, vorausgesetzt nämlich, daß dieser ihm zur Ergänzung werden könne; da nämlich jeder für sich bestrebt ist, ein Ganzes, eine Totalität zu sein, und er durch die Berührung eines andern als Nicht-Ganzes gesetzt ist, so strebt er sowohl wie dieser, in der Berührung mit diesem zusammen eine Totalität darzustellen. Dazu wird aber erfordert, daß beide sich zueinander wirklich als die zwei verschiedenen Seiten einer Einheit verhalten, daß also in jedem derselben eine Berührung oder Bestimmbarkeit liege, die in dem andern nicht liegt, denn nur insofern kann einer dem andern Mittel

zur Ergänzung werden.

Jenes kann nun der Fall nicht sein, wo indifferente, qualitativ gleiche Körper sich berühren. In diesem Fall wird also das wechselseitige Bestreben eines jeden, in die Individualität des andern einzudringen, nur die Folge haben können, daß jeder sich in sich selbst mehr zusammenzieht und desto mehr strebt, die Identität mit sich selbst zu behaupten. Hier müssen wir nun erwähnen, daß jene relative Gleichheit mit sich selbst sich an dem Körper durch die Starrheit, die Kohäsion ausdrücke, welche, wie man ohne Beweis einsehen kann, eben das In-sich-selbst-sein des Körpers, das individuierende Prinzip, der Akt der Absonderung von der Totalität der Körper ist. Wir werden also das angegebene Gesetz so ausdrücken können: *Berührung indifferenter Körper setzt in jedem derselben für sich das Bestreben, in sich selbst, ohne Integration durch den andern, zusammenzuhängen.* Nun ist aber die Form der Kohäsion, sofern sie aktiv ist, überhaupt *Magnetismus*, ein Satz, den wir hier vorläufig nur dadurch begründen wollen, daß eben mit dem Maximum der aktiven Kohäsion auch das des Magnetismus, und umgekehrt, sich einfindet. Magnetismus ist aber nicht ohne ein Differenzieren des Körpers nach entgegengesetzten Richtungen, so daß nach der einen Seite die Identität (das Allgemeine), nach der andern die Differenz (das

Besondere) überwiegend wird (welches sich am Magnet durch die zwei Pole ausdrückt) bei übrigens vollkommener Gleichsetzung beider im Ganzen. Diese Indifferenzierung in der Differenzierung findet übrigens ins Unendliche und unter der gleichen Form im einzelnen Teil wie im Ganzen des Körpers statt. Um nun dies auf den vorliegenden Fall anzuwenden, so wird in der Berührung homogener Körper, obgleich jeder für sich Totalität zu sein strebt, doch, weil jeder, indem er dies ist, zugleich mit dem andern im Gleichgewicht sein muß, jeder den andern so weit bestimmen, als es nötig ist, damit sie, der Einheit in sich selbst unbeschadet, zugleich im Gleichgewicht untereinander seien, das heißt, beide werden außerdem, daß sie *in sich* wechselseitig aktive Kohäsion setzen, sie auch *zwischeneinander* setzen (wo dann, welchen Pol jeder von beiden für diese Kohäsion mit dem andern annehme, von Bestimmungsgründen abhängt, die wir hier nicht weiter verfolgen können).

Dieser Zustand der Kohäsion zwischen indifferenten Körpern ist das was man Adhäsion zu nennen pflegt, da diese Art des Zusammenhanges durchgängig im Verhältnis der quantitativen Gleichheit beider Körper stattfindet und die homogensten am stärksten aneinander hängen.

Man setze nun an die Stelle der Berührung Reibung, welche nur sukzessive, wiederholte Berührung

ist, wobei der Kontakt selbst und der Berührungspunkt beständig verändert wird, so wird, weil bei dieser Berührung kein permanenter Gleichgewichtszustand zwischen beiden entstehen kann, die aktive Kohäsion, die jeder in sich setzt, desto höher gesteigert werden, es wird, wie bei jedem Übergang eines Körpers aus dem Zustand geringer in höhere Kohäsion, fühlbare Wärme entstehen, welche um so mehr zunimmt, da der Leitungsprozeß, wodurch der Körper sich erkaltet (und welcher wieder ein Kohäsionsprozeß ist, in den er mit andern Körpern tritt), durch die beständige Veränderung des Berührungspunkts gestört wird, so daß im Fortgang des Prozesses notwendig der Punkt herbeigeführt wird, wo das Maximum der aktiven Kohäsion durch den Übergang zur relativen sich löst und der Körper (nach dem, was im Zusatz zum ersten Kapitel gezeigt wurde) in Verbrennungsprozeß übergeht. Hiermit ist der Ursprung der *Wärme* durch Reibung zugleich mit dem Gesetz desselben, daß es nämlich eben *indifferente* Körper sind, welche wechselseitig die größte Hitze erzeugen, konstruiert.

Wir mußten den Folgen des ersten der beiden angenommenen Fälle zuerst nachgehen, um die des zweiten desto reiner zu erhalten. Wir können, wenn wir uns auf den allgemeinsten Ausdruck in Ansehung des ersten Falls beschränken, uns so ausdrücken:

Indifferente Körper in der Berührung *magnetisieren* sich.

Verschieden wird die Folge in dem andern der angenommenen Fälle sein, *wo zwei differente Körper sich berühren.*

Da nämlich jeder zu dem andern ein solches Verhältnis hat, daß er den andern ergänzen kann, so werden sie sich bestreben, zusammen eine Totalität, eine geschlossene Welt, darzustellen, und da dies bewiesenermaßen überhaupt, also auch hier wiederum nicht anders als unter der Form der Kohäsion möglich ist, und so, daß in den einen die entgegengesetzte Bestimmung von der fällt, die in den andern fällt, *so werden sie beide gegenseitig Kohäsionsänderungen ineinander setzen, so daß in dem Verhältnis, in welchem der eine sich in der Kohäsion erhöht (der Faktor des Besonderen in ihm überwiegend wird), der andere in demselben sich vermindert (der Faktor des Allgemeinen in ihm überwiegend wird).*

Daß nun diese gegenseitigen Kohäsionsänderungen sich nur entweder im Moment des Kontakts oder in dem der Aufhebung desselben *als solche* äußern können, ist von selbst klar, da beide Körper im Zustand der ruhigen Berührung, wie gesagt, eine geschlossene Welt sind, und keiner von beiden nach außen zu streben hat, um durch einen andern seinen Zustand wiederherzustellen und mit diesem in einen gleichen

Prozeß zu treten. Es kann aber ferner der Unterschied stattfinden, daß die sich berührenden Körper fähig sind, die in ihnen gesetzte Kohäsionsänderung über ihre ganze Oberfläche zu verbreiten oder nicht (auf welche Weise dies nun geschehe); im letzteren Falle wird sich jene Veränderung bloß auf den Berührungspunkt einschränken, und, um sie über das Ganze zu verbreiten, wird sukzessive Berührung beider in allen Punkten, d.h. Reibung erforderlich sein. Es leuchtet ferner von selbst ein, daß, wenn in dem ersten Falle, der Berührung *indifferenten* Körper, aktive, demnach absolute Kohäsion in ihnen selbst und zwischen ihnen gesetzt war, welche, wie bekannt, eine Funktion der Länge ist, im Fall der Berührung *differenten* Körper *relative* Kohäsion gesetzt sein müsse, welche, wie gleichfalls bekannt, reine Funktion der *Breite* ist. Es folgt also auch, daß, wenn die Form der Wirkungsweise im ersten Fall die reine Länge ist, die der Wirkungsweise im zweiten die Breite sein werde.

Wir brauchen aber ferner auch nichts weiter hinzuzusetzen, um zu beweisen, daß die Wirkungsweise der Körper unter den Bedingungen des zweiten der angenommenen Fälle die *Elektrizität* sei, da sowohl jene (die Bedingungen), als auch die Bestimmungen der letzteren (der Art der Wirkung) einzig auf die Elektrizität zusammentreffen. Wir führen in dieser Beziehung nur die Beschränkung der Elektrizität auf



die Oberfläche der Körper und, was noch mehr ist, ihre Bestimmbarkeit, z.B. in Ansehung der quantitativen Verteilung zwischen verschiedenen Körpern durch die Gleichheit und Ähnlichkeit der Oberflächen an, indem mehrere Beispiele in der Folge weitläufig werden erwähnt werden.

Wir können nun mit wenigen Worten jeden der oben bestimmten Punkte erörtern.

1. *Natur der Elektrizität selbst.* Es ist klar, daß sie das dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenter, miteinander in relative Kohäsion tretender Körper sei. Die Zurückführung aller Elektrizität und elektrischen Erscheinungen auf das Prinzip der *Kohäsion* ist ein der Naturphilosophie ganz eigentümliches Resultat. Da selbst der um Aufstellung des Grundsatzes der Berührung *differenter* Körper so einzig verdiente *Volta* doch die letzte Frage: wie denn diese Körper wechselseitig ineinander Elektrizität erregen können, unbeantwortet lassen mußte, auch wohl nicht beantworten konnte, solange auch er den Grund der elektrischen Erscheinungen in den Strömungen eines Fluidums suchte. Was diese Meinung unterstützt hat, ist außer einigen Wirkungen der Elektrizität, von denen später die Rede sein wird, ohne Zweifel die gleiche Meinung in Ansehung des Lichts, welches als begleitendes Phänomen der Elektrizität, der empirischen Art zu schließen zufolge, sogar zu den

Bestandteilen der elektrischen Materie gerechnet werden mußte. Wir haben auch hierüber Rechenschaft zu geben, oder vielmehr, wir haben sie schon in dem, was oben (Zusatz zum ersten Kapitel) verhandelt worden ist, gegeben. Im Magnetismus wird die Identität in die Differenz aufgenommen, hier kann Licht nicht erscheinen. Die Erscheinung des Lichts ist die der Resumption der Differenz in die Identität (man sehe a. a. O.); auch stellt es sich eben in der Elektrizität ein, welche sich dadurch vom Magnetismus unterscheidet, daß in ihr eine Differenz Identität, anstatt daß in jenem die Identität Differenz wird.

Wir sehen hieraus zugleich, daß Magnetismus und Elektrizität in anderer Beziehung wieder eins, nämlich eine und dieselbe dynamische Tätigkeit sind, welche dort nur die Körper unter der Form der ersten, hier unter der der *zweiten Dimension affiziert*.

*2. Art der Erregung der Elektrizität.* Wir sehen aus dem Vorhergehenden, daß sie ihren Grund allein in den respektiven Kohäsionsveränderungen hat, welche differente Körper ineinander einzig durch die Berührung und ohne alle Dazwischenkunft eines andern Agens setzen. Die Erregungsart der Elektrizität im ganzen und großen kann, nach der allgemeinen Ansicht derselben, als *Breite-Polarität*, in dem schon oben (Zusatz zum ersten Kapitel) berührten Verhältnis der Erde zur Sonne nicht mehr zweifelhaft

erscheinen.

3. *Grund der positiven Elektrizität und ihres Verhältnisses zu der Qualität der Körper.* In der Berührung zweier indifferenter Körper wird der Indifferenzpunkt des Magnets, aber allerdings nur in der Differenz hergestellt; die beiden Körper verhalten sich im Zustand der Kontiguität, wie sich die zwei Seiten des Magnets verhalten; so gewiß nun dieser (wie die Erde und das Planetensystem im Großen) nach der einen Seite im Zustand der verminderten, nach der andern im Zustand der erhöhten Kohäsion sein muß, so gewiß auch die beiden sich wechselseitig elektrisierenden Körper. Derjenige, welcher sich expandiert (ein Zustand, der sich selbst durch die ausbrechenden Feuerbüschel darstellt), wird im Zustand der *positiven*, der, welcher im Fall der Kontraktion ist (welcher auch die Erscheinung des Lichtpunkts anzeigt), wird im Zustand der *negativen* Elektrizität sein.

Wir können demnach das allgemeine Gesetz des elektrischen Verhältnisses der Körper so aussprechen: *derjenige von beiden, der im Gegensatz gegen den andern seine Kohäsion erhöht, wird negativ-, derjenige, der sie vermindert, positiv-elektrisch erscheinen müssen.* Es ergibt sich hieraus, wie die Elektrizität jedes Körpers bestimmt sei nicht allein durch seine Qualität, sondern ebenso sehr durch die des andern. Man begreift die Beziehung, welche, wie in dem

obigen Kapitel, obgleich sehr unvollständig, gezeigt wird, das elektrische Verhältnis der Körper zu dem ihrer Oxydabilität hat, da eben auch diese (Zusatz zum ersten Kapitel) durch Kohäsionsverhältnisse bestimmt ist. Man braucht nur die über diesen Gegenstand von den Physikern entworfenen Tabellen nachzusehen, um sich von der durchgängigen Gültigkeit dieses Gesetzes zu überzeugen. Das Glas wird in dem Verhältnis positiv-elektrisch, in welchem ihm als Reibungsmittel ein leicht oxydabler Körper dargeboten wird; es ist bekannt, daß das Quecksilber-Amalgam im Prozeß des Elektrisierens zugleich oxydiert wird, das heißt, in seiner relativen Kohäsion sich erhöht. In den galvanischen Versuchen ist die + E beständig auf der Seite des Körpers von der geringeren Kohäsion, z.B. des Zinks im Gegensatz gegen Gold, Silber, Kupfer. Aber selbst die am konstantesten negativ sich verhaltenden Metalle, wie Platina, können im Zustand der Erwärmung mit andern, sonst positiven, ja sogar mit einem, übrigens homogenen, nicht erwärmten Stück desselben Metalls positiv werden. (Man sehe die Schrift des Cavallo, neueste Ausg. im II. Teil.) Man begreift hieraus den großen Einfluß der Oberflächen, der Rauigkeit (so daß z.B. mattgeschliffenes Glas in demselben Verhältnis, in welchem anderes positiv-, negativ-elektrisch wird), der Farben usw. Inwiefern nun die Fähigkeit sich in der Kohäsion relativ

zu erhöhen oder zu vermindern auch alle chemischen und andern Qualitäten des Körpers bestimmt, so kann man von hieraus die Verzweigungen des Einen, nur immer in verschiedenen Formen wiederkehrenden und doch sich gleich bleibenden Verhältnisses leicht weiter verfolgen.

4. *Mechanismus der Leitung und Unterschied der Leiter und Nichtleiter.* Hier stelle ich zuvörderst den Grundsatz auf, daß der Mechanismus der Leitung ganz auf denselben Gründen beruht, wie der der ersten Erregung. Denn indem ein Körper durch Berührung eines andern in einem Punkt elektrisiert ist, so ist er eben dadurch mit dem zunächstliegenden Punkt in Differenz; es ist also die Bedingung des elektrischen Prozesses gegeben, und zwar, da der erste Punkt das notwendige Bestreben hat, sich zur Identität zu rekonstruieren, wird er in der Kohäsion sich auf Kosten des andern entweder erhöhen oder vermindern, diesen also negativ- oder positiv-elektrisch setzen und seine Elektrizität ihm mitgeteilt zu haben scheinen. Dasselbe findet aber auch zwischen zwei verschiedenen Körpern statt, so daß wir auf keine Weise eine wahre und eigentliche Mitteilung der Elektrizität gleichsam durch Transfusion, sondern allein eine Fortpflanzung durch immer nun geschehende Erregung zugeben.

Betreffend nun den Unterschied der Leiter und Nichtleiter, so wird man gestehen, daß die Physiker

bis jetzt über dieses Verhältnis gänzlich in der Dunkelheit gewesen sind und nicht die geringste Auskunft über den Grund jenes Unterschiedes geben konnten.

Nach dem Grundsatz, daß alle Leiter unter der Form der Kohäsion und des Magnetismus geschehen, ist es notwendig, daß alle diejenigen Körper, welche an die Grenzen der allgemeinen Kohäsionsreihe, also entweder am nächsten gegen den kontrahierten oder den expandierten Pol fallen, weil sie in sich den einen Faktor der Kohäsion in großem Übergewicht haben, demnach nur *mit andern Körpern zusammen* Kohäsion herstellen können, der Leitung in sich selbst unfähig sind. In der Berührung mit einem elektrisierten Körper leiten sie allerdings, in dein Sinn wie jeder andere leitet, das heißt, sie setzen sich mit jenem in Kohäsionsprozeß, aber sie leiten nicht über den Punkt der Berührung hinaus, weil sie nicht Leiter *in sich* sind. Man wird leicht selbst finden, daß alle möglichen Isolatoren unter die eine oder andere dieser beiden Klassen von Körpern fallen, wie z.B. die metallischen Gläser, die Erden usw., in die Kategorie der Körper mit überwiegender, bloß relativer Kohäsion, andere, wie Schwefel usw., bereits auf die Seite der überwiegenden Expansion fallen. Bloß also in der Sphäre der herrschenden aktiven Kohäsion, der Metalle, wird der Sitz der absoluten Leitungskraft sein, obgleich aus Gründen, welche zu verfolgen hier zu

weitläufig wäre, es nicht eben die Körper der höchsten Kohäsionsgrade sind, welche die vollkommenste Leitungskraft haben. Dem Indifferenzpunkt der aktiven Kohäsion entspricht, als Indifferenzpunkt der relativen, das Wasser. Da dieses, welches nach außen völlig gleichgültig, jede Bestimmung von außen annimmt, auch in sich *ebenso eins* ist, so tritt es in jeden Leitungsprozeß als Ein Faktor ein und transmittiert die Kohäsionsveränderung durch sich, das heißt, es isoliert nicht, ohne deswegen in sich mehr als ein bloß relativer Leiter zu sein, Bekannt ist indes, daß es im Zustand der Ebullition ebenso wie durch einen Zusatz kohärenterer Flüssigkeiten, wie mineralischer Säuren, beträchtlich an Leitungsvermögen zunimmt.

*5. Begleitende Phänomene und Wirkungen der Elektrizität.* Jene begreifen sich aus dem Vorhergehenden ohne Zweifel von selbst, z.B. die der Anziehung und Abstoßung. Von den Lichterscheinungen war schon bei 1. die Rede. Es verdient, in Beziehung auf das dort Gesagte noch bemerkt zu werden, daß die Elektrizität in dem Grade leuchtend dargestellt werden kann, in welchem der körperliche Inhalt des leitenden Mittels oder elektrisierten Körpers vermindert, die Fläche also relativ vermehrt wird. Daher die elektrischen Erscheinungen der verdünnten Luft.

Die Wirkungen der Elektrizität, sofern sie Auflösung der Kohäsion, Schmelzung oder auch

Verwandlung der absoluten in relative durch Oxydation sind, bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Von den Wirkungen der elektrischen Polarität der Voltaschen Säule ist zu erinnern, daß eben auch hier die Elektrizität sich als Breitepolarität in Darstellung der beiden chemischen Formen derselben, dem Sauer- und Wasserstoff (Zusatz zum ersten und dritten Kapitel) erweist, und zwar müßte man entweder den Hergang dieser Potenzierung des Wassers gänzlich nicht verstehen, oder von einer kläglichen Originalitätssucht befallen sein, wenn man aus dem Grunde, daß es die vom positiv-elektrischen Pol ausgehende Bestimmung ist, welche das Wasser als Sauerstoff, die vom negativ-elektrischen, welche es als Wasserstoff darstellt, die + E Sauerstoff-, die - E Wasserstoff-Elektrizität nennen wollte. In dem System der Voltaschen Säule setzt jeder Pol immer und notwendig seinen entgegengesetzten, das Plus des Zinkpols also das Minus oder die *negative* Form des Wassers, ebenso wie das Minus des entgegengesetzten Pols das Plus oder die *positive* Form des Wassers. Jene Benennung wäre ebenso nach dem groben Augenschein gewählt, als wenn man den Nordpol eines Magnets aus dem Grunde, weil er im Eisen den Südpol erweckt, Südpol nennen wollte und umgekehrt. Sonst verträgt sich die Ansicht des Wasserstoffs als chemischen Repräsentanten der + E, die des Sauerstoffs als gleichen



Repräsentanten der - E einzig mit allen anderen Verhältnissen.

Wegen der Wirkungen der Elektrizität auf Organisation, vorzüglich auf tierische, ist es hinreichend, zu bemerken, daß allgemein auch Nerv und Muskel im Verhältnis der + und - E sind, wie umgekehrt auch Wasser, obgleich auf unerkennbare Weise, in Muskel und Nerv gegliedert ist; daß der Nerv in dem natürlichen Bestreben ist, seine Kohäsion auf Kosten des Muskels zu erhöhen, sowie dieser jede Bestimmung zur Kohäsionsverminderung durch Kontraktion vernichtet. Die äußere Elektrizität findet also in dem Organismus selbst schon die vollkommensten, hier nur zur höheren Potenz entwickelten elektrischen Verhältnisse.

## Fünftes Kapitel. Vom Magnet

Bisher gelang es uns, zu beweisen, daß wir zur Erklärung der physikalischen Erscheinungen keiner unbekanntem, im besondern Körper, als solchem, verborgenen Kräfte bedürfen, daß vielmehr die Natur die Mannigfaltigkeit dieser Phänomene durch das einfachste Mittel zu erhalten wüßte, dadurch nämlich, daß sie die festen Körper mit einem flüssigen Medium umgab, das sie nicht nur zum allgemeinen Repositoryum des Grundstoffs, der der Mittelpunkt aller partiellen Anziehungen zu sein scheint, sondern zugleich auch zum Vehikel höherer Kräfte bestimmte, die allein alle jene Erscheinungen, welche den Wechsel der Verhältnisse unter den Grundstoffen der Körper begleiten, zu bewirken imstande sind.

Jetzt ist noch eine Erscheinung übrig, die uns droht, das Prinzip, dem wir bisher gefolgt sind, verlassen und am Ende doch, im einzelnen Körper wenigstens, etwas annehmen zu müssen, was wir in den Körpern überhaupt zuzulassen standhaft uns weigerten - eine innere, nicht allgemein wirkende, dem einzelnen Körper, *als solchem*, eigentümliche Grundkraft. Die Ursache der *magnetischen Erscheinungen*, kann man sagen, fällt gar nicht in die Sinne. - Hier

scheinen also unsere physikalischen Erklärungen zu Ende zu sein - sie wirkt in einem Körper ursprünglich, ohne erregt zu sein, dieser Körper braucht nicht isoliert zu werden, um seine Kraft zu behalten, durch Mitteilung verliert er nichts oder sehr wenig davon - offenbare Beweise einer Kraft, die im Innern des Körpers seinen ersten Grundteilen anzuhängen scheint - nur Kräfte, die die Körper durchdringen, wie Wärme und Elektrizität, nicht solche, die nur seine Oberfläche erreichen, wie Wasser u. a. (die der Elektrizität gefährlich sind), sind imstande, diese Kraft zu schwächen - abermals ein Beweis, daß uns *hier* wenigstens unser bisheriges Prinzip völlig zu verlassen scheint. Allein man muß bedenken, daß allem Ansehen nach der Magnetismus (so heiße ich der Kürze halber die Eigenschaften des Magnets überhaupt) nichts *Ursprüngliches* ist, daß er nicht nur überhaupt künstlich *erregt* werden kann, sondern daß es sogar möglich ist, *Magnete* durch Kunst *hervorzubringen*.

Diese Bemerkung allein schon macht Hoffnung, daß wir an einer physikalischen Erklärung der magnetischen Phänomene zu verzweifeln keine Ursache haben und daß es uns früher oder später noch gelingen muß, die wirkliche (nicht bloß eingebildete) Ursache derselben zu erforschen.

Diese Bemerkung setzt ferner außer Zweifel, daß

im Magnet allerdings eine Kraft wirkt, die freilich eine *innere* Kraft heißen kann, nicht etwa, als ob sie ursprünglich und ihrer Natur nach eine solche wäre, sondern weil sie gerade nur in *diesem* Verhältnisse *diese* Erscheinungen hervorzubringen imstande ist - ferner: daß diese Kraft dem Magnet zwar eigen, aber nicht *eigentümlich*, also ursprünglich auch wohl keine besondere, im eigentlichen Sinne dieses Ausdrucks, *bloß magnetische* Kraft ist - endlich: daß diese Kraft dem Magnet *zufällig* ist und nicht als eine ihm notwendige, d.h. zu seinem Wesen selbst gehörige Kraft betrachtet werden kann.

Zwar wissen wir nicht, wie sich im Innern der Erde der Magnet bildet; aber so viel wissen wir, daß er so wenig, als Metalle überhaupt, ein *ursprüngliches* Naturprodukt ist, daß er mehrere Stufen der Bildung durchlaufen mußte, ehe er zum Magnet wurde, und daß wahrscheinlich bei seiner Bildung die großen wirkenden und bildenden Kräfte der Natur, Feuer und Wärme, nicht müßig waren. Wir wissen, daß der Magnet (ein Eisenerz) in allen reichhaltigen Eisengruben gefunden wird; wissen, daß das Eisen selbst fortgehenden Veränderungen im Innern der Erde unterworfen ist, daß sich im Lauf der Jahrhunderte Eisen erzeugt, wo vorher keines zu finden war, und daß Eisenminen verschwinden, wo sie sonst häufig anzutreffen waren - Bemerkungen, welche alle darauf

aufmerksam machen, daß der Grund der magnetischen Eigenschaften wohl in der ursprünglichen Bildung des Eisens und des Magnets zu suchen ist - daß der Magnet wohl nichts anders ist, als ein *unvollkommenes Eisen*, das im Innern der Erde *ungleichförmig* ausgebildet wurde, in welchem vielleicht gewisse Grundstoffe - oder Kräfte - die im *Eisen ruhen* - nicht zur Ruhe gekommen sind usw.

Mehr als durch alles Übrige wird diese Ansicht des Magnets durch die künstliche Art, dem Eisen selbst magnetische Eigenschaften zu geben, bestätigt.

Ich rede hier nicht von der magnetischen Erregung, die durch das Streichen mit dem Magnet geschieht. Diese ist in anderer Rücksicht wichtig, weil sie die große Ähnlichkeit der magnetischen und elektrischen Erscheinungen dartut. Führe ich den einen Pol des Magnets über die Hälfte des Eisenstabs, so wird hier die entgegengesetzte Kraft erregt; von nun an haben der Magnet und der Stab freundschaftliche Pole. Verwechsle ich diese Pole so, daß ich mit dem andern Pol des Magnets dieselbe Seite streiche, oder mit demselben Pol die entgegengesetzte Seite, so erfolgt nichts. Streiche ich aber die andere Hälfte des Stabs mit dem entgegengesetzten Pol, so werden diese freundschaftlich, und das Eisen hat Pole wie der Magnet. Noch merkwürdiger ist in *dieser* Rücksicht, daß beim Magnet die Phänomene der *Verteilung* ebenso stattfinden

wie bei der Elektrizität<sup>85</sup>. Ja alle magnetischen Wirkungen lassen sich auf *Verteilung* zurückführen. Kein Wunder, daß der Magnet dadurch so wenig von seiner Kraft verliert, als der elektrische Körper. Elektrizität kann aber auch durch *Mitteilung* erregt werden, was wegen der *Schranken* der magnetischen Kraft unmöglich ist. Daraus, daß die magnetische Kraft ihrer Natur nach *beschränkt* ist, lassen sich beinahe alle Verschiedenheiten der elektrischen und der magnetischen Erscheinungen<sup>86</sup> erklären. Ganz richtig hat daher schon *Aepinus*<sup>87</sup> bemerkt, daß man zwar jeder magnetischen Erscheinung eine elektrische, aber nicht umgekehrt jeder elektrischen eine magnetische entgegenstellen könne - zum Beweis, daß beide sich in ihren *Gesetzen* völlig ähnlich und nur ihren *Schranken* nach verschieden sind. - Daraus folgt noch nicht, daß die *Ursachen* beider Erscheinungen eine und dieselbe seien, wohl aber, daß beide zu *einer Art* von Ursachen gehören.

Was näher und unmittelbarer zu meinem Zweck gehört, ist, daß man, ohne die Beihilfe eines Magnets, das Eisen magnetisch machen kann. Hierher gehören folgende Erfahrungen.

Eisen und Stahl werden magnetisch, wenn sie, bis zum Glühen erhitzt, in kaltem Wasser schnell abgekühlt werden. Dasselbe erfolgt, wenn eine glühend gemachte eiserne Stange perpendikulär aufgerichtet

und so abgekühlt wird. In beiden Fällen ist die Abkühlung *ungleichförmig*. Nicht nur wird die *Oberfläche* schneller als das *Innere*, sondern in beiden Fällen wohl auch die eine Spitze schneller als die andere abgekühlt. Welche Vermutungen man auf diese Erfahrung bauen könne, mögen meine Leser selbst beurteilen.

Ferner, Eisen (auch geschwefelte Eisenerze)<sup>88</sup> vom Blitz getroffen oder durch einen starken elektrischen Funken (das gewaltigste *Zersetzungsmittel* der Natur) erschüttert, wird magnetisch, eine Erfahrung, die auch *Franklin* bestätigt hat.

Dasselbe bewirkt zwar auch eine bloß mechanische, starke Erschütterung des Eisens, aber es fragt sich noch: hat hier die Erschütterung unmittelbar gewirkt, oder ist erst *mittelbar* durch sie eine *Zersetzung* bewirkt worden, welche nun die eigentliche Ursache des im Eisen erregten Magnetismus ist?

Umgekehrt kann, durch eben die Mittel, durch welche im Eisen Magnetismus erregt wird, der des Magnets vernichtet werden.

Die Versuche mit dem Magnetometer haben auf eine auffallende Art bewiesen, daß schon bloße Wärme die magnetische Kraft schwächt<sup>89</sup>. Völlig vernichtet wird sie, wenn der Magnet, glühend gemacht, *allmählich* und *gleichförmig* erkaltet. Selbst das bloße Aussetzen an die freie Luft, wobei der

Magnet rostet (Oxygene an sich zieht), beraubt ihn seiner Kraft.

Elektrische Erschütterungen können dem Magnet seine magnetische Kraft völlig entziehen. Wenn auch gleich durch van *Marums* Experimente zweifelhaft gemacht wird, ob wirklich (wie doch *Knight* in den philosophischen Transaktionen, auch auf Experimente gestützt, behauptet) durch Wirkung der Elektrizität die magnetischen Pole umgekehrt werden können, so bleiben doch immer noch die daselbst angeführten Berichte von Seefahrern übrig, die den Kompaß, von einem Wetterstrahle getroffen, plötzlich seine Pole umkehren sahen.

Eine bloß mechanische - aber starke - Erschütterung raubt dem Magnete seine Kraft ebensogut, als eine elektrische, und so gilt wohl als allgemeines Gesetz der Satz: *Was das Eisen magnetisiert, demagnetisiert den Magnet selbst.*

Diese Erfahrungen beweisen, daß man kein Recht hat, eine *besondere* magnetische Kraft - oder gar eine - oder zwei *magnetische Materien* anzunehmen. Die Annahme der letzteren ist gut, so lange man sie bloß als eine (*wissenschaftliche*) *Fiktion* betrachtet, die man seinen *Experimenten* und *Beobachtungen* (als *Regulativ*), nicht aber seinen *Erklärungen* und *Hypothesen* (als *Prinzip*) zugrunde legt. Denn wenn man von einer magnetischen Materie spricht, so hat



man in der Tat damit nichts weiter gesagt, als was man ohnehin wußte, nämlich, daß es irgend *etwas* geben muß, das den Magnet magnetisch macht. Geht man aber weiter, so kommt man notwendig entweder auf *Cartesische* Wirbel oder auf *Eulers* magnetische Kanäle und Ventile, und was dergleichen ist. Ganz anders machte es *Aepinus* - (ein Naturforscher, dessen Experimente und Hypothesen, beide das Gepräge der Einfachheit tragen, das den erfinderischen Geist überall charakterisiert) - indem er die Franklinische Theorie der elektrischen Erscheinungen auf die magnetischen vorerst *hypothetisch* anwandte und, dieser Hypothese gemäß, nicht erklärte, sondern *beobachtete* und *versuchte*.

Wenn z.B. *Häuy*, auf den sich Herr Prevost beruft <sup>90</sup>, sagt: »Es ist sehr wahrscheinlich, daß man, wenn die Natur dieser Erscheinungen erst besser bekannt sein wird, entdecken werde, daß sie von den gleichzeitigen Wirkungen *zweier Flüssigkeiten* abhängen, die so beschaffen sind, daß die Grundmassen einer jeden die Eigenschaft besitzen, sich wechselseitig abzustößen und zu gleicher Zeit die Grundmassen der andern anzuziehen,« - so frage ich, was wir denn wirklich mit diesen *näheren Aufschlüssen* über die Natur der magnetischen Erscheinungen gewonnen hätten? Offenbar nichts, als das Wort *Flüssigkeiten*. Denn *annehmen*, daß diese *sich unter sich selbst*

zurückstoßen und *untereinander* anziehen, heißt das Phänomen selbst nicht erklären, sondern die Frage nur *zurückschieben*. Statt daß wir vorher untersuchen mußten, warum gleichnamige magnetische Pole sich zurückstoßen, ungleichnamige sich anziehen, fragen wir nun, warum dies bei den angenommenen Flüssigkeiten geschieht - und die Beantwortung ist offenbar durch diese *Veränderung* der Frage um nichts leichter geworden. Solche vorgeblichen Erklärungen der *Natur* sind also nichts anderes als Selbsttäuschungen, da man, mit veränderten *Bezeichnungen* der Sache, der Sache selbst nähergekommen zu sein glaubt und sich, anstatt mit Realitäten, indes mit Worten bezahlt macht.

Herr *Prevost* sah ein, daß man mit solchen Voraussetzungen in der Naturwissenschaft wirklich nicht von der Stelle kommt. Er unternahm also, durch seine Schrift zu beweisen, was Herr *Häuy* nur gefühlt hatte, nämlich, daß jene Voraussetzungen immer noch über den *Ursprung* dieser Erscheinungen, d.h. über die *Hauptsache* - *nichts* aufklären, und daß man sich schwierigeren Untersuchungen unterziehen müsse, um sich mit solchen Erklärungen befriedigen zu können.

Durch Herrn *Prevost* gewinnt also die Annahme zweier elementarischer Flüssigkeiten, die er als die Ursache der magnetischen Erscheinungen betrachtet, freilich eine ganz andere Gestalt, als sie bei den

meisten seiner Vorgänger hatte. Indem er sie auf die Prinzipien der mechanischen Physik des Herrn le Sage gründet, gibt er seiner Hypothese nicht nur überhaupt eine Stütze, sondern er gibt ihr, was noch mehr ist, *realen* Gehalt und Bedeutung. Man weiß, daß die ältere Physik überhaupt mit elastischen Materien sehr freigebig war, die, damit sie bei jedem Phänomen gleich bei der Hand sein könnten, überall verbreitet sein sollten. Diese Fiktion hat durch die neuen Entdeckungen über die Natur und Beschaffenheit der Luft aufgehört, eine bloße *Fiktion* zu sein. Herr Prevost gebraucht sie gleichfalls. In seinem Systeme aber hat sie wirklich *Zusammenhang* und *Notwendigkeit*, weil jene elementarischen Flüssigkeiten in der mechanischen Physik, deren Verteidiger er ist, wirklich *notwendig* sind. Man muß also das System und den Zusammenhang, in welchem er sie behauptet, selbst zerstören, um seine Hypothese zu widerlegen. In diesem System bleibt alsdann auch nicht *unerklärt*, warum die Grundteilchen (les molecules) der beiden elementarischen Flüssigkeiten *wechselseitig* sich anziehen, und zwar so, daß die Grundteilchen der *heterogenen* Flüssigkeiten mit größerer Kraft sich zu vereinigen streben, als die der *homogenen*. Sobald man (wie Herr Prevost tut) voraussetzt, daß diese Wechselanziehung mechanisch-erklärbar ist, und sobald man wenigstens versucht, sie so zu erklären, so hört das

Willkürliche der Behauptung auf und man befindet sich so lange wenigstens, als das System nicht widerlegt ist - auf festem Grund und Boden. - Bis dahin also, wo wir dieses System unserer Untersuchung unterwerfen können, müssen wir auch Herrn Prevosts Hypothese vom Ursprung der magnetischen Kräfte unberührt lassen.

Herr Prevost schreibt dem Eisen eine *Wahlanziehung* gegen das kombinierte magnetische Fluidum zu. Da auch Wahlanziehungen in der mechanischen Physik ihre mechanische Erklärung finden, so müssen wir auch über diese bestimmte Art von magnetischer Wahlanziehung ihre Aufschlüsse erst erwarten.

So lange, bis dies geschehen ist, oder so lange, als man noch nicht überzeugt ist, daß auf *diesem* Wege einer *spekulativen* Physik (denn daß die mechanische Physik nichts anders ist, als das, werde ich *beweisen*) eine Naturwissenschaft überhaupt möglich sei, gibt der oben aufgestellte Satz (was das Eisen magnetisiert, demagnetisiert den Magnet selbst und umgekehrt), wenigstens ein leitendes Prinzip, dem Grund dieser Wahlanziehung auf dem gewöhnlichen, bisher noch einzig zuverlässigen Weg nachzuforschen. Vorzüglich wird sich die Aufmerksamkeit der Naturforscher dahin richten, zu sehen, mit welchen Veränderungen des Eisens auch sein Verhältnis zum Magnet geändert wird. Eine Hauptveränderung dieser Art ist

das Verkalken des Eisens, womit es aufhört, vom Magnet ebenso stark als vorher angezogen zu werden. Daß im Eisen selbst vielleicht eine *Verteilung* stattfindet, wie sie im Magnet stattfindet, ließe sich daraus schließen, daß selbst andere metallische Körper, z.B. nach Bergmann der *reinste* Nibelkönig, von ihm gezogen wird. Entdeckungen neuer metallischer oder metallartiger Körper, die magnetische Eigenschaften entweder selbst zeigen<sup>91</sup> oder vom Magnet angezogen werden, müssen noch mehrere Aufschlüsse darüber geben.

Aus der Richtung des Magnets gegen die Pole und seinen Abweichungen von dieser Richtung erhellt, daß die Ursache der magnetischen Erscheinungen den ersten wirkenden Ursachen der Natur verwandt sein muß, oder daß jenes Unbekannte, dem sie verwandt ist, und das vielleicht den Grund aller ihrer einzelnen Verwandtschaften (z.B. mit dem Eisen) enthält, über die ganze Erde verbreitet sein muß. Es gibt beinahe kein Phänomen der Natur, das nicht auf die Richtung der Magnetnadel Einfluß hätte. Sie zeigt eine *tägliche* Abweichung, die wahrscheinlich den bloßen Veränderungen der Luft zuzuschreiben ist. Erdbeben und vulkanische Ausbrüche wirken auf sie. Das Nordlicht sowohl als das Zodiakallicht hat auf sie Einfluß, und eine neue - mit jetzt erweitertem Organ - unternommene Untersuchung ihrer jetzigen sowohl als ihrer

ehemaligen Abweichung könnte leicht der Weg sein, die Ursache aller magnetischen Erscheinungen endlich zu ergründen.

*Lehre der Naturphilosophie vom Magnetismus.  
(Zusatz zum fünften Kapitel.)*

Da in dem Zusatz zum vorhergehenden Kapitel sehr viele Punkte der Lehre vom Magnetismus mit berührt worden sind, so beschränken wir uns hier auf die Angabe der hauptsächlichsten derselben, welche folgende sind:

1. Der Magnetismus ist der allgemeine Akt der Be-seelung, Einpflanzung der Einheit in die Vielheit, des Begriffs in die Differenz. Dieselbige Einbildung des Subjektiven ins Objektive, welche im Idealen, als Potenz angeschaut, Selbstbewußtsein ist, erscheint hier ausgedrückt in dem Sein, obgleich auch dieses Sein an sich betrachtet wieder eine relative Einheit des Denkens und des Seins ist. Die allgemeine Form der relativen Einbildung der Einheit in die Vielheit, ist die *Linie*, die *reine Länge*; der Magnetismus ist daher *Bestimmendes der reinen Länge*, und da diese am Körper sich durch absolute Kohäsion äußert, der *absoluten Kohäsion*.

Durch den Magnetismus ist jeder Körper Totalität

in bezug auf sich selbst, und seine beiden Pole die notwendigen Erscheinungsweisen der beiden Einheiten des Besondern und Allgemeinen, sofern sie auf der tiefsten Stufe des Seins als differenziert zugleich und als indifferenziert erscheinen. Vermöge der Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen anderen, durch den Magnetismus hebt er sich heraus, faßt sich in sich selbst als besondere Einheit: Magnetismus ist demnach die allgemeine Form des Einzelnen in sich selbst zu sein.

2. Es geht aus dieser Ansicht von selbst hervor, daß der Magnetismus eine *allgemeine* Bestimmung und Kategorie der Materie sei, daß er also nicht einem einzelnen Körper ausschließlich eigentümlich, sondern allen sich individuierenden und individuierten Körpern gemein sein müsse. Dies ist eine der ersten Lehren der Naturphilosophie, die im *Entwurf des Systems* dieser Wissenschaft (I, III, 254 d. O. A.) so ausgedrückt ist: »Der Magnetismus ist so allgemein in der allgemeinen Natur, als die Sensibilität in der organischen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben ist er in einzelnen Substanzen nur für die *Erscheinung*; in den sogenannten unmagnetischen Substanzen verliert sich bei der Berührung unmittelbar in Elektrizität, was bei den magnetischen noch als Magnetismus unterschieden wird, sowie bei den Pflanzen unmittelbar in Zusammenziehungen sich verliert, was

beim Tier noch als Sensation unterschieden wird. Es fehlt also nur an den Mitteln, um den Magnetismus der sogenannten unmagnetischen Substanzen zu erkennen usw.«

Auch diese Mittel sind jetzt gefunden; Coulomb hat zuerst diese Schranken auch für die Erscheinung durchbrochen. Es ist unterhaltend genug, daß es Leute gegeben hat, die gegen diese allgemeine Ansicht des Magnetismus und Konstruktion derselben als notwendiger Kategorie der Materie<sup>92</sup> den Einwurf vorbrachten: nach dieser Ansicht müßten alle starren Körper überhaupt magnetisch sein, wogegen doch die *Erfahrung* streite. Dieselbige *Erfahrung* streitet nun durch Coulomb dagegen, daß nicht alle starren Körper magnetisch seien.

Nach seiner Versicherung ist noch keiner der bisher untersuchten Körper dem Einfluß großer magnetischer Stäbe entgangen, nur daß die Wirkung bei einigen Körpern so gering ist, daß sie bis jetzt den Augen der Physiker entging. Coulomb gab jedem der untersuchten Körper die Gestalt eines kleinen zylindrischen Stäbchens, und in diesem Zustand hing er sie wagrecht an einen Faden roher Seide auf, und brachte sie zwischen zwei entgegengesetzte Pole von zwei Stahlmagneten. Die Wirkung war (bei einer Länge dieser Stäbchen von 7-8 Millimetern und einer Dicke von 3/4 Millimeter) bei nicht metallischen Körpern



(denn bei den metallenen wurde sie noch ums Dreifache vermindert), daß, wenn die entgegengesetzten magnetischen Pole voneinander um 5 bis 6 Millimeter weiter entfernt waren, als die Länge der Nadel betrug, welche zwischen ihnen schwingen sollte, die Nadeln jedesmal, sie mochten sein von welchem Stoffe sie wollten, sich genau in die Richtung der beiden Magnetstäbe begaben, und, aus dieser Richtung gebracht, durch mehrere Oszillationen (oft über 30 in einer Minute) in die vorige Richtung zurückkehrten.

3. Da sich alle Ursachen, wodurch der Magnetismus eines Körpers, unter dem Einfluß des Erdmagnetismus, verstärkt wird, ebenso wie diejenigen, wodurch er zerstört werden kann, offenbar und ohne Mühe auf solche, welche die Kohäsion affizieren, zurückbringen lassen, so wäre es unnötig, hierüber noch etwas insbesondere zu bemerken, sowie dagegen

4. die Abweichungen der Magnetnadel und andere Eigentümlichkeiten ihrer Bewegungen nur in dem Zusammenhang der allgemeineren Ansicht des Planetensystems, der Achsendrehungen und anderer allgemeiner Bewegungen eingesehen werden können.

## Sechstes Kapitel.

### Allgemeine Betrachtungen, als Resultate aus dem Vorigen

Das, was auch die träge Materie in Bewegung setzen und tote Stoffe dem Gleichgewicht entreißen kann, *Licht* und *Wärme*, kommt beides aus Einer Quelle, und längst hat der Mensch beide - das eine als Ursache, das andre als Wirkung - zusammengedacht. Aber das Licht, dieses Element des Himmels, ist zu allgemein verbreitet, zu allgemein wirksam, als daß das Auge des gewöhnlichen, an den Boden gefesselten Menschen *es suchte*, um die *Wonne des Sehens* mit Bewußtsein zu genießen. Das Licht, als solches, rührt nur das geistigere Organ - und was wir ihm, insofern es *Licht* ist, verdanken, sind Schauspiele, für die der Mensch, dessen Sinn zur Erde sich kehrt, keine Empfänglichkeit hat. Mit dem reichlicheren Licht der Frühlingssonne erscheint auch aufs Neue das immer wechselnde Spiel vielfach ineinanderfließender Farben auf der Oberfläche unserer Erde, die kaum vorher noch das einförmige Gewand des Winters getragen hatte, und das Steigen und Sinken, das Entstehen, Wechseln und Vergehen dieser Farben, ist das Maß einer Zeitrechnung, die, überall gegenwärtig, uns in die Mitte der Natur selbst begleitet. Aus weiter

Ferne erscheint uns das jugendliche Licht der Gestirne und knüpft unser Dasein an die Existenz einer Welt an, die, für die Einbildungskraft unerreichbar, doch dem Auge nicht ganz verschlossen ist.

Aber alle die mannigfaltigen Schauspiele, welche das Licht uns gewährt, haben auf unsern *Nutzen* keinen unmittelbaren Einfluß: sie sind auf einen edleren Sinn berechnet. Näher schon an die niedrigeren Sinne - näher an die gebieterischen Bedürfnisse des Menschen schließt sich die Wärme an; kein Wunder, daß sie für ihn, den alle ihre Wirkungen unmittelbar rühren, das erste ist, was ihn zur Anbetung der Sonne hinreißt. Eine sehr verfeinerte Religion war es schon, die jenes wohltätige Gestirn als Urquell des *Lichts*, des reinsten, lautersten Elements, das wir kennen, anbeten lehrte, unerachtet schon ein früherer, weit über die Erde verbreiteter Jugendglaube der Völker, der unter keiner Nation des Altertums je ganz erlosch, im Symbol des *Feuers* die erste Kraft der Natur verehrte. Schon der Wechsel des Tages und der Nacht, sowie die Veränderungen in der belebten und unbelebten Natur, die an die Wiederkehr und das Verschwinden jenes Gestirns geknüpft sind, lehrten den Menschen, daß Licht und Wärme die einzigen belebenden Kräfte des Universums seien; noch mehr der Wechsel der Jahreszeiten, da die Sonne, sobald ihre Strahlen senkrechter auffallen, die Natur selbst dem Todesschlafe

zu entreißen und ins Leben zurückzurufen scheint, was vorher tote Erstarrung gefesselt hielt; mehr als alles aber der traurige Anblick jener Gegenden, wo eine ewige Kälte unter nie geschmolzenen, zu Fels und Klippe verhärteten Eismassen alle Regungen der Lebenskraft zu ersticken scheint.

Alles, was Entwicklung, Bildung, Ausdehnung der toten Materie bewirkt, schien dem Menschen lebendige Kraft zu sein. Das Phänomen der äußern Ausdehnung roher Materie durch die Wärme ist gleichsam nur ein Schatten jener inneren, lebendigen Wärme, welche die Knospe schwellt, den werdenden Menschen im Keime bewahrt, fortbildet und organisiert. Die Pflanze, durch den Einfluß der Wärme hervorgetrieben, verwelkt doch wieder, sobald Licht und Wärme aufhören zu entwickeln, wovon sie sich nährte; wenigstens verliert sie den Schmuck ihrer Blätter, zum Beweis, daß sie nichts mehr zurückzugeben hat, weil sie nichts mehr empfängt. Aber die Organisation, in welche einmal der Funke des Lebens fiel, trägt fortgehend in sich selbst einen Quell innerer Wärme, der erst mit dem Leben selbst versiegt, und der von äußerer Wärme so unabhängig ist, daß er gerade dann den Körper stärker durchströmt, wenn außer dem Körper alles von Kälte starr ist. Die Natur selbst hat alles dafür getan, die innere Wärme mit Klima und Temperatur des Himmelsstrichs ins genaueste Verhältnis zu

setzen. Wo sie das Maß der inneren Wärme im Verhältnis mit der Kälte des Klimas ohne Gefahr nicht überschreiten konnte, verkleinerte sie die Organisation selbst, um in kleinerem Umfang zu konzentrieren, was, in größeren zerstreut, nur halb so viel gewirkt hätte. Die beweglichsten und lebendigsten Tiere (wie die Vögel) haben auch das verhältnismäßig wärmste Blut, und die kaltblütigen stehen an der Grenze der lebendigen Natur. Die innere tierische Wärme bleibt sich in jeder Temperatur der Luft gleich, und ist jene erloschen, so beschleunigt äußere Wärme nur die Auflösung der toten Organisation.

Aber die Natur selbst beobachtet in Rücksicht auf diese Kraft *Grade*, die sie nie ohne Nachteil für die lebendige und organische Natur überschreitet. Von den heißen sowie von den kalten Erdstrichen sind auf immer eine Menge von Pflanzen und Tieren ausgeschlossen, während die gemäßigten nur wenigen *ganz* fremd sind; davon nichts zu sagen, daß nur in den letzteren die edelste Menschheit geblüht, sich entwickelt und gebildet hat. In den gemäßigten Erdstrichen selbst ist die Natur genötigt, sobald das natürliche Maß von Wärme überschritten ist, das Gleichgewicht durch Revolutionen herzustellen. Das Licht selbst findet auf seinem Wege zu uns überall Widerstand, und die Natur läßt keine Kraft je ganz aus ihren Schranken treten. Dazu kommt, daß Wärme selbst

nichts *Ursprüngliches* ist, daß sie nur insofern da ist, als das Licht Widerstand findet, und so beweisen selbst die tätigen Kräfte der Natur nur widerstrebenden Kräften gegenüber ihre ganze Macht, die, sobald sie schrankenlos wäre, alles, woran sie sich äußern könnte, und damit sich selbst, vernichtete. Kein Wunder, daß Licht und Wärme immer im Verhältnis ihrer Quantität mit Entgegengesetzten sich zu verbinden streben, weil sie nur in dieser Beschränkung sind, was sie sind - ausdehnende, repulsive, belebende Kräfte.

So ist es selbst zur Erhaltung dieser Kräfte notwendig, daß träge, tote Stoffe ihnen entgegenwirken. Für sich selbst also würde die Erde ruhen und sich bewegen nur ihrer Trägheit gemäß, unentwickelt in ihren Kräften und Wirkungen, die sie in sich verschlösse, strömten nicht, wie aus einer höheren Ordnung, belebende Tätigkeiten, die ihre Einheit entfalten, das innere Leben und jene Kräfte in ihr wecken, die, den Gesetzen der Schwere entgegenwirkend, die tote Masse selbst andern Gesetzen, als denen der allgemeinen Anziehung, gehorchen lehren<sup>93</sup>. Denn dies ist der Charakter alles dessen, was durch höhere Kräfte regiert wird, daß Gesetze der Trägheit und Schwere darüber nicht, wie über alles andere, Gewalt haben. Alles Unedlere neigt sich zur Erde, alles Edlere erhebt sich von selbst über sie. Die unbelebte Pflanze schon strebt vom Boden sich zu entfernen; wo sie ihren

üppigen Wuchs selbst nicht aufrecht zu erhalten weiß, strebt sie wenigstens an andern empor, der Sonne entgegen; traurig senkt sie ihr Haupt, sobald sie die Kräfte verlässt, die sie emportrieben<sup>94</sup>. Durch Wirkung der Wärme ändern die festesten Körper ihren Zustand, die meisten werden flüssig, viele verflüchtigt sie ganz, nur wenige widerstehen ihrer Gewalt, und auch diese scheinen nur da zu sein, die edleren Körper zu tragen.

Im Innern sowohl, als auf der Oberfläche der Erde wirken fürnehmlich nur Kräfte der Anziehung. Eine geheime Verwandtschaft verbindet Stoffe mit Stoffen, oder zieht sie wechselseitig an, sobald eine höhere Kraft (wie Feuer und Wärme) ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Diese Verwandtschaften alle scheinen einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu haben. Die Natur, um die größte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen möglich zu machen, stellte überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannigfaltigkeit Einheit, in diesem Streit Harmonie herrsche, wollte sie, daß Heterogenes sich mit Heterogenem zu verbinden strebe und erst in seiner Verbindung ein *Ganzes* werde. So hat die Natur überall mannigfaltige Stoffe ausgebreitet, die sich selbst alle nur dadurch verwandt sind, daß sie gemeinschaftlich nach Verbindung mit einem Dritten streben. Selbst tote Stoffe, die keine Verwandtschaften mehr zeigen,

sind vielleicht nur solche, bei denen längst jene Verbindung vollzogen ist, und deren Anziehungskräfte dadurch zur Ruhe gekommen sind. Der Kunstgriff der Natur scheint also *der* gewesen zu sein: Stoffe, die ihrer Natur nach homogen waren, zu trennen und, so viel möglich, getrennt zu erhalten, weil sie, einmal verbunden, keiner Trennung mehr fähig, nichts als tote, träge Materie sind. - Aber wo ist es, jenes Mittelglied, das allein alle diese Verwandtschaften der Körper unter sich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Prinzip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet sein. Wo anders sollten wir es suchen als in dem Medium, in dem wir selbst leben, das alles umgibt, alles durchdringt, allem gegenwärtig ist?

Täglich neuverjüngt umfängt *die Luft* unsre Erde; selbst ein Schauplatz beständiger Veränderungen, ist sie nicht nur das Medium, das der Erde die hohen Kräfte (des Lichts und der Wärme) zuführt, wodurch Verbindungen getrennt und Anziehungen bewirkt werden, sondern sie ist zugleich die Mutter jenes merkwürdigen Grundstoffs, der, als allgemeines Mittelglied aller Verwandtschaften zwischen Körpern und Körpern, mittelbar oder unmittelbar in jeden chemischen Prozeß eingreift. Und so hat die Natur den größten Teil ihrer Erscheinungen schon durch das einfachste Mittel möglich gemacht, dadurch, daß sie



zwei Ordnungen von Körpern einander entgegengesetzte, flüssige und feste. Kein chemischer Prozeß geht vonstatten, ohne die Gegenwart irgend eines flüssigen Körpers. Während die festen Körper die ponderabeln Grundstoffe hergeben, welche zum chemischen Prozeß gehören, geben die flüssigen gewöhnlich beides, Kraft und Mittel, zum Prozeß her, weil sie ebensowohl Vehikel des Lichts oder der Wärme als des Grundstoffs sind, der zum chemischen Prozeß gehört.

Mit Recht also konnte man, sobald die Natur verschiedener elastischer Flüssigkeiten entdeckt war, von diesen Entdeckungen die wichtigsten Folgen für die Erweiterung unserer Kenntnisse erwarten. Die Natur selbst hat jene beiden Klassen von Körpern durch allzuschärfe Grenzen abgesondert, als daß man nicht hoffen dürfte, in diesem Gegensatz das Geheimnis zu finden, das es ihr möglich macht, durch die einfachsten Mittel die größten Wirkungen hervorzubringen. Vergebens würde man sich bemühen, diese Grenzen ineinander fließen zu lassen und zu behaupten, daß der Übergang von flüssigen zu festen Körpern kontinuierlich sei. Freilich macht die Natur keinen Sprung; aber es scheint mir, daß dieses Prinzip sehr mißverstanden wird, wenn man Dinge, die die Natur nicht nur getrennt, sondern selbst einander entgegengesetzt hat, in Eine Klasse zu bringen versucht. Jenes Prinzip

will nur so viel sagen: alles, was in der Natur *wird*, *wird* nicht durch einen Sprung, alles *Werden* geschieht in einer stetigen Folge. Aber daß deswegen alles was ist kontinuierlich zusammenhänge - daß auch zwischen dem, was *ist*, kein Sprung sein solle, folgt daraus noch lange nicht. Von allem dem also, was ist, ist nichts *geworden* ohne stetiges Fortschreiten, stetigen Übergang von einem Zustand zum andern. Aber jetzt, *da es ist*, steht es zwischen seinen eignen Grenzen als ein Ding besonderer Art, das sich von andern durch scharfe Bestimmungen unterscheidet.

Die schärfste Grenzlinie zwischen festen und flüssigen Körpern ist die ausschließliche Bestimmung der letzteren, Vehikel *positiver* Ursachen zu sein. Feste Körper dagegen gehorchen entweder einzig und allein den Gesetzen der Schwere, oder wenn sie höheren (chemischen) Gesetzen gehorchen, so geschieht es nach Gesetzen der (qualitativen) Anziehung, d.h. durch *negative* Kräfte.

Noch mehr unterscheidet sich von allen übrigen festen oder flüssigen Körpern jenes merkwürdige Fluidum (die Lebensluft), das für uns die einzige Quelle des Lichts zu sein scheint. Denn während alle übrigen Körper nur die *einzelnen*, einer chemischen Anziehung fähigen, Grundstoffe enthalten, hat jenes in sich selbst das *allgemeine* Prinzip, das *allen* chemischen

Anziehungen *gemeinschaftlich* zugrunde liegt.

Da dieses Fluidum das Heterogenste in sich vereinigt, so ist es schon daraus begreiflich, daß es der mannigfaltigsten Erscheinungen fähig ist. Daher die elektrischen Attraktionen und Repulsionen, daher die Phänomene von Zersetzungen jener Luft und vom Verbrennen der Körper, daher die Erscheinung des Lichts, das uns allmählich begreiflicher wird, wenn wir das Phänomen des Lichts (seine Wirkung auf unser Organ) unterscheiden von dem, was es für den Verstand ist und sein muß. Und wenn vielleicht die ganze Natur, wenn selbst die Ökonomie des tierischen Körpers auf Attraktionen und Repulsionen beruhen sollte, so begreifen wir, warum die Natur überall jenes Fluidum verbreitet, und warum sie an die Gegenwart desselben nicht nur das Gelingen vieler chemischen Prozesse, sondern selbst die Fortdauer des vegetabilischen und des animalischen Lebens geknüpft hat.

Die heterogenen Prinzipien, die die Natur in diesem Fluidum vereinigte, *können* uns nur nach ihrer Wirkung auf die Sinne bekannt sein, und das Gefühl, das diese Wirkung in uns hervorbringt, hängt selbst den Ausdrücken an, deren wir uns bedienen. Licht und Wärme ist bloßer Ausdruck unseres Gefühls, nicht eine Bezeichnung dessen, was auf uns wirkt. Schon daraus, daß Licht und Wärme auf ganz

verschiedene Sinne - so ganz verschieden wirken, können wir schließen, daß wir mit beiden bloße Modifikationen unseres Organs bezeichnen. Eine ungewöhnliche Oszillation unsrer Kopf- und Sehnerven, ein plötzlicher Schrecken, plötzliches Erstaunen oder irgend eine andere Rührung unsers Auges macht, daß wir Licht sehen, wo wirklich keines ist. Selbst Menschen, deren Gesichtssinn völlig zerstört ist, sehen Licht bei Nacht oder bei plötzlichen Erschütterungen. Und vielleicht ist selbst die Stufenfolge der Färben nicht die Folge der Teilung des Lichtstrahls, sondern eine Stufenfolge, die unser Auge macht, und die das ermüdete Organ nicht selten von selbst durchläuft. Wenigstens hat man Menschen gekannt, die mit sehendem Auge völlig unfähig waren, Farben zu unterscheiden.

Dasselbe ist der Fall mit dem Prinzip aller chemischen Anziehung, das die neuere Chemie mit dem Namen *Sauerstoff* bezeichnet hat. Der Name ist von einer Wirkung auf unser Organ hergenommen, die dieser Stoff nicht einmal für sich selbst, sondern nur in seiner Verbindung mit Körpern ausübt, und bezeichnet so wenig als Licht und Wärme das, was dieses Prinzip *an sich* ist. Aber wir können diesen Ausdruck ohne Bedenklichkeit beibehalten, sobald wir nur einmal gewohnt sind, an etwas Allgemeineres dabei zu denken, als an die *Zusammenziehung der*

*Geschmacksnerven.* - Da dieses Prinzip *negativer* Art ist, so läßt sich sogar zweifeln, ob die Hoffnung es für sich und einzeln darzustellen je erfüllt werden wird. Genug ist es indes für uns, zu wissen, daß die Natur die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, im Kleinen wie im Großen, durch entgegengesetzte Kräfte der Anziehung und der Zurückstoßung zu erreichen weiß.

Unser Blick erweitert sich jetzt. Von den einzelnen Gesetzen, nach welchen untergeordnete Kräfte in kleineren Sphären den ewigen Wechsel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Gesetzen, welche das Universum regieren, Welten gegen Welten treiben, und immerfort verhindern, daß nicht Körper auf Körper, System auf System stürze.

*Das Allgemeine vom dynamischen Prozeß.  
(Zusatz zum sechsten Kapitel.)*

Vergebens würde man glauben, die vielfachen Wirkungen der Natur oder die wundervollen Hervorbringungen, worin sie ihr Innerstes kundgibt, aus bloß äußeren Wirkungen auf die Materie zu begreifen, dergleichen in denjenigen Systemen, welchen die Materie das absolut Tote, Unbeseelte ist, doch im Grunde alle Einflüsse sind, aus deren Wirkung auf die Materie

man die lebendigeren Erscheinungen und die höheren Produktionen erklärt. Der obwohl noch verschlossene Keim des Lebens liegt schon in der Masse, und wenn sich auch der reine leibliche Anteil der Natur in der Körperreihe, der geistige oder die allgemeine Seele in dem Licht abgesondert herauszuwerfen scheint, so finden sich doch beide wieder in dem Organismus, wo die Seele oder Form so sehr die Materie festhält und sich ihr verbindet, daß im Ganzen des organischen Wesens wie in der einzelnen Handlung die Form ganz Stoff, der Stoff ganz Form ist.

Wenn diejenige von beiden Einheiten im Absoluten, worin das Allgemeine ein Besonderes wird, die der Natur, und diese demnach das allgemeine Reich des Fürsichselbstseins ist, so ist der Weltbau die ganze Einbildung des Unendlichen ins Endliche, also selbst wieder die Einheit, die alle andern, sofern sie in der Natur wiederkehren, begreift. Das materielle Universum und jeder Weltkörper für sich ist daher keine der besondern Einheiten, die erst aus ihm hervorgehen, nicht anorganische Masse, nicht Pflanze oder Tier, sondern die dem gemeinen Auge umfaßbare Identität von diesem allem. Erst innerhalb der Einheit jedes Weltkörpers, d.h. jedes solchen Ganzen, welches, als erscheinend Körper und in der Erscheinung zugleich Idee, Universum für sich ist, wiederholt sich jener Akt der Einbildung, wodurch die absolute

Identität in die Besonderheiten der Weltkörper einging, in dem Auswachsen der Identität des Weltkörpers in die Reihe der besondern Körper, die hier nicht als Universa, sondern nur als einzelne Einheiten erscheinen können, weil sie der herrschenden Einheit unterworfen sind.

In dem Zustand der ersten Identität der Materie jedes Weltkörpers ruhen alle Verschiedenheiten in ihm unausgebildet, unentfaltet, aber derselbe ewige Akt, durch den er in der Besonderheit erscheint, setzt seine Wirkung auch in ihm selbst fort. Jede ihm eingebildete Idee wird ebenso, wie er, sich selbst zur Form und erscheint durch ein einzelnes wirkliches Ding.

Die erste Potenz dieses Entfaltens der Identität ist, wie gesagt, die der Einbildung der Einheit in die Vielheit, deren absolute Form der absolute Raum, wie die relative die Linie ist. Alle Formen, wodurch die Dinge in dieser Potenz sich sondern, werden demnach bloße Formen des Raums und, da auch der Raum in seiner Identität als Abbild des Absoluten in der Differenz nur wieder die drei Einheiten begreift, die drei Einheiten oder Dimensionen des Raums sein. Daß nun überhaupt alle Verschiedenheiten der Körper einzig auf ihr Verhältnis zu den drei Dimensionen des Raums zurückkommen müssen und die Körper in allen Qualitäten nach den drei Klassen sich sondern, daß sie

entweder das Übergewicht der ersten Dimension und der absoluten Kohärenz, oder das der andern und des relativen Zusammenhangs, oder endlich die größere oder geringere Indifferenz beider im Flüssigen zeigen, dieses folgt schon aus dem allgemeinen Beweis, kann aber auch durch vollständige Induktion begründet werden.

Es fallen hiermit alle absolut qualitativen Verschiedenheiten der Materie hinweg, die eine falsche Physik in den sogenannten Grundstoffen fixiert und permanent macht: alle Materie ist innerlich eins, dem Wesen nach reine Identität; alle Verschiedenheit kommt einzig von der Form und ist demnach bloß ideell und quantitativ.

Die andre Einheit innerhalb der absoluten Einbildung des Unendlichen in das Endliche, welche das Zurückstreben aller Besonderheit in die Allgemeinheit, aller Differenz in die Identität, und da diese hier als Licht erscheint, in das *Licht* ist, wie dagegen in der ersten Potenz das Licht sich in die Nichtidentität gebildet und in ihr verfinstert hatte, diese andre Einheit, sage ich, begreift alle Formen wieder ebenso in sich, wie die erste, nur als Formen der *Tätigkeit*, wie jene als Formen des Seins. Jene Zurückbildung der einzelnen Dinge in das Licht ist das, was allgemein als dynamischer Prozeß erscheint, und alle Formen desselben werden, ebenso wie die der ersten Potenz,



den drei Raumdimensionen entsprechen müssen.

Es ist in dein Vorhergehenden bewiesen worden, daß der Magnetismus als Prozeß, als Form der Tätigkeit, der Prozeß der Länge, die Elektrizität der Prozeß der Breite, wie dagegen der chemische Prozeß derjenige ist, der allein die Kohäsion oder Form in allen Dimensionen, und demnach der dritten, affiziert.

Auch hier sind durch die Konstruktion selbst alle fixe qualitative Gegensätze besondrer Materien ausgeschlossen, aus deren Wirkung man jene Erscheinungen lange genug umsonst zu begreifen gesucht hat: ihr Grund und Quelle liegt in der Form und dem innern Leben der Körper selbst, obgleich das Licht als allgemeines notwendig allem dynamischen Prozesse vorsteht. Die Verschiedenheit der Formen desselben beruht einzig auf dem verschiedenen Verhältnis derselben Tätigkeit zu den drei Dimensionen, und so können wir auch umgekehrt wieder alle qualitativen Verschiedenheiten der Körper in der ersten Potenz auf ihrem verschiedenen Verhältnis zu den drei Dimensionen des dynamischen Prozesses beruhen lassen.

Es ist mit dieser Konstruktion zugleich ausgemacht, daß der chemische Prozeß als Totalität die beiden ersten Formen in sich begreift.

Die Substanz, das Wesen der absoluten Einheit, stellt sich ganz dar in dem Organismus, welcher die dritte Potenz bezeichnet. Allgemeines und Besonderes

sind hier ganz indifferenziert, so daß der Stoff ganz Licht, das Licht ganz Stoff ist; äußerlich angesehen, z.B. in der Farbe, welche nicht mehr, wie die des Körpers in der ersten Potenz, eine tote, ruhende, sondern eine lebendige, bewegliche, innerliche ist; innerlich angesehen dadurch, daß das ganze Sein hier Tätigkeit, die Tätigkeit zugleich Sein ist. Und selbst in dieser höchsten Vermählung des Stoffs und der Form kehrt jener erste Typus in den drei Formen alles organischen Lebens zurück.

Was in der ersten und zweiten Potenz Kohäsion und Magnetismus war, kehrt hier, nachdem das ideale Prinzip sich dem Stoff *für die erste Dimension* identifiziert hat, als Bildlingstrieb, Reproduktion zurück. Was dort sich als relative Kohäsion oder Elektrizität darstellte, ist hier in der absoluten Identifizierung der Form und des Stoffs *für die zweite Dimension* zur Irritabilität, zum lebendigen Kontraktionsvermögen erhoben. Endlich, wo das Licht ganz an die Stelle des Stoffes tritt, in die *dritte Dimension* dringt, Wesen und Form auf diese Weise ganz eins wird, geht der chemische Prozeß der untern Potenz in der Sensibilität zum innern absoluten Bildungsvermögen über.

Hiermit erst ist das ganze Problem eines jeden Weltkörpers, das, was er in sich als Identität verschloß, als Differenz darzustellen, gelöst. Die dritte

Einheit ist in ihm die erste und absolute. Aber sie kann nicht als die *besondere* erscheinen, ohne als die Indifferenz der beiden entgegengesetzten zu erscheinen und umgekehrt.

Unmittelbar mit der Produktion des realen Indifferenzpunkts in der realen Welt tritt er in derselben auch ideal hervor in der Vernunft, der Identität, dem wahren idealen Urstoff aller Dinge.

Vergleicht man die verschiedenen Potenzen unter sich wieder, so sieht man ein, daß die ersten im Ganzen der ersten Dimension, die zweite der zweiten unterworfen, in dem Organismus aber zuerst die wahre dritte Dimension erreicht sei, während in der potenzlosen Vernunft, dem ruhigen Spiegel der absoluten Identität, ebenso wie in ihrem Gegenbild, dem grundlosen Raum, welcher die in der Relativität der Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Identität ist, alle Dimensionen sich indifferenzieren und als Eine liegen.

Dies ist die allgemeine Artikulation des Universums, welche als dieselbe für alle Potenzen der Natur nachzuweisen das eigentliche Geschäft der Naturphilosophie ist.

(Ende des ersten Buchs.)

## Zweites Buch

Was eine streng wissenschaftliche Form nicht verstatet hätte, verstattete die freiere Form unserer Untersuchungen, anstatt von reinen Prinzipien allmählich zu empirischen herabzukommen, umgekehrt von Erfahrungen und empirischen Gesetzen allmählich zu reinen, aller Erfahrung vorangehenden Prinzipien emporzusteigen.

Längst schon hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Gesetz des Universums betrachtet, und jeder Versuch, die ganze Natur auch in untergeordneten Systemen, nach denselben Gesetzen handeln zu lassen, nach welchem sie im Systeme des Ganzen handelt, wurde von dieser Zeit an als Verdienst betrachtet.

Unser Zweck ist jetzt dieser: auszumachen, wie die Gesetze der partiellen - mit den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung zusammenhängen mögen, ob nicht vielleicht beide Ein gemeinschaftliches Prinzip vereinigt, ob nicht beide im System unseres Wissens gleich notwendig sind? - Fragen, deren Beantwortung vielleicht der Preis folgender Untersuchungen sein wird.

## Erstes Kapitel.

### Von Attraktion und Repulsion überhaupt, als Prinzipien eines Natursystems

Wir setzen indes voraus, daß die Gesetze wechselseitiger Anziehung und Zurückstoßung *allgemeine* Naturgesetze seien, und fragen, was aus dieser Voraussetzung notwendig folgen müsse.

Sind beide *allgemeine Naturgesetze*, so müssen sie die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt sein. Zunächst aber betrachten wir sie nur in bezug auf die *Materie*, insofern sie Gegenstand unserer Erkenntnis *überhaupt* ist, abgesehen von aller spezifischen und qualitativen Verschiedenheit derselben. Sie müssen also vorerst als Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt betrachtet werden, und es muß keine Materie ursprünglich gedacht werden können, ohne daß zwischen ihr und einer andern Anziehung und Zurückstoßung stattfinde.

Dies setzen wir voraus. Ob und warum das so sein müsse, wird späterhin untersucht werden.

Materie ist uns vorjetzt nichts, als überhaupt etwas was, nach drei Dimensionen ausgedehnt, den Raum *erfüllt*.

Setzen wir nun Anziehung und Zurückstoßung zwischen zwei *ursprünglichen* Massen, denn dies ist das

Geringste, was wir voraussetzen können; diese Massen können wir so klein, oder so groß denken, als wir wollen, mit der Einschränkung jedoch, daß wir beide als *gleich* annehmen (denn bis jetzt haben wir keinen Grund, sie als ungleich anzunehmen), so ergibt sich folgendes: Ihre anziehenden und zurückstoßenden Kräfte müßten sich wechselseitig *aufheben* (wechselseitig sich *erschöpfen*), ihre Attraktions- und Repulsionskraft ist nur eine *gemeinschaftliche*, und da sie ihr Dasein im Raume nur durch jene Kräfte offenbaren, so fällt auch der Grund der Verschiedenheit zwischen ihnen hinweg, sie können nicht als Entgegengesetzte, sondern nur als eine Masse betrachtet werden.

Aber keine Materie ist und kann sein anders, als durch Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte; befindet sich also außer jenen beiden Grundmassen A und B nicht eine dritte C, gegen die sie jetzt ihre gemeinschaftliche Wirkung richten, so sind A und B, da sich ihre Kräfte wechselseitig aufheben und *jetzt* nur Eine gemeinschaftliche Kraft vorstellen, in der Tat = 0, denn es ist nichts da, worin sie wirken, und nichts, was in ihnen wirken könnte; setzen wir aber eine dritte (den beiden ersten immer noch gleiche) Masse, so wird dies das reinste, schönste und ursprünglichste Verhältnis sein.

Denn zwei gleiche Massen können als solche nicht außereinander und demnach verschieden sein, ohne in

einer dritten wieder eins und ineinander zu sein, und zwar so, daß sie in dieser dritten sich nicht summieren oder eine die andere vermehrt: denn sonst wären sie wieder nur in jener und nicht außereinander, sondern so, daß die zwei unter sich und mit der dritten eins und jede der beiden ersten zugleich die ganze dritte und ihre eine Seite sei. Denn allgemein können zwei Dinge, wie Plato im Timäus sagt, ohne ein Drittes nicht bestehen, und das schönste Band ist dasjenige, welches sich selbst und das Verbundene auf das Beste zu Eins macht, so daß sich das Erste zu dem Zweiten wie dieses zu dem Mittleren verhält.<sup>95</sup>

Nehmen wir aber anstatt der zwei *gleichen* Grundmassen A und B zwei *ungleiche* an, so werden sich zwar ihre beiderseitigen Kräfte nicht *wechselseitig*, aber die Kraft der einen (etwa A) wird die der andern (B) völlig aufheben, und so haben wir immer wieder nur Eine Masse, die einen Überschuß von Kraft hat, den wir uns nicht denken können, ohne ihm sogleich wieder ein Objekt zu geben, an dem er sie nütze.

In beiden Fällen also müssen wir, um das Verhältnis zwischen zwei Grundmassen zu denken, schon ein zweites, in welchem sie beide zu einem dritten stehen, hinzudenken, und dies gilt von der kleinsten, wie von der größten Masse.

Betrachten wir das Verhältnis zwischen drei ursprünglichen gleichen Massen, die sich alle

wechselseitig anziehen und zurückstoßen, so wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erschöpfen, denn jede einzelne stört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere, da jede (nach der Voraussetzung) in jeder andern auf gleiche Weise das Zentrum hat und auf gleiche Weise außer ihr ist. Nach demselben Grunde, nach welchem A oder B eine Einwirkung von C erfahren müßte, erfährt dieses die gleiche von A und B und umgekehrt; es ist also bei dieser Gleichheit der Bestimmungsgründe überall keine Wirkung und, da diese sich in der Körperwelt als Bewegung ausdrückt, auch überall keine Bewegung. Diese könnte unter den angenommenen Massen nur gedacht werden, wenn A und B auf die gleiche Weise, wie C sich in sie zerlegt, sich wieder in andere und so zerlegte, daß die Gleichheit mit der dritten nur im Ganzen, aber nicht im Einzelnen existierte: nur in diese sekundäre Massen fiel die Bewegung, weil nur von diesen jede für sich mit der dritten ungleich ist, obschon sie im Ganzen die vollkommenste Einheit mit derselben darstellend.<sup>96</sup>

Soll also *Bewegung* in einem System entstehen, so *müssen* die Massen als *ungleich* angenommen werden. Daraus folgt allein schon, daß die ursprünglichste Bewegung vermöge dynamischer Kräfte keine geradlinigte sein kann. Dies muß auch so sein, wenn anders *je* ein *System* von Körpern möglich sein soll.



Denn, da es der Begriff von *System* mit sich bringt, daß es ein in sich selbst beschlossenes Ganzes sei, so muß auch die Bewegung im System als lediglich *relativ* vorstellbar sein, ohne doch auf irgend etwas außer dem System Vorhandenes bezogen zu werden. Dies wäre aber unmöglich, wenn alle Körper des Systems sich nach einer geraden Linie bewegten. Dagegen bedarf ein System, in welchem untergeordnete Körper um einen gemeinschaftlichen, unverrückbaren Mittelpunkt Linien beschreiben, die sich der Kreislinie mehr oder weniger annähern, eines außer ihm vorhandenen empirischen Raums nicht einmal in bezug auf mögliche Erfahrung (damit seine Bewegung als relativ vorgestellt werden könne). Denn in der Tat ist (wie *Newton* schon und *Kant* gezeigt haben) die Bewegung in einem solchen System ohne alle Beziehung auf einen außer ihm vorhandenen empirischen Raum doch keine absolute, sondern *relative* Bewegung, relativ nämlich in Beziehung auf das System selbst, in welchem die Körper, die zu ihm gehören, ihre Verhältnisse zueinander kontinuierlich verändern, aber immer nur in bezug auf den Raum, den sie selbst durch ihre Bewegungen (um den gemeinschaftlichen Mittelpunkt) einschließen. In bezug auf jedes andere mögliche System ist das vorausgesetzte System schlechthin Eines.

Gesetzt also auch, es wäre einem noch höheren untergeordnet, so würde das die Verhältnisse des

Systems *unter sich*, als eines in sich selbst beschlossenen Ganzen, nicht ändern. Alle Bewegung *in* diesem System findet nur in bezug auf das System selbst statt. Jede Bewegung also, die ihm in Beziehung auf ein anderes System zukäme, wäre notwendig Eine Bewegung des *ganzen Systems* (als Einheit betrachtet). Eine solche Bewegung *des ganzen Systems* (in bezug auf ein System außer ihm) wäre, bezogen auf das System selbst, *absolute*, d.h. gar keine Bewegung (und so muß es sein, wenn das System ein *System* sein soll). Wohin auch im Weltraum das Ganze sich bewege, das System in sich selbst bleibt dasselbe, seine Körper beschreiben ins Unendliche fort dieselben Bahnen, und die innern Verhältnisse, worauf z. E. der Wechsel der Zeiten, der Klimate usw. auf dem einzelnen Körper beruht, begleiten das System auch durch die Laufbahn, für welche Jahrtausende keinen Maßstab abgeben.

Da also das untergeordnete System in bezug auf das höhere *Einem* Körper gleichgilt, und da man sich die Anziehungskräfte des ganzen Systems im Mittelpunkt vereinigt denken kann, so müßte der Zentralkörper (als Planet, der die übrigen als Trabanten mit sich führte) zugleich einem höheren System angehören, ohne daß dieses Verhältnis auf die inneren Verhältnisse des untergeordneten Systems Einfluß hätte. Denn die Kraft, mit welcher der Zentralkörper gegen

den Mittelpunkt eines andern Systems gezogen wird, ist zugleich auch die Kraft, mit der er die Planeten *seines* Systems anzieht. So beruht auf denselben Gesetzen, auf welchen das einzelne System beruht, auch das System der Welt, und mit der Auflösung des Problems, wie Materie überhaupt *ursprünglich* möglich ist, ist auch das Problem eines möglichen Universums aufgelöst.

Hat man die Prinzipien der allgemeinen Anziehung bis auf ihre ganze Höhe verfolgt,<sup>97</sup> so kann man nun wieder zum einzelnen Weltkörper des Systems herabsteigen. Auf ihm muß nach demselben Gesetz, das ihn in seiner Bahn erhält, alles dem Mittelpunkt zustreben. Diese Bewegung gegen den Mittelpunkt des größeren Körpers heißt *dynamisch*, weil sie vermöge dynamischer Kräfte geschieht. Jede Bewegung aber ist nur *relative*, und der apagogische Beweis eines Satzes, daß aus seinem Gegenteil eine *absolute* Bewegung erfolgen müßte, gilt überall mit gleicher Evidenz. Jede Bewegung ist relativ, heißt: ich muß, um Bewegung wahrzunehmen, außer dem bewegten Körper einen andern setzen, der wenigstens in bezug auf *diese* Bewegung *ruht*, ob er gleich in bezug auf einen dritten, *insofern ruhenden* Körper selbst wieder bewegt sein kann, und so ins Unendliche fort. Daher die zur Möglichkeit der Erfahrung notwendigen sinnlichen Täuschungen z.B. von Ruhe der Erde und

Bewegung des Himmels, die der Verstand zwar aufdecken, aber nie vernichten kann.

Nicht genug; im Körper, der sich *bewegt, selbst* muß *relative Ruhe* stattfinden, d.h. die Teile des Körpers, indem sie alle ihr Verhältnis zu andern Körpern im Raume ändern, müssen ihr Verhältnis *unter sich* nicht ändern, und *wenn* sie es ändern, so müssen, um dieses wahrnehmen zu können, andere da sein, die es *nicht* ändern, d.h. der Körper muß wenigstens *beharrend* sein, auch wenn er nicht in *beharrlichem Zustande* ist.

Die Materie (als solche) ist keiner Veränderung ihres Zustandes fähig, ohne Einwirkung äußerer Ursache. Dies ist das Gesetz der *Trägheit* der Materie, das vom Zustand der Ruhe und Bewegung ganz gleich gilt. Allein die Materie kann durch äußere Ursache nicht bewegt werden, es sei denn, sie setze ihr tätige, bewegende Kräfte (Undurchdringlichkeit) entgegen. Ruht also der Körper, oder bewegt er sich, durch äußere Kräfte getrieben (denn beides ist in dieser Rücksicht völlig gleichgültig), so muß die Wirkung seiner *eigentümlichen* Bewegungskräfte als *unendlich klein* gedacht werden; im ersten Fall, weil er in seinem Zustande *beharret*, im andern, weil er ausdrücklich durch *äußere* Ursache in Bewegung gesetzt sein soll. Die relative Ruhe also, die dem Körper *in bezug auf sich selbst* zukommt, findet statt, er mag in bezug auf

Körper außer ihm in Ruhe oder in Bewegung gedacht werden.

Allein ich kann mir ebensowenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles, was ruht, ruht nur insofern, als ein anderes bewegt ist. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, insofern ich die Erde als ruhend ansehe. So beziehe ich selbst die *allgemeine Bewegung* auf *partiale Ruhe*. Allein gerade so wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe voraussetzt, setzt diese wieder eine noch partialere Bewegung, diese eine noch partialere Ruhe voraus, und so ins Unendliche. Ich kann mir die Erde in bezug auf den Himmel nicht als *ruhend* vorstellen, es sei denn, daß auf ihr selbst wieder partiale Bewegung stattfindet, und diese partiale Bewegung z.B. der Luft, der Ströme, der festen Körper, wieder nicht, ohne in ihnen selbst partiale Ruhe vorauszusetzen usw.

In jedem Körper also, der sich bewegt, denke ich mir *innere Ruhe*, d.h. ein Gleichgewicht der innern Kräfte; denn er bewegt sich nur, insofern er Materie *innerhalb bestimmter Grenzen* ist. Bestimmte Grenzen aber können nur als Produkt entgegengesetzter, wechselseitig sich beschränkender Kräfte gedacht werden.

Allein dieses Gleichgewicht der Kräfte, diese partiale Ruhe des Körpers kann ich mir nicht denken, als

in bezug auf das Gegenteil - aufgehobenes Gleichgewicht und partiale Bewegung. Dieses aber soll *jetzt*, indem der Körper sich *bewegt*, nicht stattfinden, denn er soll sich als Körper, d.h. als Materie innerhalb bestimmter Schranken (in Masse) bewegen. Also kann ich mir auch jenes gestörte Gleichgewicht (die partiale Bewegung im bewegten) Körper nicht als *wirklich*, aber ich muß es notwendig als *möglich* denken. Diese Möglichkeit aber soll keine bloß *gedachte*, sie soll eine *reale* Möglichkeit sein, die in der Materie selbst ihren Grund hat.

Aber die Materie ist *träg*. Bewegung der Materie ohne äußere Ursache ist unmöglich. Also kann auch jene *partiale* Bewegung nicht eintreten ohne äußere Ursache. Nun kann aber, so viel wir bis jetzt wissen, nur ein *bewegter* Körper einem andern Bewegung *mitteilen*. Die *partiale* Bewegung aber, von der wir sprechen, soll völlig verschieden sein von jener, die durch Stoß, durch Mitteilung bewirkt wird, - sie soll ihr sogar entgegengesetzt sein. Also kann es keine Bewegung sein, die ein *bewegter* Körper dem andern mitteilt - also - dies folgt notwendig - muß eine Bewegung sein, die auch der ruhende Körper dem ruhenden mitteilt. Nun heißt jede Bewegung, die durch *Stoß* bewirkt wird, *mechanisch*, Bewegung aber, die der *ruhende* Körper im *ruhenden* bewirkt, *chemisch*; also hätten wir eine Stufenfolge der Bewegungen -

nämlich:

Allen übrigen Bewegungen geht notwendig *voran* die ursprüngliche, *dynamische* (die nur durch Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung möglich ist). Denn auch *mechanische*, d.h. durch Stoß mitgeteilte Bewegung kann nicht stattfinden, ohne Wirkung und Gegenwirkung anziehender und zurückstoßender Kräfte im Körper. Kein Körper kann gestoßen werden, ohne daß er selbst *rebellierende* Kraft äußere, und keiner kann sich in *Masse* bewegen, ohne daß in ihm Kräfte *der Anziehung* wirken. Noch viel weniger kann eine *chemische* Bewegung stattfinden, ohne ein freies Spiel der dynamischen Kräfte.

Der *mechanischen* gerade entgegengesetzt ist die *chemische* Bewegung. Jene wird einem Körper durch *äußere Kräfte* mitgeteilt, diese im Körper zwar durch *äußere Ursachen*, aber doch, wie es scheint, durch *innere Kräfte* bewirkt. Jene setzt im *bewegten Körper* *partiale Ruhe*, diese setzt, gerade umgekehrt, im *unbewegten Körper* *partiale Bewegung* voraus.

Wie sich die chemische Bewegung zur *allgemeinen* dynamischen verhalte, ist so schnell nicht ausgemacht. So viel ist gewiß, daß beide nur durch anziehende und zurückstoßende Kräfte möglich sind. Die allgemeinen Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung aber, insofern sie Bedingungen der Möglichkeit einer Materie überhaupt sind,<sup>98</sup> liegen jenseits aller

Erfahrung. Dagegen setzen die Kräfte der chemischen Anziehung und Zurückstoßung bereits die Materie voraus und können deshalb gar nicht anders als durch Erfahrung erkannt werden. Jene werden, da sie aller Erfahrung vorangehen, als absolut-*notwendig*, diese als *zufällig* gedacht.

Die dynamischen Kräfte aber können nicht in ihrer *Notwendigkeit* gedacht werden, als nur insofern sie zugleich in ihrer *Zufälligkeit* erscheinen. In jedem einzelnen Körper sind anziehende und zurückstoßende Kräfte *notwendig* im *Gleichgewicht*. Aber diese Notwendigkeit wird *gefühlt* nur im Gegensatz gegen die *Möglichkeit*, daß dieses Gleichgewicht gestört werde. Diese Möglichkeit nun müssen wir in der Materie selbst suchen. Der Grund davon kann sogar gedacht werden als ein *Bestreben* der Materie, aus dem Gleichgewicht zu treten und sich dem freien Spiel ihrer Kräfte zu überlassen. Wenigstens heißt Materie, in welcher wir keine solche Möglichkeit voraussetzen (die keiner chemischen Behandlung fähig ist), im besondern Sinne des Worts, *tote* Materie. -

Aber die träge Materie bedarf, um das Gleichgewicht ihrer Grundkräfte zu verlassen, einer äußern Einwirkung. Sobald diese aufhört, sinkt sie in ihre vorige Ruhe zurück, und das ganze chemische Phänomen ist nicht sowohl ein Bestreben, das Gleichgewicht zu verlassen, als ein Bestreben, das



Gleichgewicht zu behaupten. Aber weil das Wesen der Materie im Gleichgewicht ihrer Kräfte besteht, so mußte die Natur notwendig über diese Stufe erst zu höheren emporsteigen.

Denn wenn einmal der erste Schritt vom Notwendigen zum Zufälligen getan ist, so ist gewiß, daß die Natur auf keiner tiefern Stufe stehen bleibt, wenn sie zu einer höheren fortgehen kann. Dazu aber ist genug, daß die Natur Einmal ein freies Spiel der Kräfte in der Materie verstatte; denn, wenn diese einmal aus dem Gleichgewichte tritt, das sie erhält, so ist es auch nicht unmöglich, daß irgend ein Drittes (was es nun sei) diesen Streit freier Kräfte *permanent* mache, und daß so die Materie (jetzt ein *Werk der Natur*) in diesem Streit selbst ihre Fortdauer finde. Also liegen wirklich schon in den chemischen Eigenschaften der Materie die ersten, obwohl noch völlig unentwickelten Keime eines künftigen Natursystems, das in den mannigfaltigsten Formen und Bildungen bis dahin sich entfalten kann, wo die schaffende Natur in sich selbst zurückzukehren scheint. So ist zugleich ferneren Untersuchungen der Weg bis dahin vorgezeichnet, wo in der Natur das Notwendige und das Zufällige, das Mechanische und das Freie sich scheidet. Das Mittelglied zwischen beiden machen die chemischen Erscheinungen.

So weit also führen in der Tat die Prinzipien der

Attraktion und Repulsion, sobald man sie als Prinzipien eines *allgemeinen Natursystems* betrachtet. Um so wichtiger ist es, den Grund und unser Recht auf den uneingeschränkten Gebrauch derselben tiefer aufzusuchen.

Da die Kraft der *allgemeinen* Anziehung überall der *Quantität* der Materie proportional ist, so wird sie künftig auch *quantitative*, sowie die der *partiellen* (chemischen) Anziehung, weil sie auf Qualitäten der Körper zu beruhen scheint, *qualitative* heißen können.

*Allgemeine Ansicht des Weltsystems.  
(Zusatz zum ersten Kapitel.)*

Sehr bedeutend haben die Alten und nach ihnen die Neueren die reale Welt als *natura rerum* oder die Geburt *der Dinge* bezeichnet: denn sie ist derjenige Teil, in welchem die ewigen Dinge oder die Ideen zum Dasein kommen. Dieses geschieht nicht durch Dazwischenkunft eines Stoffs oder Materie, sondern durch die ewige Subjekt-Objektivierung des Absoluten, kraft deren es seine Subjektivität und die in ihr verborgene und unerkennbare Unendlichkeit in der Objektivität und Endlichkeit zu erkennen gibt und zu Etwas macht. Dieser Akt ist, wie wir aus dem

Vorhergehenden wissen, in dem An sich nicht von seinen entgegengesetzten getrennt, und erscheint *als dieser* überhaupt nur dem, welches selbst in ihm liegt und sich nicht durch die entgegengesetzte Einheit integriert, wodurch es sich in sein An sich oder absolutes Dasein rekonstruierte.

Durch den Akt selbst nämlich, in welchem das Absolute seine Einheit in der Unterscheidbarkeit zu erkennen gibt, hat jede in das Besondere gebildete Einheit das notwendige Bestreben *in sich selbst* zu sein und in der Besonderheit oder *Art* ihrer Identität als solcher das Wesen erkennbar zu machen. Wie also das Universum überhaupt, so wird auch jedes Ding in der Natur nur von seiner Einen Seite, nämlich der der Einbildung seines Wesens in die Form, erkannt.

Da nun das Ding nicht in der Sphäre des *Für-sich-selbst-* und *In-sich-selbst-Seins* *als solcher* existieren kann, ohne in seiner Besonderheit zu sein, diese aber nur in der bloß relativen und unvollkommenen Identität erkennbar ist (weil in der absoluten Form alles eins ist), so erscheint es notwendig mit bloß relativer Identität des Unendlichen und Endlichen und, weil diese von der absoluten, der Idee, immer und notwendig nur ein Teil ist, *in der Zeit*; denn die Zeitlichkeit ist in Ansehung eines jeden Dings eben dadurch gesetzt, daß es nicht alles, was es seinem Wesen oder der Idee nach sein kann, in der

Tat und der Form oder Wirklichkeit nach ist.

Die Form nun der Objektivierung des Unendlichen im Endlichen, rein als solche in der Unterscheidbarkeit aufgenommen, als Erscheinungsform des *An sich* oder *Wesens*, ist die Leiblichkeit oder Körperlichkeit überhaupt. Inwiefern also die in jener Objektivierung der Endlichkeit eingebildeten Ideen erscheinen, insofern sind sie notwendig körperlich; inwiefern aber in dieser relativen Identität als Form gleichwohl das Ganze sich abbildet, so daß sie auch in der Erscheinung noch Ideen sind, sind sie Körper, die zugleich Welten sind, d.h. *Weltkörper*. Das System der Weltkörper ist demnach nichts anderes als das sichtbare, in der Endlichkeit erkennbare Ideenreich.

Das Verhältnis der Ideen zueinander ist, daß sie ineinander sind, und doch jede für sich absolut ist, daß sie also abhängig und unabhängig zugleich sind, ein Verhältnis, das wir nur durch das Symbol der Zeugung ausdrücken können. Unter den Weltkörpern wird demnach eine Unterordnung stattfinden, wie unter den Ideen selbst, nämlich eine solche, welche ihre Absolutheit in sich nicht aufhebt. Für jede Idee ist diejenige, in der sie ist, das Zentrum: das Zentrum aller Ideen ist das Absolute. Dasselbe Verhältnis drückt sich in der Erscheinung aus. Das ganze materielle Universum verzweigt sich von den obersten Einheiten aus in besondere Universa, weil jede mögliche

Einheit wieder in andere Einheiten zerfällt, von denen jede *als die besondere* nur durch fortgesetzte Differenzierung erscheinen kann. Es muß aber unter Weltkörpern die erste Identität verstanden werden, in der noch nichts gesondert ist, obgleich mit der ersten Sonderung des Weltkörpers, als endlichen, auch die fernere Sonderung dessen was in ihm ist gesetzt wird, so daß er, selbst endlich, auch keine andere als endliche Früchte tragen kann. Denn so wie er selbst eine Idee ist, die durch sich selbst, als besondere Form, erscheint, so können auch alle andern Ideen, die ihm eingebildet sind, und die er aus sich hervorbringt, nicht in ihrem *An sich*, sondern nur durch einzelne wirkliche Dinge objektiv werden. Von jener ersten Identität sind also das, was wir organische und unorganische Materie nennen, selbst wieder nur Potenzen. Insofern ist der Weltkörper in seiner ersten Identität nicht unorganisch, da er zugleich organisch ist; nicht organisch in dem Sinn, daß er nicht zugleich das Unorganische oder den Stoff, den das Organische außer sich hat, in sich selbst hätte. Wir nennen Tier nur das relative Tier, für welches der Stoff seines Bestehens in der unorganischen Materie liegt; der Weltkörper aber ist das absolute Tier, das alles, dessen es bedarf, also auch das, was für das relative Tier noch als unorganischer Stoff außer ihm ist, in sich selbst hat.

Das Sein nun und Leben aller Weltkörper, welches

in der Erscheinung dem der Ideen gleicht, ruht in der gedoppelten Einheit aller Ideen, der, wodurch sie in sich selbst, und der, wodurch sie im Absoluten sind. Diese beiden Einheiten sind aber wieder eine und dieselbe Einheit. Die erste ist die, in welcher das Unendliche sich in ihrer Besonderheit *expandiert*, die andere die, in welcher ihre Besonderheit in die Absolutheit *zurückkehrt*, jene, wodurch sie in sich selbst, außer dem Zentro, die andere, wodurch sie im Zentro sind.

Inwiefern nun diese beiden Einheiten mit denen der Ausdehnungs- und Anziehungskraft verglichen werden können, welche die bisherige Physik als allgemeine Prinzipien eines Natursystems ihren Theorien zugrunde gelegt hat, wird in den folgenden Zusätzen genauer beantwortet werden. Indes verweisen wir den Leser, welcher von den Gesetzen des Weltsystems nach der Lehre der Naturphilosophie weiter unterrichtet sein will, auf das Gespräch: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (Berlin bei Unger 1802), sowie auf die *ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie*, § VII, in der *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik*, ersten Bandes zweites Heft.

## Zweites Kapitel.

### Vom Scheingebrauch jener beiden Prinzipien

Wenn auch *Newton*, wie es scheint, über die Bedeutung des von ihm aufgestellten Prinzips der allgemeinen Anziehung mit sich selbst uneinig war, so fingen doch seine Anhänger sehr bald an, die Anziehung der Weltkörper gegeneinander nicht mehr als eine bloß scheinbare, sondern als eine *dynamische*, der Materie ursprünglich zukommende, Anziehung zu betrachten, *Scheinbar* nämlich wäre diese Anziehung, wenn sie durch die Wirkung irgend einer dritten Materie, die die Körper wechselseitig gegeneinander triebe und voneinander entfernte (des Äthers etwa), hervorgebracht würde. Wenn also Newton wirklich, wie er in einigen Stellen äußert (unerachtet er in andern ausdrücklich das Gegenteil behauptet), zweifelhaft war, was »*die wirkende Ursache* der Anziehung« sei, ob sie vielleicht nicht durch einen Stoß oder auf andere uns unbekannt Art bewirkt werde, so war der Gebrauch, den er von jenem Prinzip zur Errichtung eines Weltsystems machte, in der Tat ein bloßer *Scheingebrauch*, oder vielmehr die Anziehungskraft selbst war ihm eine wissenschaftliche Fiktion, die er gebrauchte, bloß um das *Phänomen* überhaupt auf *Gesetze* zurückzuführen, ohne es dadurch *erklären* zu wollen.

Newton wollte aber höchstwahrscheinlich eben dadurch einem andern möglichen Scheingebrauch jenes Prinzips entgehen, in den bald nachher ein großer Teil seiner Nachfolger verfiel. Um dem Wahn vorzubeugen, als ob er wirklich durch jene Grundkraft die allgemeine Gravitation *physisch erklären* wollte, nahm er lieber eine Zeitlang das ganze Phänomen der Anziehung für scheinbar an, und suchte deshalb selbst wieder eine *physische* Erklärung davon in der mechanischen Wirkung einer hypothetisch-angenommenen Flüssigkeit, die er *Äther* nannte; bald aber widersprach er selbst wieder dieser Annahme ebensowohl, als er sie vorher behauptet hatte, - ein offener Beweis, daß ihm weder das Eine noch das Andere Genüge tat, und daß er eine dritte Auskunft für möglich hielt.

Soll das Prinzip der allgemeinen Anziehung irgend etwas *erklären*, so gilt es nichts mehr und nichts weniger als irgend eine *qualitas occulta* der Scholastiker - als die *fuga vacui*, und was dergleichen mehr ist. Steht aber jenes Prinzip selbst an der Grenze aller physikalischen Erklärung, - ist es das, was erst überhaupt eine Nachfrage nach Ursache und Wirkung möglich macht, so muß man aufhören, selbst wieder eine Ursache dafür zu suchen oder es selbst als Ursache (d.h. als etwas, das nur im *Zusammenhang* der Naturerscheinungen möglich ist) aufzustellen.



Wenn selbst Newton von der Anziehungskraft sagte, sie sei *materiae vis insita*, innata usw., so lieh er in Gedanken der Materie eine von der Anziehungskraft unabhängige Existenz. Die Materie könnte demnach auch *wirklich* sein ohne alle anziehenden Kräfte; *daß* sie diese Kräfte hat - (daß etwa, wie einige Schüler Newtons sagten, eine höhere Hand ihr dieses Bestreben eingedrückt hat), - ist, in bezug auf die Existenz der Materie selbst, etwas *Zufälliges*.

Wenn aber anziehende und zurückstoßende Kräfte selbst Bedingungen der *Möglichkeit* der Materie sind, oder vielmehr, wenn Materie selbst nichts anderes ist als diese Kräfte im Konflikt gedacht, so stehen diese Prinzipien an der Spitze aller Naturwissenschaft entweder als Lohnsätze aus einer höheren Wissenschaft, oder als Axiome, die vor allem vorausgesetzt werden müssen, wenn anders physikalische Erklärung überhaupt möglich sein soll.

Weil man aber in der *Reflexion* Anziehungs- und Zurückstoßungskraft als von der Materie verschieden sich vorstellen kann, so denkt man (nach einer eben nicht sehr seltenen Täuschung), daß was *in Gedanken* getrennt werden kann auch *in der Sache* selbst getrennt ist. Überläßt man sich dieser Täuschung, so ist die Materie da, ohne alle einziehenden und zurückstoßenden Kräfte.

Ist dies, so können diese nicht mehr auf die Würde

erster Prinzipien Anspruch machen, sie treten jetzt selbst in die Reihe von Naturursachen und Wirkungen - als *Ursachen* gedacht aber bieten sie dem Verstande nichts als dunkle Qualitäten der Materie dar, die, anstatt die Naturforschung zu fördern, ihr vielmehr im Wege sind.

Derselbe Schein der Reflexion, der über diese Prinzipien irreführte, verbreitet seinen Einfluß über alle Wissenschaften. *Leibniz* verwarf die Newtonische Anziehungskraft, weil er sie für die Fiktion einer trägen Philosophie hielt, die, anstatt physische Ursachen mit Mühe zu erforschen, lieber sogleich zu dunkeln, unbekanntem Kräften (dem Ziel aller Naturkenntnis) ihre Zuflucht nimmt. Allein wenn Newton die allgemeine Anziehung aus einer der Materie selbst eingepflanzten Kraft erklärte, so tat er nichts anderes, als was Leibniz, so wie er insgemein verstanden wird, in einem andern Gebiete selbst tat, wenn er die ursprünglichen und notwendigen Handlungen des menschlichen Geistes aus *angeborenen* Kräften erklärte. So wie Newton die Materie von ihren Kräften trennte, als ob eines ohne das andere bestehen könnte, oder als ob die Materie etwas anderes wäre als ihre Kräfte, so trennten die Leibnizianer den menschlichen Geist (als ein Ding an sich) von seinen ursprünglichen Kräften und Handlungen, gleichsam als ob der Geist anders als nur durch seine Kräfte und in seinen

Handlungen wirklich wäre. - Lange vor Newton hatte *Kepler*, dieser schöpferische Geist, in poetischen Bildern gesagt, was Newton nachher prosaischer ausdrückte. Als jener zuerst von der Sehnsucht, die Materie gegen Materie triebe, dieser von der Anziehung zwischen Körper und Körper sprach, dachte keiner von beiden daran, daß diese Ausdrücke ihnen selbst oder andern je für *Erklärungen* gelten sollten. Denn Materie und anziehende und zurückstoßende Kraft war ihnen eins und dasselbe - beide nur zwei gleichgeltende Ausdrücke derselben Sache, der eine für die Sinne, der andere für den Verstand gültig.

Selbst als Newton sich zwischen der Alternative erblickte, die allgemeine Anziehungskraft entweder als *qualitas occulta* (was er nicht wollte und nicht konnte) oder als bloß scheinbar, d.h. als Wirkung einer fremden Ursache anzusehen, entwickelte er sich doch, wie es scheint, niemals selbst den Grund, der ihn zwischen zwei widersprechenden Behauptungen ungewiß hin und her trieb. Wozu hätte er das auch nötig gehabt? Jener Grund betraf nur die Möglichkeit der Prinzipien; das System, in sich selbst gewiß, nahm keinen Anteil daran.

Unser Zeitalter, das, nicht nur selbst erfindend, auch die *Möglichkeit* früherer Erfindungen untersucht, hat jene durch alle Wissenschaften hindurchgehende Täuschung der Reflexion aufgedeckt. Der

Naturlehre, innerhalb ihrer bestimmten Grenze, kann dies sehr gleichgültig sein. Sie geht ihren gebahnten Weg fort, auch wenn sie über die Prinzipien nicht im Reinen ist. Desto wichtiger ist jene Entdeckung für die Philosophie, vor deren Gerichtshof zuletzt alle jene Streitigkeiten entschieden werden müssen, mit denen sich andere Wissenschaften, im sichern Vertrauen auf die Anschaulichkeit ihrer Begriffe oder auf den Proberstein der Erfahrung, den sie jeden Augenblick zur Hand haben, nicht bemengen mögen. - Inzwischen ist es bisher der Philosophie selbst, so sehr auch ihre Prinzipien mit allem übereinstimmen, was der richtige Sinn allgemein erkennt und voraussetzt, noch nicht gelungen, jene finstere Scholastik zu verdrängen, die das, was nur in einem absoluten Gebiete, dem der Vernunft, gilt, auf die sinnlichen Dinge überträgt, Ideen zu physischen Ursachen herabsetzt, und, indem sie, was die Sache betrifft, sich mit keinem Schritt über die Erfahrungswelt erhebt, doch mit realen Kenntnissen übersinnlicher Dinge sich brüstet<sup>99</sup>. Man hat größtenteils noch nicht eingesehen, daß das Ideale der Dinge auch das einzig Reale ist, und trägt sich mit Hirngespinnsten von Dingen, die außer den sinnlichen Dingen dennoch noch ihre Eigenschaften an sich tragen.<sup>100</sup> Weil es der Reflexion möglich ist, zu trennen, was an sich selbst nie getrennt ist, weil die Phantasie das Objekt von seiner Eigenschaft, das

Wirkliche von seiner Wirkung trennen und so festhalten kann, glaubt man, daß auch außer der Phantasie diese wirklichen Objekte ohne Eigenschaft, Dinge ohne Wirkung sein können, uneingedenk, daß, abgesehen von der Reflexion, jedes Objekt durch seine Eigenschaft, jedes Ding nur durch seine Wirkung *für uns da* ist. - Die Philosophie hat gelehrt, daß das *Ich* in uns - abstrahiert von seinen Handlungen - *nichts* ist; dessenungeachtet gibt es Philosophen, die mit dem großen Haufen immer noch glauben, die Seele sei irgend ein Ding - sie wissen selbst nicht, welcher Art - das gar wohl *sein* könnte, auch wenn es weder empfinde, noch dächte, noch wollte, noch handelte. Dies drücken sie so aus: Die Seele ist etwas, das *an sich* existiert. Daß sie nun gerade denkt, will, handelt, ist *zufällig* und macht nicht ihr *Wesen* selbst aus, sondern ist ihr nur eingepflanzt; und wenn irgend einer fragt, warum sie denkt, will und handelt, so sagt man ihm, daß es einmal so ist, und daß es wohl auch *nicht* so sein könnte.

Derselbe Geist herrscht nun in den gewöhnlichen Vorstellungen von anziehenden und zurückstoßenden Kräften in der Materie. Denn das will man, daß diese Kräfte nicht die Materie selbst, sondern nur in der Materie seien. Sobald man ihnen eine von der Materie unabhängige Existenz gegeben hat, fragt man auch weiter, was sie *an sich* sein mögen, nicht mehr, was

sie in bezug *auf uns* sind, und ebendarin liegt das *prôton pseudos* alles *Dogmatismus*. Man vergißt, daß sie die ersten Bedingungen *unserer Erkenntnis* sind, die wir vergebens *aus* unserer Erkenntnis (physisch oder mechanisch) erklären wollen, daß sie, ihrer Natur nach, schon jenseits alles Erkennens liegen, daß wir, sobald man nach ihrem Grunde fragt, das Gebiet der Erfahrung, die jene Kräfte *voraussetzt*, verlassen müssen, und daß wir nur in der Natur unsers Erkennens *überhaupt*, in der ersten ursprünglichsten Möglichkeit unsers Wissens, einen Rechtsgrund finden können, sie aller Naturwissenschaft als Prinzipien, die in ihr selbst schlechthin unerweisbar sind, voranzuschicken.

Materie und Körper also sind selbst nichts, als Produkte entgegengesetzter Kräfte, oder vielmehr selbst nichts anderes, als diese Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anschauung darstellbar ist und dadurch schon verrät, daß er etwas ausdrückt, dessen Ursprung jenseits alles Bewußtseins liegt - alles Bewußtsein, Erkennen und also auch alles Erklären nach Gesetzen von Ursache und Wirkung erst möglich macht? Warum sind wir doch genötigt, mit unserm Wissen zuletzt bei *Kräften* stehen zu bleiben, wenn diese selbst wieder *Erklärungen* der Naturphänomene oder *Gegenstand* einer physikalischen Erklärung sein

sollen?

Es gibt also einen doppelten *Scheingebrauch* jener Prinzipien.

Einen, da man die Materie unabhängig vorerst in Gedanken, dann aber auch wirklich voraussetzt, um ihr erst nachher Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte (man weiß nicht wodurch) einpflanzen zu lassen. Denn da diese Kräfte nur als Bedingungen der *Möglichkeit* der Materie Realität haben, so können sie sich, wenn die Materie abhängig von ihnen wirklich ist (wenn sie der Materie nur eingepflanzt sind), nun nicht mehr unter diesem Titel unsern physikalischen Untersuchungen entziehen; in der Reihe von Naturursachen und Wirkungen aber stellen sie nichts anderes vor als verborgene Qualitäten, die man in keiner gesunden Naturwissenschaft aufkommen läßt.

Klüger also ist es in diesem Fall, das ganze Phänomen der Anziehung für *scheinbar* zu erklären. Diese Annahme hat jedoch mit der vorigen gemein, daß sie Materie *voraussetzen* muß, um sie nachher zu *erklären*. Denn überhaupt ist alles Erklären unmöglich, ohne irgend etwas zum *voraus* anzunehmen, das, als Substrat, aller künftigen Erklärung zugrunde liegt. Also setzt auch die mechanische Physik als Datum zu ihren Erklärungen voraus den leeren Raum, die Atome und eine feinere Materie, die jene gegeneinander treibt und voneinander zurückstößt.

Was nun diese Voraussetzungen betrifft, so ist es hier genug, zu bemerken, daß die mechanische Physik, indem sie es unternimmt, die Körperwelt aus mechanischen Gesetzen zu erklären, wider ihren Willen Körper, und damit attraktive und repulsive Kräfte, vorauszusetzen genötigt ist. Denn daß sie die ursprünglichen Körperchen (*corpuscula*) für absolut-undurchdringlich und absolut-untheilbar ansieht, um so jener Kräfte entbehren zu können, ist nichts anderes als ein Ausfluchtsmittel der trägen Philosophie, die, weil sie etwas nicht aufkommen lassen will, was sie doch aufkommen lassen muß, sobald sie sich auf Untersuchungen einläßt, lieber durch einen diktatorischen Machtspruch alle Untersuchungen zum voraus abschneidet, und so die widerstrebende Vernunft nöthigt, da Schranken anzuerkennen, wo sie ihrer Natur nach keine anerkennen kann.

Also kann auch der Atomistiker ohne einen *Scheingebrauch* jener beiden Prinzipien nicht abkommen, den er sich jedoch hütet, einzugestehen, weil, wenn er ihn eingestünde, seine ganze Arbeit vergeblich wäre. Denn er setzt (wider sein Wissen) jene Prinzipien so weit voraus, als er es nötig hat, um sie als entbehrlich darstellen zu können, und braucht sie selbst, um sie nachher ihrer Würde zu entsetzen. Sie allein geben ihm den festen Punkt, an den er selbst seinen Hebel anlegen muß, um sie aus der Stelle zu rücken, und



indem er sie als *entbehrlich* zu Erklärung des Weltsystems darstellen will, zeigt er, daß sie wenigstens in seinem Lehrsystem *unentbehrlich* waren.

Da jetzt noch ein neuer Versuch erwartet wird, durch welchen die mechanische Physik (ehrwürdig wenigstens durch ihr Alter) völlig außer Zweifel gesetzt und als das einzig-mögliche System des Universums behauptet werden soll, so ist es nicht zweckwidrig, zu sehen, was man wohl zum voraus von einem solchen Versuch (soweit man ihn bis jetzt beurteilen kann) sich versprechen darf.

*Über den Begriff der Kräfte überhaupt und im  
Newtonianismus insbesondere.  
(Zusatz zum zweiten Kapitel.)*

Da wir uns über den Begriff der Kräfte hier allgemein erklären wollen, so bemerken wir, auch für die künftige Untersuchung, sogleich, daß, wenn, nach Kant, Materie aus den beiden, einander widerstrebenden Kräften der Attraktion und Repulsion konstruktibel wäre, wir doch, so wenig als wir irgend ein rein Endliches oder Unendliches zugeben (indem dies bloß formelle Faktoren sind und die *Identität* das schlechthin Eine und erste Reale ist), ebensowenig auch eine reine Expansiv- oder Attraktivkraft zugeben könnten,

und daß in dem angenommenen Falle das was wir als die erste bezeichneten als die erste unserer beiden Einheiten, welche Expansion der Identität in der Differenz ist, die andere als die andere, welche Zurücknahme der Differenz in die Identität ist, gedacht werden müßte, jede also der beiden entgegengesetzten Kräfte die andere begriffe.

Allein ebendamit wäre schon der Begriff der Kräfte als solcher aufgehoben, da es zu demselben gehört, daß sie *einfach*, demnach als rein ideelle Faktoren, gedacht werden, das aber, was wir Expansivkraft nennen würden, vielmehr schon ein Ganzes oder eine Identität aus Expansiv- und Attraktivkraft wäre (beide formell gedacht), ebenso wie das, was wir Attraktivkraft nannten.

Der Begriff dieser beiden Kräfte, wie er bei Kant bestimmt ist, ist also ein bloß formeller, durch die Reflexion erzeugter Begriff.

Betrachten wir denselben in der höheren Anwendung, welche ihm der Newtonianismus gegeben hat, indem er die Umlaufsbewegungen der Weltkörper aus einer in bezug auf das Zentrum gedachten Anziehungs- und Fliehkraft erklärte, so haben sie in dieser Erklärung in der Tat keine höhere Bedeutung, als die einer Hypothese, und wenn Kepler mit den Worten Zentrifugal- und Zentripetalkraft wirklich nichts anderes als das reine Phänomen bezeichnete, so ist dagegen

unleugbar, daß im Newtonianismus beide wirklich den Sinn physikalischer Ursachen und Erklärungsgründe erhalten haben.

Es muß bemerkt werden, daß der Begriff von Kraft nicht nur überhaupt, sondern auch insbesondere in dem eben genannten System ein einseitiges Kausalitätsverhältnis bezeichnet, welches für die Philosophie an sich verwerflich ist. Nicht als ob Newton nicht lehrte, daß auch der angezogene Körper auf den anziehenden Anziehung äußert, und in diesem Verhältnis Wirkung und Gegenwirkung wieder gleich ist, sondern weil er den ersten *in der Qualität seines Angezogenwerdens doch* bloß passiv sein läßt, und unter dem dynamischen Schein die bloß mechanische Erklärungsart verbirgt. Die Ursache der Zentripetenz des angezogenen Körpers als solche liegt nach Newton in dem anziehenden, da sie vielmehr ein inwohnendes Prinzip des angezogenen selbst ist, der so notwendig auch im Zentro ist, als er in sich selbst absolut ist. Die Zentrifugalkraft als Erklärungsgrund ist nicht minder Hypothese; das Verhältnis der beiden Ursachen in der Hervorbringung des Umlaufs aber ist wiederum als ein ganz formelles gedacht und alle Absolutheit darin aufgehoben.

Wir geben kurz die Hauptideen an, nach welchen alle sogenannten physischen Erklärungen der höheren Verhältnisse der Dinge gewürdigt werden müssen.

In der Sphäre der reinen Endlichkeit als solcher ist ins Endlose jedes bestimmt durch ein anderes Einzelnes ohne Leben in sich selbst; dies ist die Region des bloßen Mechanismus, welche für die Philosophie überall nicht existiert, und in der sie nichts begreift, was sie überhaupt begreift.

In derjenigen Sphäre, worin allein die Philosophie alle Dinge kennt, reißt der mechanische Faden völlig ab, hier ist die Abhängigkeit zugleich Absolutheit, die Absolutheit Abhängigkeit. In derselben ist nichts bloß bestimmt oder bloß bestimmend, denn alles ist absolut Eines, und alle Tätigkeit quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor. Die Substanz, die Einheit, wird nicht geteilt dadurch, daß sie in eine Vielheit sich zerstreut; denn sie ist nicht durch Negation der Vielheit, sondern kraft ihres Wesens oder ihrer Idee Eine, und hört es auch in der Vielheit nicht auf zu sein. Jedem Ding wohnt also die ungeteilte und unteilbare Substanz bei, welche gemäß den Beschränkungen seiner Form unmittelbar aus sich und ohne äußere Einwirkung alles, was in diesem Ding gesetzt ist, produziert, als ob nichts außer ihm wäre, denn so gewiß jedes Ding für sich in der Absolutheit ist, so gewiß ist es auch mit jedem andern, ohne andere Vermittlung als die der Substanz, eins. Es wird also (in der Schwere z.B.) einem andern Ding nicht durch eine äußere Ursache (eine Ziehkraft), sondern durch die

allgemeine prästabilisierte Harmonie verbunden, kraft welcher alles eins und eins alles ist. Es ist demnach in dem Universum nichts gedrückt, rein abhängig oder unterjocht, sondern alles ist in sich absolut: und dadurch auch im Absoluten, und weil dieses eins und alles ist, zugleich in allem andern. Die Erde, wenn sie ein Bestreben gegen die Sonne oder einen andern Körper zu haben scheint, gravitiert nicht gegen den Körper der Sonne oder eines andern Gestirns, sondern allein gegen die Substanz; und dieses nicht vermöge eines Kausalitätsverhältnisses, sondern kraft der allgemeinen Identität.

Um auf die sogenannte zentrifugale Neigung die Anwendung zu machen, so ist diese dasselbe inwohnende Prinzip oder Wesen des Weltkörpers, wie die zentripetale; durch jene nämlich ist er in sich absolut, in seiner Besonderheit ein Universum, durch diese ist er im Absoluten: dieses beides ist selbst eins, wie wir gesehen haben, jene beiden fälschlich so bezeichneten Kräfte sind also wahrhaft nur die beiden Einheiten der Ideen, so wie Rhythmus und die Harmonie der aus ihnen entspringenden Bewegungen der Reflex des absoluten Lebens aller Dinge. Für die Erkenntnis dieser hohen Verhältnisse ist also der Verstand völlig tot, nur der Vernunft sind sie offenbar; sie, wie Newton die Zentrifugalkraft, aus göttlicher Wirkung dennoch nur mechanisch fassen, heißt recht eigentlich, um uns

mit Spinoza des Ausdrucks eines Alten zu bedienen,  
mit dem Verstande rasen.

## Drittes Kapitel.

### Einige Bemerkungen über die mechanische Physik des Herrn le Sage

Die *mechanische Physik* des Herrn *le Sage* kennt man bis jetzt teils aus einigen Abhandlungen ihres Urhebers, aus dem *Lucrèce Newtonien* und seiner Preisschrift: *Versuch einer mechanischen Chemie*, teils aus dem, was einige seiner Freunde davon bekannt gemacht haben, z.B. *Herr de Lüc* in seinen beiden Werken *über die Atmosphäre*, und weit zusammenhängender und systematischer *Herr Prevost* in seinem Werke *über den Ursprung der magnetischen Kräfte*<sup>101</sup>. Die letztgenannte Schrift ist bei den folgenden Bemerkungen überall zugrunde gelegt.

Was das Auffallendste zu sein scheint, ist, daß die mechanische Physik mit *Postulaten* beginnt, auf diese Postulate erst *Möglichkeiten* auführt, und am Ende ein über allen Zweifel erhabenes System errichtet zu haben meint.

Ihr erstes Postulat sind mehrere *erste Körper* (*corpuscules*) in einem gewissen Raume verteilt, alle von gleicher Masse, doch klein genug, um, wenn sie sich berühren, nicht sehr merklich voneinander unterschieden zu sein, ferner, so beschaffen, daß jedes derselben die Körperchen seiner Art weniger, als die der andern

Art, anzieht<sup>102</sup>.

Die *ersten Körperchen* also denkt sich die mechanische Physik als *Punkte*, doch als *erfüllte* (materielle, physische) Punkte. Wenn aber diese Punkte noch materiell sind, so fragt sich was den Atomistiker berechtigt, bei diesen Punkten stehen zu bleiben. Denn die Mathematik fährt deswegen doch fort, auf der unendlichen Teilbarkeit des *Raums* zu bestehen, und die Philosophie, ob sie sich gleich hütet, zu sagen: die *Materie* (an sich betrachtet) *bestehe* aus unendlich vielen Teilen, hört deswegen nicht auf eine unendliche *Teilbarkeit*, d.h. die *Unmöglichkeit* einer je *vollendeten* Teilung zu behaupten. Wenn also die mechanische Physik erste (oder letzte) Körperchen voraussetzt, so kann sie den Grund für diese Voraussetzung nicht aus der Mathematik oder aus der Philosophie hernehmen. Der Grund kann also nur ein *physischer* sein, d.h. sie muß (wenn nicht beweisen, doch) behaupten, es seien Körperchen, welche weiter zu teilen *physisch* unmöglich sei. Allein nachdem man vorher den Gegenstand aller möglichen Erfahrung entzogen hat, wie dies der Fall ist, wenn man physisch-unteilbare Körperchen behauptet, hat man auch weiter kein Recht, sich auf Erfahrung, d.h. auf einen physischen Grund (wie hier auf die *physische* Unmöglichkeit) zu berufen. Also ist jene Annahme eine völlig *willkürliche* Annahme, d.h. man bildet sich ein,



es sei möglich, in der Teilung der Materie auf Körperchen zu stoßen, welche ferner zu teilen, der Natur dieser Körperchen nach, unmöglich sei. Allein es gibt keine *physische* Unmöglichkeit, die, *als solche, absolut* wäre. Jede physische Unmöglichkeit ist *relativ*, d.h. nur in Beziehung auf gewisse Kräfte oder Ursachen in der Natur gültig, es sei denn, daß man zu verborgenen Qualitäten seine Zuflucht nehme. Also behauptet man mit der physischen Unteilbarkeit jener ersten Körperchen nur so viel: es sei in der Natur keine (bewegende) Kraft vorhanden, die den Zusammenhang jener Körperchen unter sich überwältigen könnte. Allein für diese Behauptung läßt sich weiter kein Grund anführen als ein aus dem System selbst hergenommener, d.h. weil ohne sie das System nicht bestehen könnte. Also muß sie darauf beschränkt werden: man könne sich keine Naturkraft *denken*, der es möglich wäre, jene Körperchen zu teilen. Wird aber die Behauptung so ausgedrückt, so springt ihre Unwahrheit in die Augen. Denn jeder Zusammenhang in der Welt hat *Grade*, und sobald es darauf ankommt, was ich mir *denken* kann, kann ich keinen Grad von Zusammenhang denken, für den ich mir nicht auch eine Kraft denken könnte, die hinreichend wäre ihn zu überwältigen.

Vielleicht aber sieht die mechanische Physik auf diese Einwürfe als auf unnütze Grübeleien einer

anmaßlichen Metaphysik herab und sucht alle weiteren Untersuchungen durch den Machtspruch: *es sei so*, ein für allemal abzuschneiden. Allein dieser Machtspruch gilt nur, so lange man sich auf dem Gebiet der Erfahrung befindet, wo alle Beweise von Möglichkeit und Unmöglichkeit eines Dings vor seiner *Wirklichkeit* verstummen müssen; nicht aber auch dann noch, wenn man sich selbst in ein Feld gewagt hat, wo über Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Belehrung der Erfahrung mehr möglich ist, sondern wo der Geist nur was er als *absolute* Möglichkeit erkennt, auch als absolute Wirklichkeit erkennt. [103](#)

Was berechtigte dich doch, kann man den Korpuskularphilosophen fragen, überhaupt eine unendliche Teilbarkeit der Materie vorauszusetzen und die Auflösung der Materie in ihre Elemente - nicht etwa nur als möglich anzunehmen, sondern - wirklich zu versuchen? - Die Erfahrung, daß die Materie etwas Zusammengesetztes ist? Allein wenn du sonst keinen Grund aufzuweisen hast, so mußst du die Teilung der Materie auch nur so weit verfolgen, als du in der *Erfahrung* ein Zusammengesetztes vor dir hast. Allein dies widerspricht deinem Unternehmen, die Materie in ihre Elemente aufzulösen. Also mußt du irgendwo auf einen Punkt kommen, wo nicht mehr die Erfahrung dich weiter zu teilen nötigt, sondern wo du dich völlig der Freiheit deiner Einbildungskraft überlassest, die

auch da noch Teile *voraussetzt*, wo keine mehr erkennbar sind. Hast du aber einmal deinem Geist volle Freiheit gelassen zu teilen, auch wo Erfahrung nicht mehr zu teilen nötig, so hast du keinen Grund, diese Freiheit irgendwo zu beschränken. Im menschlichen Geist selbst kann kein Grund liegen, irgendwo aufzuhören, also müßte der Grund außer ihm liegen, d.h. man müßte in der Erfahrung irgend einmal auf Elemente stoßen, die der Freiheit im Teilen der Materie schlechthin Schranken setzten. Allein so sehen wir uns wieder in der Notwendigkeit, eine absolute Unmöglichkeit anzunehmen, die doch zugleich *physisch* sein soll, d.h. eine Unmöglichkeit, für die sich weiter kein Grund angeben läßt, und die doch in der Natur liegt, wo *alles* Grund und Ursache haben muß - also eine Unmöglichkeit, die selbst unmöglich ist, weil sie sich widerspricht.

Wenn also die mechanische Physik genötigt ist, einzugestehen, daß es für ihre Annahme ursprünglicher, schlechthin unteilbarer Körperteilchen keinen Grund mehr gebe, so sieht man nicht ein, warum sie sich auf die Möglichkeit der Materie überhaupt noch einläßt. Allein sie bekümmert sich auch darum gar nicht, sondern beschränkt sich darauf, die Möglichkeit einer *bestimmten* Materie, oder was dasselbe ist, der spezifischen Verschiedenheit der Materie aus jenen Elementen und ihrem Verhältnisse zum leeren

Raum zu erklären. Dabei hat sie den Vorteil, daß sie die Materie in ihren Elementen als völlig gleichartig voraussetzt. Diese aber, da sie als absolut-undurchdringlich vorausgesetzt werden, können sich voneinander doch durch ihre *Figur* unterscheiden, die nun als *unveränderlich* betrachtet werden muß. Also ist schon eine Möglichkeit vorhanden, bei aller ursprünglichen Gleichartigkeit der Elemente doch eine spezifische Verschiedenheit der Grundmassen, je nachdem sie aus Körperchen von gleicher oder verschiedener Figur zusammengesetzt sind, darzutun. Dazu kommt endlich noch der leere Raum, der der Einbildungskraft volle Freiheit verstattet, auch die größte Verschiedenheit der Materie in Ansehung ihrer spezifischen Dichtigkeit durch willkürliche Verhältnisse des Leeren in den Körpern zum Erfüllten, und umgekehrt, begreiflich zu machen.

Dies ist denn auch der größte Vorteil aller mechanischen Physik, daß sie sinnlich anschaulich machen kann, was eine *dynamische* Physik (d.h. eine solche, die die spezifische Verschiedenheit der Materie nur aus den gradualen Verhältnissen anziehender und zurückstoßender Kräfte zu erklären unternimmt) niemals in der sinnlichen Anschauung darzustellen vermag. So kann selbst die mechanische Physik, *innerhalb ihrer Grenzen* betrachtet, ein Meisterstück des Scharfsinns und der mathematischen Präzision werden, selbst

wenn sie in ihren *Prinzipien* völlig grundlos ist. Hier ist also nicht davon die Rede, was das System des Herrn le Sage in mathematischer Rücksicht zu leisten vermöge, sobald seine Voraussetzungen eingeräumt werden, sondern es ist darum zu tun, diese *Voraussetzungen* selbst und die *Anwendung* seines Systems auf Physik und Naturwissenschaft überhaupt in Untersuchung zu nehmen; denn, was das System selbst betrifft, so liegt es so weit jenseits der Grenzen unserer Erfahrung, daß es in sich selbst vollkommene Evidenz haben und doch in der Anwendung auf Erfahrung äußerst zweifelhaft werden könnte.

*Herrn le Sage's* System setzt also voraus, daß in einem *leeren* Raume eine unendliche Anzahl *harter, sehr kleiner, beinahe gleicher Körper* gleichförmig verteilt sei<sup>104</sup>. Was nun den *leeren* Raum betrifft, so ist er etwas, das sich in keiner Erfahrung dartun läßt. Denn wenn man ihn nötig glaubt, um die ungehinderte Bewegung der Weltkörper erklären zu können (so wie etwa Newton den Weltraum als *leer* annahm, bloß um in seiner Berechnung der Himmelsbewegungen nicht durch Einmischung einer Materie, die sie hindern könnte, gestört zu werden), so läßt sich auch eine Materie denken, deren Widerstand gegen die Bewegung dieser Körper (in bezug auf eine mögliche Erfahrung) = 0 angenommen werden kann. Allein überhaupt läßt dieses System der Einbildungskraft

gleich anfangs völlig freies Spiel. Eine *unendliche* Anzahl *sehr* kleiner, *beinahe* gleicher Körper! Hier wird man unwillkürlich fragen, wie klein sie dann seien, oder *inwieweit* sie sich gleich seien. Wenigstens sollte man denken, daß Atome weder *sehr* klein, noch sich *beinahe* gleich, sondern absolut-gleich und absolut-klein sein müßten. Ferner, der Begriff von *hart* gilt nur *relativ*, in bezug auf die Kraft, die angewendet wird, die *einzelnen* Teile eines Körpers zu trennen oder zu verrücken. Also müßte auch den ersten Körperchen nur relative Härte zukommen, d.h. es müßte irgend eine Kraft möglich sein, die den Zusammenhang ihrer Teile aufheben könnte, was mit dem Begriff erster Körperchen nicht übereinstimmt.

Diese Körperchen nun bewegen sich in einer geraden, unveränderten Linie, aber nach den verschiedensten Richtungen: ihre Bewegung ist so *gleich*-schnell, daß man jeden Punkt des Raums für einen Augenblick wenigstens als Mittelpunkt annehmen kann.

Dies ist die zweite Voraussetzung der mechanischen Physik - auf die sie aber nicht anders als durch einen Sprung kommen kann. Denn da sie alle Phänomene, und selbst die Gravitation der Körper, von einem Stoße herleitet, so setzt sie sich außerstand, für diesen Stoß (die ursprüngliche Bewegung) einen weitem Grund anzugeben. Denn wenn man auch die Elemente des schwermachenden Fluidums als

ursprünglich ungleichartig, d.h. von verschiedener Figur annähme, so könnte durch diese Ungleichartigkeit doch keine *Bewegung entstehen*, ob man gleich einräumen muß, daß, wenn einmal Bewegung entstanden ist, zwischen ungleichartigen Elementen scheinbare Anziehung stattfinden kann.

Wenn also die mechanische Physik der dynamischen den Vorwurf macht, daß sie die *Anziehung* als Grund der allgemeinen Bewegung nicht zu erklären vermag, so muß diese, da sie von der allgemeinen Anziehung nichts wissen will, hinwiederum darauf Verzicht tun, die ursprüngliche Bewegung zu erklären. Da aber (nach der dynamischen Philosophie) Anziehungs- und Zurückstoßungskräfte das *Wesen* der Materie selbst ausmachen, so ist es begreiflicher, daß man für diese Kräfte weiter keinen Grund anzugeben weiß, als daß man Bewegung durch Stoß, die das Dasein der Materie schon *voraussetzt*, also einer Erklärung fähig sein muß, *nicht* zu erklären imstande sein solle. - Überdies ist es der mechanischen Physik nicht genug, die Bewegung des schwermachenden Fluidums überhaupt zu postulieren, sondern sie postuliert auch noch eine bestimmte Art von Bewegung, nämlich die Bewegung in unveränderlich-gerader Richtung, so doch, daß die Richtungen der einzelnen Bewegungen die möglich mannigfaltigsten seien.

Das *dritte* Postulat der mechanischen Physik

endlich ist - in irgend einem beliebigen Punkt des Raums, in welchem sich die Atome bewegen, ein sphärischer Körper, der *viel größer* ist, als die ersten Körperchen<sup>105</sup>. Man muß sich wundern, daß, wenn es möglich ist mit solchen Voraussetzungen auszureichen, irgend jemand die undankbare Mühe auf sich nehmen mochte, zu fragen, wie *Materie überhaupt* möglich sei. Denn, sollte man denken, wenn wir nur erst feste Körper, die noch überdies der Masse nach voneinander verschieden sind, ferner ein Fluidum, das sich selbst bewegt, und die größeren Körper anstößt, voraussetzen dürfen, so begreift man nicht, wie ein Mann von Newtons Geist bis zu Kräften der Materie selbst zurückgehen mochte, um die Möglichkeit einer materiellen Welt zu erklären. Wirklich geht die mechanische Physik, wenn sie nur einmal über die drei Postulate hinweg ist, ihren Weg unaufhaltsam fort.

Zwar begreift man sogleich nicht, wie die mechanische Physik die Mitteilung der Bewegung erklären will. Denn Bewegung kann überhaupt nur vermittelt der Wirkung und Gegenwirkung *repulsiver* oder *attraktiver* Kräfte *mitgeteilt* werden. Eine Materie, die nicht ursprünglich-bewegende Kräfte hat, könnte, selbst wenn sie zufälligerweise Bewegung hätte, keine Kraft erhalten, die ihr ursprünglich gar nicht zukommt. Wenn die Materie keine ursprünglich-bewegende Kräfte hat, die ihr zukommen, auch



wenn sie in Ruhe ist, so muß man ihr Wesen in eine *absolute* Trägheit, d.h. in eine völlige Kraftlosigkeit setzen. Dies ist aber ein Begriff ohne Sinn und Bedeutung. Einem Unding aber, wie die Materie in diesem Falle ist, kann ebensowenig etwas mitgeteilt, als etwas entzogen werden. Die mechanische Physik selbst ist also genötigt, der Materie, *als solcher, ursprüngliche* repulsive und attraktive Kräfte beizulegen, nur will sie den Namen nicht (obgleich die Sache) haben.

Ferner, es findet keine Mitteilung der Bewegung statt, ohne Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit (ohne Druck und Gegendruck). Nun kann die mechanische Physik für die Undurchdringlichkeit ihrer ersten Körperchen und der Materie überhaupt keinen weitem Grund anführen. Die ersten Körperchen also muß sie als *absolut*-undurchdringlich annehmen; nur sekundären Körpern kommt, insofern sie nicht absolut dicht sind, sondern leere Räume enthalten, *relative* Undurchdringlichkeit (die einen Grad zuläßt) zu. Man sieht also auch nicht, wie die ersten Körperchen, insofern sie absolut-undurchdringlich, also keiner Zusammendrückung fähig sind, einem andern Körper Bewegung mitteilen können.

Dies alles sind metaphysische Einwürfe, wenn man will, die aber gegen eine hyperphysische Physik ganz an ihrer Stelle sind. Denn in der Tat geht dieses

System von hyperphysischen Erdichtungen (erster Körper von absoluter Undurchdringlichkeit und absoluter Dichtigkeit) aus, die durch keine Erfahrung realisiert werden können, und die sie doch nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

Auf den sphärischen Körper also, den sie postuliert, läßt die mechanische Physik die ersten Körperchen wirken. Natürlich hält er ihre Bewegung auf, und der Anstoß aller Körperteilchen zusammen muß ihm eine gewisse Geschwindigkeit mitteilen. Alle Ströme von Atomen aber haben ihre Antagonisten, d.h. Atome, die sich in entgegengesetzter Richtung gegen den Körper bewegen. Dieser wird also ruhig und im Gleichgewicht sein. [106](#)

Man setze also in den Raum einen andern großen sphärischen Körper. Die Körperchen, die den einen treffen, treffen nun den andern nicht, diese beiden Körper also werden sich gegeneinander bewegen, die Ströme der kleinen Körperchen treiben sie gegeneinander, und werden so - *die Ursache der allgemeinen Gravitation*. Diese Körperchen können daher *schwer-machende Teilchen* (corpuscules gravifiques) heißen [107](#).

*Herr Prevost* fürchtet, daß man vielleicht beim ersten Anblick in dieser Vorstellungsart Schwierigkeit finden werde, weil man sich weder von der *Größe*, noch den *Geschwindigkeiten* der schwermachenden

Körperchen, noch von der *Durchdringlichkeit* der ihren Einwirkungen ausgesetzten Körper richtige Begriffe machen werde<sup>108</sup>. Ich denke aber, daß diese Schwierigkeiten sehr leicht gehoben wären, wenn man sich nur erst über eine andere, weit größere, hinweggesetzt hätte, diese: daß die mechanische Physik die *Hauptsache* - das, was allen Philosophen und Physikern von jeher am meisten zu schaffen gemacht hat - die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt schon voraussetzt. Denn das erste Problem aller Naturphilosophie ist nicht, wie *diese* oder *jene bestimmte* Materie, *diese* oder *jene bestimmte* Bewegung möglich sei. - Wenn wir aber einmal voraussetzen, die Materie sei selbst nichts anders als das Produkt ursprünglicher, wechselseitig sich beschränkender Kräfte; ferner: es sei überhaupt keine Bewegung möglich ohne ursprünglich-*bewegende Kräfte*, die der *Materie*, nicht nur in einem bestimmten Zustande, sondern insofern sie überhaupt *Materie* ist (sie mag nun in Ruhe oder in Bewegung sein), notwendig zukommen, wenn wir, sage ich, einmal dieses voraussetzen, so fragt sich: was uns *nötigt*, zur Erklärung der allgemeinen Bewegung noch *mechanische* Ursachen zu Hilfe zu rufen, so lange wenigstens, als wir mit jenen *ursprünglichen, dynamischen* Kräften, die zur Möglichkeit: einer Materie überhaupt schon erfordert werden, ausreichen können.

Die mechanische Physik selbst vermeidet eben deswegen alle jene Fragen: über die Möglichkeit einer Bewegung und der Materie überhaupt. Dies ist auch notwendig, wenn sie ihr Ansehen behaupten soll. Denn wenn es schon zum *Wesen* der Materie gehört, wenn sie nur dadurch Materie *ist*, daß sie wechselseitig anzieht und zurückstößt, wenn eben diese anziehenden und zurückstoßenden Kräfte selbst wieder vorausgesetzt werden müssen, um die *mechanische* Bewegung begreifen zu können, so findet man sich auch zum voraus geneigt, die Bewegung des Universums selbst aus den allgemeinen Kräften der Materie überhaupt, nicht aus mechanischen Ursachen zu erklären, weil man, wenn man diese auch zulassen wollte, doch am Ende immer wieder auf die ersteren zurückkommen müßte. Wenn nun vollends dazu kommt, was Herr Prevost selbst so aufrichtig gesteht, daß ein (großer) Teil der Naturerscheinungen, namentlich die astronomischen Erscheinungen, durch die rein dynamische Hypothese der allgemeinen Anziehung sehr leicht erklärbar sind, ohne auf eine mögliche mechanische Ursache dieser Kraft Rücksicht zu nehmen<sup>109</sup>, so ist es sehr begreiflich, wenn man einem System, das, so bewundernswürdig es auch - innerhalb seiner bestimmten Grenzen - sein mag, doch auf bloße Möglichkeiten erbaut ist, nicht sogleich Beifall gibt. Nach Herrn *Prevost's* eigenem Geständnis bleiben im

dynamischen System nur einige Erscheinungen der besondern Naturlehre (wie z.B. die Kohäsion, die spezifische Verschiedenheit der Materie usw.) unerklärt.<sup>110</sup> Darauf kann nun hier noch nicht (wiewohl späterhin) Rücksicht genommen werden. Ich begnüge mich also, noch einige Anmerkungen, dieses System im Ganzen betreffend, beizufügen.

Die mechanische Physik ist ein rein-*räsonierendes* System. Sie fragt nicht, was ist, und was läßt sich aus Erfahrung dartun? sondern sie macht eigene Voraussetzungen, und fragt nun: wenn dies oder jenes so *wäre*, wie ich es annehme, was würde daraus erfolgen? Es ist nun freilich sehr begreiflich, daß man *mit gewissen Voraussetzungen* alles, was man sonst nach Gesetzen einer dynamischen Anziehung erklärt hat, auch nach mechanischen Ursachen erklären kann. So beweist Herr *le Sage Galileis* Gesetz vom Fall der Körper aus seiner Hypothese von schwermachenden Teilchen. Zu diesem Behuf aber nimmt er vorerst an: »ein Zeiteilchen, das eine unveränderliche Größe hat, in einer ganz eigentlichen Bedeutung ein *Zeitatom* ist, und gar nicht zerstückt werden kann.« So etwas scheint Begriffe von der *Zeit* vorauszusetzen, wie sie in keiner gesunden Philosophie, noch vielweniger in der Mathematik, geduldet werden können. Die Zeit wäre etwa ein diskretes Fluidum, das außer uns existierte, ungefähr so, wie sich Herr *le Sage* das

schwermachende Fluidum denkt. Nun ferner, »die schwermachende Ursache stößt den Körper nur im Anfang jedes solchen Zeiatoms (der doch *unteilbar* sein *soll*), während daß er *verfließt*, wirkt sie nicht in den Körper; nur wenn der nächste anhebt, wiederholt sie ihren Stoß.« Ich weiß nicht, ob gegen diese Voraussetzung nicht ein bekanntes Argument der alten Skeptiker an seiner Stelle wäre: entweder wirkt der Stoß im letzten Moment, der vor dem Zeiatom vorhergeht, oder im ersten Moment des Zeiatoms selbst. Das Erste aber widerspricht der Voraussetzung, und im zweiten Fall ist der Zeiatom, der ja unteilbar ist, bereits verflossen, indem der Stoß wirkt; was gleichfalls der Voraussetzung widerspricht. Aus diesen Subtilitäten bringt Herr *le Sage* ein Gesetz heraus, das dem bekannten (daß sich die Fallräume verhalten wie die Quadrate der Zeiten) sehr nahe kommt. Allein man muß streng bei Herrn *le Sage's* Zeiatom bleiben. Denn wenn man, wie Herr Hofrat *Kästner*<sup>111</sup>, das Gesetz für eine teilbare Zeit berechnet, so stößt man auf Widersprüche, was freilich Herr *le Sage* nicht will, »denn er rechnet nur für ganze Zeiten, nicht für Teile davon<sup>112</sup>.«

Was Herr Hofrat Kästner bei dieser Gelegenheit über Herrn *le Sage's* Verfahren sagt, kann auf sein ganzes System angewandt werden. - »Was Herr *le Sage*, sagt er, dem Galileischen Gesetze



entgegenstellt, läßt sich ungefähr folgendermaßen ausdrücken: Es gibt gewisse kleine Zeiteilchen von bestimmter Größe, man weiß aber nicht, wie groß; am Anfange jedes solchen Zeiteilchens, und sonst nie, stößt einen fallenden Körper Etwas, man weiß nicht, was? auch nicht wie stark? so geht er in dieser Zeit einen Weg, man weiß nicht, wie weit, und nun fällt er ferner nicht nach dem Gesetz, das die Leute wollen erfahren haben, sondern nach einem ganz andern, das sich aber durch die Erfahrung nicht als von jenem unterschieden erkennen läßt. Und dies alles angenommen, was lernen wir? - *Daß sich das Fallen der Körper sehr begreiflich aus Dingen erklären läßt, von denen allen man nichts weiß.* Das gefundene Gesetz ist dieses: Die Wege jedes fallenden Körpers verhalten sich wie <sup>113</sup> x Mengen eines x Zeitatoms. - Le Sage erklärt alles so, daß *er erdichtet*, wie die schwermachende Materie sein *könnte* usw.«

Der größte Vorteil für Herrn le Sage's System ist, daß es in einer Gegend liegt, wo es keine Erfahrung weder bestätigen noch widerlegen kann. Gewiß ist, daß in einem solchen Felde die reinste Ausübung der mathematischen Methode möglich ist. Herr *de Lüc* sagt bei Gelegenheit des neuen Gesetzes für den Fall der Körper: »Wenn dieses Gesetz auch um vieles (hier um 100 solcher Zeiteilchen) von dem längstbekannten und erwiesenen Gesetz des Galilei abweicht,

so ist doch diese Differenz so gering, *daß es unmöglich wird, in der Beobachtung eines vom andern zu unterscheiden.*« Mir dünkt, dies lasse sich allgemeiner so ausdrücken: Ein Hauptvorteil des Systems liegt in der Subtilität seiner Gegenstände, die so groß ist, daß die beträchtlichsten Abweichungen des Kalküls in der Erfahrung noch nicht einmal bemerkbar sind.

Das ganze System geht von abstrakten Begriffen <sup>114</sup> aus, die sich in keiner Anschauung darstellen lassen. Beruft man sich auf *letzte Kräfte*, so gesteht man damit unverhohlen, man befinde sich an der Grenze möglicher Erklärung. Spricht man aber von ersten Körperchen usw., so ist dies etwas, worüber ich noch Rechenschaft zu fordern befugt bin. In der Natur gibt es weder etwas absolut Undurchdringliches, noch etwas absolut Dichtes, oder absolut Hartes. Alle Vorstellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtigkeit usw. sind immer nur Vorstellungen von *Graden*, und so wie kein möglicher Grad der *letzte* für mich sein kann, ebensowenig ist irgend ein Grad für mich der *erste*, über den kein anderer, höherer, gedenkbar wäre. Zur Vorstellung einer absoluten Undurchdringlichkeit usw. gelangt man daher nicht anders als dadurch, daß man der Einbildungskraft absolute Schranken setzt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertötet ist, so leicht wird, sich etwas absolut



Undurchdringliches usw. vorzustellen, so glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieser Vorstellung sich versichert zu haben, die doch ins Unendliche fort in keiner Erfahrung realisiert werden kann.

Das dynamische System endlich verteidigt sich selbst am besten gegen jedes Unternehmen einer mechanischen Physik. Diese kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d.h. gerade die Hauptsache vorauszusetzen. Sie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage ist, die einer physikalischen Beantwortung unfähig ist, und daher in jeder Physik bereits als beantwortet vorausgesetzt werden muß.

*Allgemeine Anmerkung über die Atomistik.  
(Zusatz zum dritten Kapitel.)*

Was in dem voranstehenden Kapitel über den Wert der Atomistik an sich gesagt ist, überhebt uns fernerer Erklärungen darüber: wir erinnern nur in Ansehung ihres relativen Werts, daß Atomistik überhaupt das einzig konsequente System der Empirie ist, daß für den, der die Natur nur als ein Gegebenes betrachtet und sich streng auf diesem Standpunkt hält, keine andre letzte Annahme als die der Atomen und der

Zusammengesetztheit der Materie möglich ist, und daß es nur der Gedankenlosigkeit eines empirischen Zeitalters und der Unfähigkeit zu allgemeinen Ansichten selbst innerhalb der Empirie zuzuschreiben sei, wenn z.B. das System des le Sage nicht allgemeinen Beifall gefunden und weiter ausgebildet worden ist. Wer, der nur einigen wissenschaftlichen Sinn hat, wird nicht offenherzig gestehen, daß er in der Reinheit der le Sage'schen Atomistik sich geistig besser befinde, als in dem unreinen Gemengsel der gewöhnlichen Physik aus mechanischen und halb dynamischen Vorstellungsarten? Bei jenem ist alles klar und faßlich, sobald man über die ersten Vorstellungsarten einig ist, welches der empirischen Ansicht leicht wird: hier dagegen ist alles verworren in schwankendem und unerkennbarem Zustande. Man kann anführen, daß diejenigen Physiker, welche eine lange Zeit ausschließend die Naturlehre mit Ideen bereicherten, wie de Lüc und Lichtenberg diesem System zugetan oder wenigstens geneigt waren. Erhebt man sich über den Standpunkt des Gegebenseins und zur Idee des Universums, so fällt freilich alle Atomistik zusammen; denjenigen aber, die dies nicht vermögen, könnte man zumuten, wenigstens in jener (welche doch ihre wahre und einzige Sphäre ist) es zu einiger Vollendung zu bringen.

## Viertes Kapitel.

### Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes

Der mißlungene Versuch, die allgemeine Anziehung aus physikalischen Ursachen zu erklären, kann wenigstens den Nutzen haben, die Naturwissenschaft aufmerksam zu machen, daß sie sich hier eines Begriffs bediene, der, nicht auf ihrem Grund und Boden entsprossen, seine Beglaubigung anderwärts, in einer hohem Wissenschaft aufsuchen müsse. Denn es kann ihr nicht zugegeben werden, etwas geradezu anzunehmen, wovon sie keinen weitem Grund aufweisen kann. Sie muß gestehen, daß sie auf Prinzipien sich stützt, die aus einer andern Wissenschaft entlehnt sind: damit aber gesteht sie nichts mehr, als was jede andere untergeordnete Wissenschaft gleichfalls gestehen muß, und macht sich zugleich von einer Forderung los, die sie nie ganz abweisen, ebensowenig aber erfüllen konnte.

Die Anmaßung aber, die in der Behauptung zu liegen scheint, daß anziehende und zurückstoßende Kräfte zum *Wesen der Materie*, als solcher, gehören, hätte die Naturlehrer längst aufmerksam machen können, daß es hier darauf ankomme, den Begriff der

Materie selbst bis auf seinen ersten Ursprung zu verfolgen. Denn Kräfte sind doch einmal nichts, das in der Anschauung darstellbar ist. Gleichwohl verläßt man sich auf jene Begriffe von allgemeiner Anziehung und Zurückstoßung so sehr, setzt sie überall so offenbar und bestimmt voraus, daß man von selbst auf den Gedanken gerät, sie müssen, wenn sie nicht selbst *Gegenstände* möglicher Anschauung, doch *Bedingungen* der Möglichkeit aller objektiven Erkenntnis sein.

Wir gehen also darauf aus, die Geburtsstätte jener Prinzipien und den Ort aufzusuchen, wo sie eigentlich und ursprünglich zu Hause sind. Und da wir wissen, daß sie notwendig allem vorangehen, was wir über Dinge der Erfahrung behaupten und aussagen können, so müssen wir zum voraus vermuten, daß ihr Ursprung unter den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis überhaupt zu suchen ist, und insofern wird unsere Untersuchung eine *transzendente Erörterung* des Begriffs von einer Materie überhaupt sein.

Hier sind nun zweierlei Wege möglich. Entweder man analysiert den Begriff der Materie selbst und zeigt etwa, daß sie überhaupt gedacht werden muß als etwas, das den Raum, jedoch unter bestimmten Schranken, erfüllt, daß wir also als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen müssen eine Kraft, die den Raum erfüllt, und eine andere jener entgegengesetzte,

die dem Raum Grenze und Schranke gibt. Allein bei diesem, sowie bei allem analytischen Verfahren, geschleift es nur gar zu leicht, daß die Notwendigkeit, die der Begriff ursprünglich mit sich führt, unter der Hand verschwindet, und daß man durch die Leichtigkeit, ihn in seine Bestandteile aufzulösen, verführt wird, ihn selbst als einen willkürlichen, *selbstgemachten* Begriff zu betrachten, so daß ihm am Ende keine andere, als bloß logische Bedeutung übrig bleibt.

Sicherer also ist es, man läßt den Begriff vor seinen Augen gleichsam entstehen, und findet so in seinem Ursprung selbst den Grund seiner Notwendigkeit. Dies ist das synthetische Verfahren.

Da wir deshalb genötigt sind, zu philosophischen Grundsätzen aufzusteigen, so ist es nützlich, ein für allemal die Prinzipien aufzustellen, auf welche wir im Fortgang unserer Untersuchungen immer zurückkommen werden. Denn ich erinnere, daß es nicht allein um den Begriff der (toten) Materie zu tun ist, sondern daß viel weiter entfernte Begriffe uns erwarten, auf welche alle sich der Einfluß jener Prinzipien erstrecken muß. Die tote Materie ist nur die erste Staffel der Wirklichkeit, über welche wir allmählich bis zur *Idee* einer *Natur* emporsteigen. *Diese* ist das letzte Ziel unserer Untersuchungen, das wir schon jetzt im Auge haben müssen.

Die Frage ist: Woher die Begriffe von attraktiver und repulsiver Kraft der Materie? - Aus Schlüssen, antwortet man vielleicht, und glaubt die Sache damit auf einmal geendet zu haben. Die *Begriffe* von jenen Kräften verdanke ich allerdings den *Schlüssen*, die ich gemacht habe. Allein Begriffe sind nur Schattenrisse der Wirklichkeit. Sie entwirft ein dienstbares Vermögen, der Verstand, der erst dann eintritt, wenn die Wirklichkeit schon da ist, der nur auffaßt, begreift, festhält, was nur ein schöpferisches Vermögen *hervorzubringen* imstande war. Weil der Verstand alles, was er tut, mit *Bewußtsein* tut (daher der Schein seiner Freiheit), so wird unter seinen Händen alles - und die Wirklichkeit selbst - *ideal*; der Mensch, dessen ganze Geisteskraft auf das Vermögen, sich Begriffe zu machen und Begriffe zu analysieren, zurückgekommen ist, kennt *keine* Realität, die bloße Frage danach dünkt ihm Unsinn<sup>115</sup> Der *bloße* Begriff ist ein Wort ohne Bedeutung, ein Schall für das Ohr, ohne Sinn für den Geist. Alle Realität, die ihm zukommen kann, leiht ihm doch nur die *Anschauung*, die ihm voranging. Und deswegen kann und soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild nie getrennt sein.

Wenn unser ganzes Wissen auf Begriffen beruhte, so wäre keine Möglichkeit da, uns von irgend einer *Realität* zu überzeugen. Daß wir anziehende und

zurückstoßende Kräfte uns Vorstellen - oder auch wohl nur uns vorstellen *können* - macht sie höchstens zu einem Gedankenwerk. Aber wir behaupten, die Materie sei *außer uns* wirklich, und der Materie selbst, insofern sie außer uns wirklich (nicht bloß in unsern Begriffen vorhanden) ist, kommen anziehende und zurückstoßende Kräfte zu.

Nichts aber ist für uns *wirklich*, als was uns, ohne alle Vermittlung durch Begriffe, ohne alles Bewußtsein unserer Freiheit, *unmittelbar* gegeben ist. Nichts aber gelangt *unmittelbar* zu uns anders als durch die *Anschauung*, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntnis. *In der Anschauung selbst* also müßte der Grund liegen, warum der Materie jene Kräfte *notwendig* zukommen. Es müßte sich aus der *Beschaffenheit unserer äußeren Anschauung* dartun lassen, daß, was *Objekt* dieser Anschauung ist, als Materie, d.h. als Produkt anziehender und zurückstoßender Kräfte angeschaut werden muß. Sie wären also *Bedingungen der Möglichkeit äußerer Anschauung*, und daher stammte eigentlich die *Notwendigkeit*, mit der wir sie denken.

Damit kommen wir nun auf die Frage zurück: Was ist Anschauung? Die Antwort darauf gibt die reine theoretische Philosophie; hier, da es um ihre Anwendung zu tun ist, können nur ihre Resultate kurz wiederholt werden.

Der Anschauung, sagt man, muß vorangehen ein äußerer Eindruck. - Woher dieser 116 Eindruck? - Davon späterhin. Wichtiger für unsern Zweck ist es, zu fragen: wie ein Eindruck auf uns möglich sei. Auch auf die tote Masse, von der jener Ausdruck hergenommen ist, kann nicht gewirkt werden, es sei denn, daß sie zurückwirke. Aber auf mich soll nicht gewirkt werden, wie auf die tote Materie, sondern diese Wirkung soll zum Bewußtsein kommen. Ist dies, so muß der Eindruck nicht nur auf eine ursprüngliche Tätigkeit in mir geschehen, sondern diese Tätigkeit muß auch *nach* dem Eindruck noch *frei* bleiben, um ihn zum Bewußtsein *erheben* zu können.

Es gibt Philosophen, die das Wesen (die *Tiefen*) der Menschheit erschöpft zu haben glauben, wenn sie alles in uns auf *Denken* und *Vorstellen* zurückführen. Allein man begreift nicht, wie für ein Wesen, das ursprünglich nur *denkt* und *vorstellt*, irgend etwas außer ihm Realität haben könne. Für ein solches Wesen müßte die ganze wirkliche Welt (die doch nur in seinen Vorstellungen da ist) ein bloßer Gedanke sein. Daß etwas ist, und unabhängig von mir ist, kann ich nur dadurch wissen, daß ich mich schlechterdings *genötigt* fühle, dieses Etwas mir vorzustellen, wie kann ich aber diese Nötigung fühlen, ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Ansehung alles Vorstellens *ursprünglich frei* bin, und daß Vorstellen nicht mein



Wesen selbst, sondern nur eine *Modifikation meines Seins* ausmacht.

Nur einer freien Tätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an; nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft einer Außenwelt. Aber umgekehrt auch (sowie der Lichtstrahl nur an Körpern zur Farbe wird)<sup>117</sup> wird die ursprüngliche Tätigkeit in mir erst am Objekte zum *Denken*, zum selbstbewußten *Vorstellen*.

Mit dem ersten Bewußtsein einer Außenwelt ist auch das Bewußtsein meiner selbst da, und umgekehrt, mit dem ersten Moment meines Selbstbewußtseins tut sich die wirkliche Welt vor mir auf. Der Glaube an die Wirklichkeit außer mir entsteht und wächst mit dem Glauben an mich selbst; einer ist so notwendig als der andere; beide - nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, *innigsten* Zusammenwirkung - sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit.

Es gibt Menschen, welche glauben, daß man sich der Wirklichkeit nur durch die absoluteste Passivität versichern könne. Allein dies ist der Charakter der Menschheit (wodurch sie sich von der Tierheit scheidet), daß sie das Wirkliche nur in dem Maße erkennt und genießt, als sie imstande ist sich darüber zu erheben. Auch spricht die Erfahrung laut dagegen, die an

vielfachen Beispielen zeigt, daß in den höchsten Momenten der Anschauung, des Erkennens und des Genusses Tätigkeit und Leiden in vollster Wechselwirkung sind, denn daß ich *leide*, weiß ich nur dadurch, daß ich *tätig* bin, und daß ich *tätig* bin nur dadurch, daß ich *leide*. Je tätiger der *Geist*, desto höher der *Sinn*, und umgekehrt, je dumpfer der *Sinn*, desto niedergedrückter der *Geist*. Wer anders *ist*, *schaut* auch anders *an*, und wer anders *anschaut*, *ist* auch anders. Der freie Mensch allein weiß, daß eine Welt außer ihm *ist*; dem andern ist sie nichts, als ein *Traum*, aus dem er niemals erwacht.

Allem Denken und Vorstellen in uns geht also notwendig voran eine *ursprüngliche Tätigkeit*, die, *weil* sie allem Denken *vorangeht*, insofern schlechthin - *unbestimmt* und *unbeschränkt* ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie *beschränkte*, und eben deswegen *bestimmte* (denkbare) Tätigkeit. Wäre diese Tätigkeit unseres Geistes *ursprünglich* beschränkt (so wie es die Philosophen sich einbilden, die alles auf Denken und Vorstellen zurückführen), so könnte der Geist niemals sich *beschränkt fühlen*. Er *fühlt* seine *Beschränktheit* nur, insofern er zugleich seine *ursprüngliche Unbeschränktheit* fühlt<sup>118</sup>

Auf diese ursprüngliche Tätigkeit nun *wirkt* - (so scheint es uns wenigstens von dem Standpunkte aus, auf welchem wir hier stehen) - eine ihr

*entgegengesetzte* bis jetzt gleichfalls völlig unbestimmte Tätigkeit, und so haben wir *zwei einander widersprechende Tätigkeiten als notwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung*.

Woher jene entgegengesetzte Tätigkeit? - Diese Frage ist ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie *real* auflösen werden. Unser gesamtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entsteht aus unendlichen Approximationen zu jenem  $x$ , und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. - Damit ist uns unsere ganze weitere Bahn vorgezeichnet. Unser ganzes Geschäft wird nichts sein, als ein fortgehender Versuch, jenes  $x$  zu bestimmen, oder vielmehr, unsern eigenen Geist in seinen unendlichen Produktionen zu verfolgen. Denn darin liegt das Geheimnis unserer geistigen Tätigkeit, daß wir genötigt sind, uns ins Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht. Es ist der Punkt, gegen welchen hin unser ganzes geistiges Bestreben gerichtet ist, und der sich eben deswegen immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen versuchen. Hätten wir ihn je erreicht, so sänke das ganze System unseres Geistes - diese Welt, die nur im Streit entgegengesetzter Bestrebungen ihre Fortdauer findet - ins Nichts zurück, und das letzte Bewußtsein unserer Existenz

verlöre sich in seiner eigenen Unendlichkeit.

Als der erste Versuch, jenes *x* zu bestimmen, wird sich uns bald der Begriff von *Kraft* zeigen. Die Objekte selbst können wir nur als Produkte von *Kräften* betrachten, und damit verschwindet von selbst das Hirngespinnst von *Dingen an sich*, die die Ursachen unserer Vorstellung sein sollten. - Überhaupt, was vermag auf den *Geist* zu wirken, als er selbst, oder was seiner Natur verwandt ist. Darum ist es *notwendig*, die Materie als ein Produkt von *Kräften* vorzustellen; denn *Kraft* allein ist das *Nichtsinnliche* an den Objekten, und nur was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich gegenüberstellen.

Ist nun die erste Einwirkung geschehen, was erfolgt? - Durch jene Einwirkung kann die ursprüngliche Tätigkeit nicht *vernichtet*, sie kann nur *beschränkt*, oder wenn man einen zweiten Ausdruck aus der Erfahrungswelt entlehnen will, *reflektiert* werden. Aber der Geist soll sich *als beschränkt fühlen*, und dies kann er nicht, ohne daß er fortfahre überhaupt frei zu handeln und auf den Punkt jenes Widerstands zurückzuwirken.

Im Gemüte sind also vereinigt Tätigkeit und Leiden, eine ursprünglich-freie, und insofern unbeschränkte Tätigkeit nach außen, und eine andere, dem Gemüt abgedrungene (reflektierte) Tätigkeit *auf sich selbst*. Die letztere kann man betrachten als die

*Schranke* der erstern. Jede Schranke aber ist nur als *Negation* eines *Positiven* denkbar. Also ist jene Tätigkeit *positiver*, diese *negativer* Art. Jene äußert sich völlig *unbestimmt* und geht insofern ins *Unendliche*, diese gibt jener *Ziel, Grenze* und *Bestimmtheit* und geht insofern notwendig auf ein *Endliches*.

Soll das Gemüt sich als beschränkt fühlen, so muß es diese zwei entgegengesetzten Tätigkeiten, die *unbeschränkte* und die *beschränkende*, frei zusammenfassen. Nur indem es diese auf jene und umgekehrt bezieht, fühlt es seine jetzige Beschränktheit zugleich mit seiner ursprünglichen Unbeschränktheit.

Wenn also das Gemüt, Tätigkeit und Leiden in sich, positive und negative Tätigkeit in Einem Momente zusammenfaßt, was wird das Produkt dieser Handlung sein<sup>119</sup>?

Das Produkt *entgegengesetzter* Tätigkeiten ist immer etwas *Endliches*. Das Produkt wird also ein *endliches* Produkt sein.

Ferner, das *gemeinschaftliches* Produkt unbeschränkter und beschränkender Tätigkeit sein soll, so wird es vorerst in sich begreifen eine Tätigkeit, *die an sich* (ihrer Natur nach) *nicht* beschränkt ist, sondern, wenn sie beschränkt werden soll, erst durch ein Entgegenstrebendes beschränkt werden muß. Das Produkt aber soll ein Endliches - soll ein *gemeinschaftliches* Produkt entgegengesetzter Tätigkeiten sein, also

wird es auch die entgegengesetzte Tätigkeit enthalten, welche ursprünglich und ihrer *Natur* nach *beschränkend* ist. So, durch Zusammenwirkung einer ursprünglich-positiven und einer ursprünglich-negativen Tätigkeit, wird das gemeinschaftliche Produkt entstehen, das wir suchten.

Man bemerke noch folgendes: Die negative Tätigkeit, die ursprünglich und ihrer Natur nach für uns nur *beschränkende* Tätigkeit ist, kann gar nicht handeln, ohne daß ein *Positives* vorhanden sei, das sie beschränkt. Aber ebenso ist die positive Tätigkeit nur *positiv* im Gegensatz gegen eine ursprüngliche Negation. Denn wäre *sie absolut* (schrakenlos), so könnte sie selbst nur noch negativ (als absolute Negation aller Negation) vorgestellt werden. Beide also, unbeschränkte und beschränkende Tätigkeit, setzen jede ihr Entgegengesetztes voraus. In jenem Produkt also müssen beide Tätigkeiten mit *gleicher Notwendigkeit* vereinigt sein.

Jene Handlung des Geistes nun, in welcher er aus Tätigkeit und Leiden - aus unbeschränkter und beschränkender Tätigkeit in sich selbst ein gemeinschaftliches Produkt schafft, heißt - *Anschauung*.

Also - dies ist der Schluß, den wir aus dem Bisherigen zu ziehen berechtigt sind - *das Wesen der Anschauung, das, was die Anschauung zur Anschauung macht, ist, daß in ihr absolut-entgegengesetzte,*

*wechselseitig sich beschränkende Tätigkeiten vereinigt sind. Oder anders ausgedrückt: Das Produkt der Anschauung ist notwendig ein endliches, das aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Tätigkeiten <sup>120</sup>hervorgeht.*

Daraus ist klar, warum Anschauung nicht - wie viele vorgebliche Philosophen sich einbilden - die unterste - sondern die *erste Stufe* des Erkennens, *das Höchste* im menschlichen Geiste, dasjenige ist, was eigentlich seine Geistigkeit ausmacht. Denn ein *Geist* ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streit selbst Fortdauer zu geben vermag. - Im *toten Objekt ruht* alles, in ihm herrscht kein Streit, sondern ewiges Gleichgewicht. Wo physische Kräfte sich entzweien, bildet sich allmählich belebte Materie; in diesem Kampf entzweiter Kräfte dauert das Lebendige fort, und darum allein betrachten wir es als ein sichtbares Analogon des Geistes. Im *geistigen Wesen* aber ist ein *ursprünglicher* Streit entgegengesetzter Tätigkeiten, aus diesem Streit erst geht - (eine Schöpfung aus Nichts) - hervor eine wirkliche Welt. Mit dem unendlichen Geist erst ist auch eine Welt (der Spiegel seiner Unendlichkeit) da, und die ganze Wirklichkeit ist doch nichts anders, als jener ursprüngliche Streit in unendlichen Produktionen und Reproduktionen. Kein objektives Dasein ist



möglich, ohne daß es ein Geist erkenne, und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne daß eine Welt für ihn daseie.

Vorausgesetzt also wird jetzt, daß Anschauung selbst unmöglich ist, ohne ursprünglich-streitende Tätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geist nur in der Anschauung den ursprünglichen Streit seines Selbstbewußtseins zu enden vermöge<sup>121</sup>.

Von selbst ist nun klar, daß auch das Produkt der Anschauung jene entgegengesetzte Tätigkeiten in sich vereinigen muß. Nur weil es ein schöpferisches Vermögen in uns aus diesem Streit hervorgehen ließ, kann es nun der *Verstand* auffassen als ein Produkt, das, unabhängig von ihm, durch den Zusammenstoß entgegengesetzter Kräfte wirklich geworden ist. Dieses Produkt ist also nicht da durch *Zusammensetzung seiner Teile*, sondern umgekehrt, seine Teile sind da, erst nachdem das Ganze - jetzt erst ein mögliches Objekt des teilenden Verstandes - durch ein schöpferisches Vermögen (das nur ein *Ganzes* hervorbringen kann) wirklich geworden ist. - Und so gehen wir der bestimmten Ableitung der dynamischen Grundsätze entgegen.



*Die Konstruktion der Materie.*  
(Zusatz zum vierten Kapitel.)

Keine Untersuchung war für die Philosophen jeder Zeit von so vielem Dunkel umgeben, als die über das Wesen der Materie. Und dennoch ist die Einsicht in dasselbe notwendig zur wahren Philosophie, sowie alle falschen Systeme gleich anfangs an dieser Klippe scheitern. Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den spätern Entwicklungen sich entfaltet. »Gebt mir einen Atom der Materie, könnte der Philosoph und Physiker sagen, und ich lehre euch, das Universum daraus zu begreifen.« Die große Schwierigkeit dieser Untersuchung könnte man auch schon daraus schließen, daß von dem Anbeginn der Philosophie an bis auf die heutige Zeit, zwar in sehr verschiedenen Formen, aber doch immer erkennbar genug, in bei weitem den meisten sogenannten Systemen die Materie als ein bloß Gegebenes angenommen, oder als eine Mannigfaltigkeit postuliert wurde, die man der obersten Einheit als vorhandenen Stoff unterlegen müßte, um aus ihrer Wirkung auf denselben das geformte Universum zu begreifen. So gewiß es ist, daß alle diese Systeme, die den Gegensatz, um welchen sich die ganze Philosophie bewegt, gerade in seinen äußersten Grenzen

unaufgehoben und absolut bestellend, zurücklassen, auch nicht einmal die *Idee* oder *Aufgabe* der Philosophie erreicht haben, so offenbar ist von der andern Seite, daß das in allen bisherigen Systemen der Philosophie, auch denjenigen, welche das Urbild des Wahren mehr oder weniger ausdrücken, noch unentwickelte und nur unvollkommen begriffene Verhältnis der absoluten Welt zur Erscheinungswelt, der Ideen zu den Dingen, auch die Keime der wahren Einsicht in das Wesen der Materie, die in ihnen enthalten sind, unerkennbar gemacht hat.

Auch die Materie, wie alles was ist, strömt von dem ewigen Wesen aus, und ist eine, in der Erscheinung zwar nur indirekte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subjekt-Objektivierung und der Einbildung seiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erscheinenden Materie, sondern diese ist das *An-sich* jener ewigen Einheit, aber erscheinend durch sich selbst als bloß *relative Einheit*, in welcher sie die leibliche Form annimmt. Das *An-sich* erscheint uns durch einzelne wirkliche Dinge, insofern wir selbst nur in diesem Akt der Einbildung als Einzelheiten oder Durchgangspunkte liegen, an welchen der ewige Strom von dem, was in ihm absolute Identität ist, so viel absetzt, als mit ihrer Besonderheit verknüpft ist;

denn insofern erkennen wir auch das An-sich nur in der Einen Richtung, das heißt, wir erkennen es überhaupt nicht, da es nur der ewige Erkenntnisakt nach seinen zwei ungeteilten Seiten und als absolute Identität ist.

Die Materie, absolut betrachtet, ist also nichts anders als die reale Seite des absoluten Erkennens, und als solche eins mit der ewigen Natur selbst, in welcher der Geist Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt; insofern verschließt sie in sich, als die ganze Eingebärung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne selbst irgend einer gleich oder ungleich zu sein, und ist, als das Substrat aller Potenzen, selbst keine Potenz. Das Absolute würde sich wahrhaft teilen, wenn es nicht auch in der realen Einheit mit dieser zugleich die ideale und die, worin beide eins sind, abbildete, denn nur diese ist das wahre Gegenbild von ihm selbst. So wenig als das Absolute in der Materie (der realen Seite des ewigen Produzierens) sich teilt, so wenig kann sich auch die Materie teilen, indem eben, sowie das Absolute in ihr, so sie sich nun wieder, als das An-sich, durch die einzelnen Potenzen in ihr symbolisiert, daher, in welcher Potenz sie auch erscheine, sie doch immer und notwendig wieder als das Ganze (der drei Potenzen) erscheint.

Die erste Potenz nun innerhalb der Materie ist die

Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in der Unterscheidbarkeit, und als diese eben ist sie die Potenz der erscheinenden Materie rein als solcher. Das An-sich, das in diese Form der relativen Einheit sich einsenkt, ist wiederum die absolute Einheit selbst, nur daß sie in der Unterordnung unter die Potenz, deren Herrschendes Differenz, Nicht-Identität ist (denn in jeder Potenz herrscht das, was das andere aufnimmt), aus der absoluten Einheit in das Außer-einander als *Tiefe* sich bildet und als dritte Dimension erscheint. Von diesem Realen der Erscheinung sind nun wieder die beiden Einheiten, die erste der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erste, die andere der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimension bestimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommenen Produktion der dritten Dimension als indifferenziert erscheinen.

Dieselben Potenzen sind auch in der entsprechenden Potenz der idealen Reihe, aber sie sind dort als Potenzen eines Erkenntnisaktes, anstatt daß sie *hier* in ein Anderes, nämlich in ein Sein verstellt erscheinen.

Die erste, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche ist, ist im Idealen *Selbstbewußtsein*, welches die lebendige Einheit in der Vielheit ist, die im Realen gleichsam getötet, ausgedrückt im Sein, als *Linie*,

reine Länge erscheint.

Die zweite, welche die entgegengesetzte der ersten, erscheint im Idealen als Empfindung, im Realen ist sie die objektiv gewordene, gleichsam erstarrte Empfindung, das reine Empfindbare, Qualität.

Die beiden ersten Dimensionen an den körperlichen Dingen verhalten sich wie Quantität und Qualität, die erste ist ihre Bestimmung für die Reflexion oder den Begriff, die andere für das Urteil. Die dritte, welche im Idealen *Anschauung* ist, ist die Setzende der Relation, die Substanz ist die Einheit als Einheit selbst, das Akzidenz ist die Form der beiden Einheiten.

Die drei Potenzen in beiden Reihen sind eins: der ewige Erkenntnisakt läßt in der einen nur die rein-reale, in der andern die rein-ideale Seite, aber eben deswegen in beiden das Wesen nur in der Form der Erscheinung zurück. Daher ist die Natur nur die zu einem Sein erstarrte Intelligenz, ihre Qualitäten sind die zu einem Sein erloschenen Empfindungen, die Körper ihre gleichsam getöteten Anschauungen. Das höchste Leben verhüllt sich hier in den Tod und bricht nur erst durch viele Schranken wieder hindurch zu sich selbst. Die Natur ist die plastische Seite des Universums, auch die bildende Kunst tötet ihre Ideen und verwandelt sie in Leiber.

Es ist zu bemerken, daß die drei Potenzen nicht als nacheinander, sondern in ihrem Zugleichsein

aufgefaßt werden müssen. Die dritte Dimension ist dritte und als solche reale, nur inwiefern sie selbst in der Unterordnung unter die erste (als relative Einpflanzung der Einheit in die Vielheit) gesetzt ist, und hinwiederum können die beiden ersten als Formbestimmungen nur an der dritten hervortreten, welche insofern wieder die erste ist.

Hier ist noch vom Verhältnis der Materie und des Raums zu reden. Denn eben weil in jener zwar das Ganze, aber doch nur in die *relative* Einheit der Einheit und der Vielheit, sich einsenkt und nur das absolut-Reale auch das absolut-Ideale ist, erscheint dieses für die gegenwärtige Potenz als unterschieden vom Realen, als das, *worin* dieses ist, aber eben deswegen, weil dieses Ideale nur seinerseits ohne Realität ist, erscheint es auch als *bloß*-Ideales, als Raum.

Hieraus erhellt, daß die Materie wie der Raum, jedes bloße Abstraktionen sind, daß eines die Unwesenheit des andern beweiset und dagegen in der Identität oder gemeinschaftlichen Wurzel beider, eben weil sie nur als Gegensätze sind, was sie sind, das eine nicht Raum, das andere nicht Materie sei.

Wer nach den weiteren Ausführungen dieser Konstruktion verlangt, findet sie in den mehrmals angezeigten Schriften, vornehmlich aber in den *Darstellungen aus dem System der Philosophie* im 2. Heft des 1. Bands der *Neuen Zeitschrift für spekulative*

Physik.

## Fünftes Kapitel. Grundsätze der Dynamik

In der Anschauung selbst war ein steter Wechsel und ein stetes Zusammentreffen entgegengesetzter Tätigkeiten. Diesen Wechsel endet der Geist dadurch, daß er *frei*, wie er ist, zu sich selbst zurückkehrt. Jetzt tritt er wieder in seine Rechte ein, er fühlt sich als freies, selbständiges Wesen. Dies kann er aber nicht, ohne zugleich dem Produkt, das ihn gefesselt hielt, *Selbstdasein* und *Unabhängigkeit* zu geben. Jetzt zuerst stellt er sich, als freies, betrachtendes Wesen dem Wirklichen gegenüber, und jetzt zuerst steht es als *Objekt* vor dem Richterstuhl des Verstandes. Subjektive und objektive Welt scheiden sich; die Anschauung wird Vorstellung.

Aber<sup>122</sup> in dem Objekt sind zugleich jene *entgegengesetzten Tätigkeiten*, aus denen es in der Anschauung hervorging, permanent geworden. Der geistige Ursprung des Objekts liegt jenseits des Bewußtseins. Denn mit ihm erst entstand das Bewußtsein. Es erscheint daher als etwas, das völlig unabhängig von unserer Freiheit da ist. Jene entgegengesetzten Tätigkeiten also, die die Anschauung in ihm vereinigt hat, erscheinen als *Kräfte*, die dem Objekt an sich selbst, ohne allen Bezug auf ein mögliches Erkenntnis,



zukommen. Für den *Verstand* sind sie etwas bloß *Gedachtes* und durch Schlüsse Gefundenes. Aber er setzt sie als reell voraus, weil sie aus der *Natur* unseres Geistes und der Anschauung selbst notwendig hervorgehen.

Hier ist nun der Ort, dem Begriff von Grundkräften der Materie seine Realität, aber auch seine Schranken zu sichern. *Kraft* überhaupt ist ein bloßer Begriff des Verstandes, also etwas, was unmittelbar gar kein Gegenstand der Anschauung sein kann. Dadurch ist diesem Begriff nicht nur sein Ursprung, sondern auch sein Gebrauch angewiesen. - Aus dem Verstande entsprungen, läßt er völlig unbestimmt, was ursprünglich auf uns gewirkt hat. Denn er gilt nur von dem Produkt der Anschauung, insofern ihm der Verstand *Substantialität* (Selbstdasein) gegeben hat. Das Produkt der Anschauung selbst aber ist nichts Ursprüngliches, sondern ein *gemeinschaftliches* Produkt objektiver und subjektiver Tätigkeit (so drücken wir uns der Kürze halber aus, nachdem die Sache selbst deutlich genug gemacht ist, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen). Die Grundkräfte der Materie sind also nichts weiter, als der Ausdruck jener ursprünglichen Tätigkeiten *für den Verstand*, die Reflexion, nicht das wahre An-sich, welches nur in der Anschauung ist; [123](#) und so wird es uns leicht werden, sie vollends ganz zu *bestimmen*.

Die eine jener Tätigkeiten, welche die Anschauung vereinigt hat, ist *ursprünglich positiv*, ihrer *Natur* nach *unbeschränkt*; nur durch eine *entgegengesetzte* Tätigkeit beschränkbar. Die Kraft also, welche ihr im Objekt entspricht, wird gleichfalls eine positive Kraft sein, die, wenn sie auch beschränkt ist, wenigstens gegen die Beschränkung ein Bestreben äußert, das *unendlich* ist, und durch keine entgegengesetzte Kraft je völlig aufgehoben oder vernichtet werden kann. Dieser Grundkraft der Materie also kann ich mich nicht anders versichern, als dadurch, daß ich entgegengesetzte Kräfte auf sie handeln lasse. Das Bestreben nun, das sie gegen solche Kräfte äußert, kündigt sich, wenn ich selbst diese Kraft anwende, meinem Gefühle als eine *zurücktreibende, repellierende* Kraft an. Diesem Gefühl gemäß schreibe ich der Materie überhaupt zu eine *repulsive* Kraft, das Bestreben aber, das sie jeder auf sie wirkenden Kraft entgegensetzt, denke ich als *Undurchdringlichkeit*, und diese nicht als *absolut*, sondern als *unendlich* (dem Grade nach).

Die andere *ursprüngliche* Tätigkeit ist *beschränkend*, ursprünglich-negativ, und in dieser Eigenschaft gleichfalls *unendlich*.

Die Kraft also, die ihr im Objekt entspricht, muß gleichfalls *negativer* Art und ursprünglich *beschränkend* sein. Da sie nur im Gegensatz gegen eine *positive* Kraft Wirklichkeit hat, so muß sie der *repulsiven*

geradezu entgegengesetzt, d.h. sie muß *attraktive* Kraft sein.

Ferner: die ursprüngliche Tätigkeit des menschlichen Geistes ist völlig unbestimmt; sie hat keine Grenze, also auch keine bestimmte Richtung, oder vielmehr, sie hat *alle* möglichen Richtungen, die nur noch nicht unterschieden werden können, so lange sie alle gleich *unendlich* sind. Wird aber die ursprüngliche Tätigkeit durch die entgegengesetzte beschränkt, so werden alle jene Richtungen *endliche, bestimmte* Richtungen, und die ursprüngliche Tätigkeit handelt *jetzt nach allen möglichen bestimmten Richtungen*. Diese Handlungsweise des Geistes, allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff vom Raum, der nach drei Dimensionen ausgedehnt ist.

Dies angewandt auf die repulsive Kraft, gibt den Begriff von einer Kraft, die nach allen möglichen Richtungen *handelt*, oder was dasselbe ist, den Raum nach drei Dimensionen zu *erfüllen* strebt.

Eine ursprünglich-*negative* Kraft hat, als solche, *gar keine* Richtung. Denn insofern sie schlechthin beschränkend ist, ist sie in bezug auf den Raum Einem Punkte gleich. Insofern sie aber im Streit gedacht wird mit einer entgegengesetzten positiven Tätigkeit, ist ihre Richtung *durch die letztere* bestimmt. Umgekehrt aber kann auch die positive Tätigkeit auf die negative, nur nach dieser Einen Richtung zurückwirken.

Und so haben wir eine Linie zwischen zwei Punkten, die vorwärts ebensogut als rückwärts beschrieben werden kann.

Diese Linie beschreibt auch der menschliche Geist wirklich im Zustand der Anschauung. Dieselbe Linie, in welcher seine ursprüngliche Tätigkeit reflektiert wurde, beschreibt er wieder, indem er auf den Punkt des Widerstands zurückwirkt. Diese Handlungsweise des menschlichen Geistes allgemein aufgefaßt, gibt den Begriff von *Zeit*, die nur nach *Einer* Dimension ausgedehnt ist.

Wendet man dies auf die attraktive Kraft der Materie an, so ist sie eine *Kraft*, die nur nach *Einer* Dimension wirkt, oder (anders ausgedrückt) eine Kraft, die für alle mögliche Linien ihrer Tätigkeit nur *Eine* Richtung hat. Diese Richtung gibt der idealische Punkt, in welchem man sich alle Teile der Materie vereinigt denken müßte, wenn die Anziehungskraft *absolut* wäre. Wäre die Materie in Einen mathematischen Punkt vereinigt, so wäre sie keine Materie mehr, der Raum hörte auf erfüllt zu sein. Insofern kann man die Attraktivkraft im Gegensatz gegen die Repulsivkraft (die den Raum zu erfüllen bestrebt ist), auch als eine solche beschreiben, die den Raum aufs *Leere* zurückzubringen bestrebt ist. Wenn jene aller Grenze schlechthin entgegenstrebt, so strebt diese umgekehrt alles auf absolute Grenze (den

mathematischen Punkt) zurückzubringen. Jene, in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, wäre Raum ohne Zeit, Sphäre ohne Grenze, diese, gleichfalls schrankenlos, wäre Zeit ohne Raum, Grenze ohne Sphäre. Daher kommt es, daß Raum nur *bestimmbar* ist durch Zeit, und daß im unbestimmten, absoluten Raum nichts *nacheinander*, alles nur *zugleich* gedacht werden kann. Daher ferner, daß Zeit nur durch Raum *bestimmbar* ist, daß in einer *absoluten* Zeit nichts *außer-einander* (alles in Einen Punkt) vereinigt gedacht werden muß.

Der Raum ist nichts anders als die unbestimmte *Sphäre* meiner geistigen Tätigkeit, die Zeit gibt ihr *Grenze*. Die Zeit dagegen ist, was an sich bloße *Grenze* ist und nur *durch* meine Tätigkeit *Ausdehnung* gewinnt.

Da nun jedes Objekt ein *endliches*, bestimmbares sein muß, so ist von selbst offenbar, daß es weder Grenze ohne Sphäre, noch Sphäre ohne Grenze sein kann. Wird es ein Gegenstand des Verstandes, so ist es die Repulsivkraft, die ihm *Sphäre*, und die Attraktivkraft, die ihm *Grenze* gibt. Beide sind also Grundkräfte, d.h. solche Kräfte der Materie, die, als notwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit, aller Erfahrung und aller erfahrungsmäßigen Bestimmung vorangehen. *Alles Objekt der äußern Sinne ist als solches notwendig Materie*, d.h. ein durch anziehende und

zurückstoßende Kräfte begrenzter und erfüllter Raum.

Nun sind wir mit unsern Untersuchungen bei dem Punkte angekommen, wo der Begriff von Materie einer analytischen Behandlung fähig wird, und die Grundsätze der Dynamik aus diesem Begriffe allein mit Fug und Recht abgeleitet werden können. Dieses Geschäft aber ist in *Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* mit einer solchen Evidenz und Vollständigkeit geschehen, daß hier nichts weiter zu leisten übrig ist. Folgende Sätze stehen also hier, teils des Zusammenhangs wegen, als Auszüge aus Kant, teils als zufällige Bemerkungen über die von ihm aufgestellten Grundsätze.

Die Materie *erfüllt* einen Raum nicht durch ihre bloße *Existenz* (denn dies annehmen, heißt alle weitere Untersuchung ein für allemal abschneiden), sondern durch eine ursprünglich-*bewegende Kraft*, durch welche erst die *mechanische* Bewegung der Materie möglich ist<sup>124</sup>. Oder vielmehr: Die Materie ist selbst nichts anders, als eine bewegende Kraft, und unabhängig von einer solchen, sie ist höchstens etwas bloß Denkbares, aber nimmermehr etwas Reales, das Gegenstand einer Anschauung sein kann.

Dieser ursprünglich-bewegenden Kraft steht notwendig gegenüber eine andere gleichfalls ursprünglich-bewegende Kraft, die sich von jener nur durch die umgekehrte Richtung unterscheiden kann. Dies ist

Anziehungskraft. Denn, hätte die Materie bloß repel-  
lierende Kräfte, so würde sie sich ins Unendliche zer-  
streuen, und in keinem möglichen Raume wäre eine  
bestimmte Quantität Materie anzutreffen. Folglich  
würden alle Räume leer und eigentlich gar keine Ma-  
terie da sein. Da nun repulsive Kräfte weder durch  
sich selbst (denn sie sind lediglich positiv), noch  
durch den leeren Raum (denn obgleich ausdehnende  
Kraft im umgekehrten Verhältnis des Raums schwä-  
cher wird, so ist doch kein Grad derselben der kleinst-  
mögliche - *quovis dabili minor*) noch durch andere  
Materie (die wir noch nicht voraussetzen dürfen), ur-  
sprünglich beschränkt werden können, so muß eine  
ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegen-  
gesetzter Direktion der repulsiven wirkt, d.h. eine An-  
ziehungskraft angenommen werden, die nicht einer  
besondern Art von Materie, sondern der Materie  
*überhaupt*, als *solcher*, zukommt<sup>125</sup>.

Es fragt sich nun nicht weiter, warum diese zwei  
Grundkräfte der Materie notwendig sind. Die Antwort  
ist: weil ein Endliches überhaupt nur Produkt zweier  
entgegengesetzter Kräfte sein kann. Aber es fragt  
sich: wie Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zu-  
sammenhängen, welche von beiden die *ursprüngliche*  
ist.

Die Zurückstoßungskraft haben wir bereits als *po-  
sitive*, die entgegengesetzte als *negative* Kraft

bestimmt. (Schon Newton erläuterte die Anziehungskraft durch das Beispiel der negativen Größen in der Mathematik.) Daraus ist klar, daß, weil das Negative überhaupt in logischer Bedeutung nichts an sich selbst, sondern nur die Verneinung des Positiven ist (wie Schatten, Kälte usw.), die Zurückstoßungskraft der Anziehungskraft *logisch* vorangehen muß. Allein die Frage ist, welche von beiden der andern in der Wirklichkeit vorangehe, und darauf ist die Antwort: keine von beiden; jede einzelne ist nur da, insofern ihre entgegengesetzte da ist, d.h. sie sind selbst in bezug aufeinander *wechselseitig* positiv und negativ, jede einzelne beschränkt notwendig die Wirkung der andern, und nur dadurch werden sie ursprüngliche Kräfte einer Materie.

Denn man nehme an, daß repulsive Kraft der negativen in der Wirklichkeit vorangehe, so ist doch Zurückstoßung nur zwischen zwei Punkten denkbar. Die Zurückstoßung läßt sich gar nicht anschaulich machen, ohne einen Punkt anzunehmen, von dem sie ausgeht, und der insofern ihre Grenze ist, und einen andern, auf den sie wirkt, gleichfalls ihre Grenze. Eine nach allen Richtungen hin grenzenlose Zurückstoßung ist gar kein Gegenstand möglicher Vorstellung mehr. Dieser Satz zeigt sich in den Anwendungen, welche die Physik davon macht, sehr deutlich. Die Zurückstoßungskraft der Körper, insofern sie



ihren *bestimmten* Grad hat, heißt *Elastizität*. Allein die Physik läßt die Elastizität nur zwischen zwei Extremen zu (dem der unendlichen Ausdehnung und dem der unendlichen Zusammendrückung), wovon sie keines für real-möglich hält. Die Physik stellt von elastischen Flüssigkeiten, z.B. von der Luft, den Satz auf, daß ihre Elastizität im umgekehrten Verhältnis steht mit dem Raum, den sie einnimmt, oder, was dasselbe ist, im geraden Verhältnis mit der Zusammendrückung, die sie erleidet. Also muß sie auch den Satz annehmen, daß die Elastizität z.B. der Luft *geringer* wird im umgekehrten Verhältnisse des Raums, in dem sie sich *ausdehnt*. Auf diesen Voraussetzungen beruht der Mechanismus der Feder: denn es kann kein Druck auf sie ausgeübt werden, noch kann sie diesem entgegenwirken anders als im Verhältnis der Anziehung, die zwischen ihren einzelnen Teilen (denen, welche der Spitze des Winkels am nächsten sind) stattfindet. Also ist offenbar, daß die zurückstoßende Kraft selbst die anziehende voraussetzt; denn sie kann nur als zwischen Punkten wirkend vorgestellt werden. Diese aber (als Grenzen der Repulsivkraft) setzen eine entgegengesetzte anziehende Kraft voraus. Könnte die Materie je aufhören, unter sich zusammenzuhängen, so hörte sie auch auf, sich zurückzustoßen, und die Repulsivkraft in ihrer Schrankenlosigkeit hebt sich selbst auf.

Daß *attraktive* Kraft der repulsiven vorangehe, zu

behaupten, ist man wegen des negativen Charakters der letztern bei weitem weniger geneigt. Indes haben doch einige nicht unberühmte Naturforscher, z.B. *Büffon*, Hoffnung gemacht, daß es wohl gelingen möchte, auch die Repulsivkraft auf die attraktive zurückzuführen. Sie scheinen sich aber durch die Unmöglichkeit, Zurückstoßung ohne Anziehung zu denken, getäuscht zu haben, weil sie nicht bedachten, daß auch umgekehrt Anziehung ohne Zurückstoßung undenkbar ist. Sie verwandelten daher sehr unrecht das Verhältnis der *wechselseitigen* Unterordnung, das zwischen diesen beiden Kräften stattfindet, in ein Verhältnis der *einseitigen* (der einen unter die andere). Denn auch Anziehung ist nur zwischen Punkten vorstellbar. Allein vermöge der bloßen Anziehung gibt es keine *Punkte*, sondern nur einen imaginären *Punkt* (die absolute Grenze). Um also die Anziehung auch nur vorstellen zu können, muß ich zwischen zwei Punkten Zurückstoßung voraussetzen.

Zurückstoßungskraft ohne Anziehungskraft ist *formlos*; Anziehungskraft ohne Zurückstoßungskraft *objektlos*. Jene repräsentiert die ursprüngliche, *bewußtlose*, geistige Selbsttätigkeit, die ihrer Natur nach unbeschränkt ist, diese die *bewußte, bestimmte* Tätigkeit, die allem erst Form, Schranke und Umriß gibt. Das Objekt aber ist nie ohne seine Schranke, die Materie nie ohne ihre Form. In der Reflexion mag

man beides trennen; in der Wirklichkeit es getrennt zu denken, ist widersinnig. Weil aber, nach einer gewöhnlichen Täuschung, das Objekt früher in der Vorstellung da zu sein scheint, als seine Form (es ist aber nie ohne diese da, sondern schwebt nur in jenem Zustande zwischen unbestimmten, Ungewissen Umrissen), so erhält das Materiale der Vorstellung, in bezug auf jene (unter Philosophen sehr gemeine) Täuschung, eine gewisse Ursprünglichkeit vor dem Formalen des Objekts, obgleich in der Wirklichkeit keines ohne das andere und das eine nur durch das andere da ist.

Ferner: beide Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht, sind nur noch *negativ*-vorstellbar: Zurückstößungskraft als Negation aller *Grenze*, Anziehungskraft als Negation aller *Größe*. Allein, weil die Negation einer Negation doch etwas *Positives* ist, so läßt die absolute *Negation aller Grenze* wenigstens eine unbestimmte Idee von etwas Positivem überhaupt übrig, welchem die Einbildungskraft eine momentane Wirklichkeit leiht. Dagegen läßt uns die absolute *Negation aller Größe*, d.h. die Anziehungskraft absolut gedacht, nicht nur keinen Begriff von einem *bestimmten* Objekt, sondern *überhaupt* keinen Begriff von einem *Objekt* übrig. Die Vorstellung, die sie uns läßt, ist die eines idealischen Punkts, den wir uns nicht einmal, wie *Kant* will<sup>126</sup>, als den Richtungspunkt der Anziehung denken können, ohne einen zweiten Punkt

außer ihm (d.h. Zurückstoßung zwischen ihm und einem andern) vorauszusetzen. Wenn daher *Kant*<sup>127</sup> sagt, daß man sich hüten solle, die Anziehungskraft als im *Begriffe der Materie enthalten* zu denken, so ist die Rede nur davon: die Anziehungskraft sei kein bloß *logisches* Prädikat der Materie. Denn, wenn man dem Ursprung dieses Begriffs synthetisch nachforscht, so gehört Anziehungskraft notwendig zu seiner Möglichkeit (in bezug auf unser Erkenntnisvermögen). Allein keine Analysis überhaupt ist möglich ohne Synthesis, und so ist es freilich leicht möglich, die ursprüngliche Anziehungskraft aus dem bloßen *Begriff* der Materie abzuleiten, nachdem man ihn vorher synthetisch erzeugt hat. Allein man darf nicht glauben, dieselbe aus einem - ich weiß nicht welchem - bloß *logischen* Begriffe der Materie nach dem Grundsatz des Widerspruchs allein ableiten zu können. Denn der Begriff der Materie ist selbst, seinem Ursprunge nach, *synthetisch*; ein bloß *logischer* Begriff der Materie ist sinnlos, und der reale Begriff der Materie geht selbst erst aus der Synthesis jener Kräfte durch die Einbildungskraft hervor.

Was also an der Materie *Form, Schranke, Bestimmung* ist, werden wir auf die Anziehungskraft zurückführen müssen. Daß *überhaupt* eine Materie etwas *Reales* ist, werden wir der Repulsivkraft zuschreiben: daß aber dieses Reale unter diesen bestimmten

Schranken, dieser bestimmten Form erscheint, muß nach Gesetzen der Anziehung erklärt werden. Deswegen können wir auch die Zurückstoßungskraft *in der Anwendung* nicht weiter gebrauchen, als um überhaupt begreiflich zu machen, wie eine materielle Welt möglich sei. Sobald wir aber erklären wollen, wie ein *bestimmtes* System der Welt möglich sei - bringt uns die Repulsivkraft um keinen Schritt weiter.

Den Bau des Himmels und die Bewegungen der Weltkörper können wir einzig und allein aus Gesetzen der allgemeinen Anziehung erklären. Nicht, als ob wir uns ein System von Weltkörpern überhaupt ohne Voraussetzung einer Repulsivkraft denken könnten. Dies ist nach dem obigen unmöglich. Aber die Repulsivkraft ist doch nur die *negative* Bedingung (die *conditio sine qua non*) für ein bestimmtes System von Weltkörpern, nicht aber die *positive* Bedingung, unter welcher allein gerade dieses *bestimmte* System möglich ist. Als eine solche Bedingung können wir allein die Gesetze der allgemeinen Anziehung betrachten, weil von dieser allein alles abgeleitet werden muß, was an der Materie oder in einem System (das auf Grundkräften der Materie beruht) *Form* und *Bestimmung* ist. Die Zentrifugalkraft, auf die Bewegungen der Weltkörper angewandt, ist also ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es auf sein Prinzip zurückgeführt wird, zuletzt wiederum in ein

Verhältnis der den Körpern inwohnenden Attraktivkraft, welche sie selbständig macht, sich auflösen möchte<sup>128</sup>.

Dies vom Gebrauch der dynamischen Philosophie im großen. Jetzt von ihrer Anwendung auf einzelne Begriffe.

Die Grundkräfte der Materie können in ihrer Schrankenlosigkeit gar nicht vorgestellt werden, d.h. es muß über jeden Grad einer solchen Kraft ein höherer, und zwischen jedem möglichen Grad und dem Zero eine Unendlichkeit von Mittelgraden möglich sein. Das Maß einer Grundkraft also ist allein der *Grad* von Kraft, den eine äußere Kraft anwenden muß, entweder den Körper zusammenzudrücken, oder den Zusammenhang seiner Teile aufzuheben. »Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elastizität. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch«<sup>129</sup>. Man muß also unterscheiden zwischen *absoluter* und *relativer* Elastizität. Von der letztern gebraucht man das Wort Elastizität gewöhnlich. In diesem Sinn aber kann die Elastizität der Körper nicht *allein* das Maß ihrer Expansivkraft abgeben.

Denn wenn man Körper in dieser Rücksicht miteinander *vergleichen* will, so muß Volumen und Masse mit in Anschlag genommen werden, so daß in Rücksicht auf die Quantität der Expansivkraft das doppelte Volumen mit einfacher Masse gleich gilt der

doppelten Masse mit einfachem Volumen.

Ferner, da jedem Körper Elastizität *ursprünglich* zukommt, so kann die Materie *ins Unendliche* zusammengedrückt, niemals aber *durchdrungen* werden<sup>130</sup>; denn dies setzte eine völlige *Vernichtung* der Repulsivkraft voraus.

Läßt man die Materie ins Unendliche sich *ausdehnen*, so wird ihre Repulsivkraft unendlich-*klein*, denn sie verhält sich umgekehrt wie die Räume, in denen sie wirkt; läßt man sie ins Unendliche *zusammengedrückt* werden (= einem Punkt), so ist ihre Repulsivkraft unendlich-*groß* aus demselben Grunde. Keines von beiden aber kann stattfinden, wenn Materie möglich sein soll. Also muß man eine unendliche Menge von Graden zwischen jedem Zustand der Zusammendrückung und der Durchdringung, sowie zwischen jedem Zustand der Expansion und dem der unendlichen Ausdehnung annehmen.

Durch diese Annahme nun entgeht man der Notwendigkeit, mit dem Atomistiker letzte Körperchen anzunehmen, für deren Undurchdringlichkeit es weiter keinen Grund gibt<sup>131</sup>. Diese träge Art zu philosophieren würde auch nie so großen Beifall gefunden haben, wenn man nicht vorausgesetzt hätte, zur Erklärung des spezifischen Unterschieds der Materien sei die Annahme leerer Räume unumgänglich notwendig<sup>132</sup>. In diesem System also kann man nur in

sekundären Körpern, nicht aber auch in ursprünglichen Körperteilchen Zusammendrückbarkeit zulassen.

Diese Notwendigkeit ist nun völlig aufgehoben dadurch, daß man die Materie *ursprünglich* schon nur durch die Wechselwirkung von Kräften entstehen läßt, so daß (dem Naturgesetze der Kontinuität gemäß) zwischen jedem möglichen Grade derselben bis zum völligen Verschwinden aller Intensität (= 0) eine unendliche Menge von Zwischengraden (also unendliche Zusammendrückbarkeit ebensogut, als unendliche Ausdehnbarkeit der Materie) möglich ist.

Ferner, da die Materie nichts anders ist, als das Produkt einer ursprünglichen Synthesis (entgegengesetzter Kräfte) in der Anschauung, so entgeht man damit den Sophismen, die unendliche Teilbarkeit der Materie betreffend, indem man ebensowenig nötig hat, mit einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik zu behaupten, die Materie bestehe aus unendlich vielen Teilen (was widersinnig ist), als mit dem Atomistiker der Freiheit der Einbildungskraft im Teilen Grenzen zu setzen. Denn wenn die Materie ursprünglich nichts anders ist als ein Produkt meiner Synthesis, so kann ich diese Synthesis auch ins Unendliche fortsetzen - meiner Teilung der Materie ins Unendliche fort ein Substrat geben. Dagegen wenn ich die Materie aus unendlichen Teilen *bestehen* lasse, leihe ich ihr eine von meiner Vorstellung unabhängige



Existenz und gerate so in die unvermeidlichen Widersprüche, die mit der Voraussetzung der Materie, als eines Dinges an sich selbst, verknüpft sind<sup>133</sup>. - Nichts aber beweist evident, daß die Materie kein für sich bestehendes Ding sein kann, als ihre Teilbarkeit ins Unendliche. Denn sie mag geteilt werden, so viel sie will, so finde ich nie ein andres Substrat derselben, als dasjenige, was ihr meine Einbildungskraft leiht.

Daß die Materie aus Teilen *bestehe*, ist ein bloßes Urteil des Verstandes. Sie besteht aus Teilen, wenn und *solange* ich sie teilen will. Aber daß sie ursprünglich, an sich, aus Teilen bestelle, ist falsch, denn ursprünglich - in der produktiven Anschauung - entsteht sie als ein *Ganzes* aus entgegengesetzten Kräften, und erst durch dieses *Ganze in der Anschauung* werden Teile für den *Verstand* möglich.

Endlich die Schwierigkeit, die man darin findet, die Anziehungskraft als eine in die Ferne durch den leeren Raum wirkende Kraft anzusehen, verschwindet, sobald man bedenkt, daß die Materie ursprünglich nur durch anziehende Kräfte wirklich ist, und daß kein Körper ursprünglich gedacht werden kann, ohne daß man bereits einen andern außer ihm annehme, von dem er angezogen werde und gegen welchen er hinwiederum seine Anziehungskräfte richte.

Auf diesen dynamischen Grundsätzen beruht nun

erst die Möglichkeit einer Mechanik; denn es ist klar, daß das Bewegliche *durch seine Bewegung* (durch Stoß) keine bewegende Kraft haben würde, wofern es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besäße<sup>134</sup>, und so ist die mechanische Physik in ihren Fundamenten untergraben. Denn es erhellt, daß sie eine völlig verkehrte Art zu philosophieren ist, da man voraussetzt, was man zu erklären versucht, oder vielmehr, was man mit Hilfe dieser Voraussetzung selbst umstoßen zu können vermeint.

*Anmerkungen über die voranstehende idealistische  
Konstruktion der Materie.  
(Zusatz zum fünften Kapitel.)*

1. Der relative Idealismus ist, wie schon oben (Zusatz zur Einleitung) gezeigt worden, bloß die Eine Seite der absoluten Philosophie. Er faßt den absoluten Erkenntnisakt, zwar als Erkenntnisakt, aber nur von seiner idealen Seite, mit Ausschluß der realen, auf. Im Absoluten sind beide Seiten eins und ein und derselbe absolute Erkenntnisakt. Eben deswegen können sie niemals durch Kausalverhältnis eins sein. Das *An-sich* der Seele oder des Erkennens produziert auf ideale Weise das Reale, nicht als ob nichts außer ihm wäre, sondern weil wirklich nichts außer ihr ist. Das

Reale fällt als die andre Einheit aus ihm heraus, bloß inwiefern ihm im endlichen Erkennen das Ideale als relativ-Ideales zur Form (der Erscheinung) wird, nicht aber inwiefern es an sich betrachtet wird. Der Idealismus auch, als *wahrhaft* transzendentaler, integriert zwar die ideale Einheit durch die reale, aber nur im Idealen; er erkennt das *An-sich* des absoluten Erkenntnisaktes, aber doch nur insofern es das *An-sich* des Idealen ist, er integriert nicht hinwiederum im Realen die reale Einheit durch die ideale, er erkennt das *An-sich* des absoluten Erkenntnisaktes nicht als das gleiche *An-sich* des Realen, und erkennt es daher immer noch unter einer Bestimmung (der idealen), und gelangt nicht zur wahren absoluten Identität.

Indes da jener ungeteilte Akt auf gleiche Weise und in den gleichen Formen, im Realen wie im Idealen, dort nur objektiv, hier subjektiv, absetzt, was in ihm begriffen ist, so ist auch jede mögliche Konstruktion von der realen und idealen Seite eine und dieselbe *dem Wesen* nach, und da die ideale Erscheinung des absoluten *An-sich* wenigstens das voraus hat, daß es *hier als* Ideales (nicht verwandelt in ein Anderes, ein Sein) erscheint, so führt der Idealismus auch in seiner Einseitigkeit genommen, wie in dem gegenwärtigen Werk, doch unmittelbarer zum *Wesen* der Dinge als ein von allem Licht des Ideellen verlassener und dessen beraubter Realismus. So war nach dem System

des transzendentalen Idealismus nur Ein Schritt zu tun, um auf das in ihm ideal entworfene Gerüste das System der absoluten Philosophie in ihrer Totalität aufzutragen.

2. Es ist schon oben (Zusatz zum zweiten Kapitel) erinnert worden, daß die beiden Kräfte, so wie sie Kant in seiner, übrigens bloß analytischen, Deduktion als Faktoren der Materie gebraucht hat, bloß formelle Faktoren sind, und daß, wenn beide auf irgend eine Weise als reale Faktoren gedacht werden sollen, sie nach Analogie unsrer beiden Einheiten gedacht werden müssen, so daß eine die andre begreift und einschließt, worauf auch in der Darstellung des voranstehenden Kapitels, obgleich sehr entfernt, gedeutet ist, in dem, was S. 328 von der *wechselseitigen Voraussetzung* der einen durch die andre, der *wechselseitigen Unterordnung* beider untereinander, und die Unmöglichkeit, die eine ohne die andre zu begreifen, gesagt ist.

3. Insbesondere teilt die vorangehende Konstruktion die Mangelhaftigkeit der Kantischen darin, daß ihr die (selbst innerhalb ihrer Voraussetzungen stattfindende) Notwendigkeit des *dritten* Prinzipes der Konstruktion entgeht, welches, als Schwerkraft, nachher *Franz Baader* in der Schrift: *das Pythagoreische Quadrat, oder die vier Weltgegenden der Natur*, so vortrefflich in seine Rechte eingesetzt hat. - Daß die

Attraktivkraft der Schwerkraft, und umgekehrt, gleichgesetzt wird, ist nur eine Folge jenes ersten Mangels.

4. Von nicht minderer Bedeutung ist die, daß alle Realität in die Zurückstoßungskraft, sowie aller Grund von Form in die Anziehungskraft, gelegt wird. Die erste dieser Kräfte ist so wenig wie die andre etwas Reelles. Reell ist einzig das für die Erscheinung Dritte, an sich aber Erste, die absolute Indifferenz, die Einheit des Allgemeinen und Besondern an und für sich selbst; zur Form gehört das Besondere und Allgemeine selbst; jenes, sofern es Expansion der Identität in der Differenz ist (was man unter Zurückstoßungskraft im angegebenen Sinn verstanden haben mußte), dieses, sofern es Einbildung der Differenz in die Identität ist (und welchem die Attraktivkraft in dem angegebenen Sinn gleich gedacht werden könnte). Beide also würden in diesem Sinn bloß zur Form gehören.

## Sechstes Kapitel.

### Von zufälligen Bestimmungen der Materie. Allmählicher Übergang ins Gebiet der bloßen Erfahrung

Es wird als erwiesen vorausgesetzt, daß wir genötigt sind, Anziehungs- und Zurückstoßungskraft als *Bedingungen* unsrer Anschauung zu denken, die eben deswegen *aller* Anschauung *vorangehen* müssen. Eine Folge davon ist, daß ihnen in bezug auf unsere Erkenntnis absolute Notwendigkeit zukommt *Notwendigkeit* aber fühlt der Geist nur im Gegensatz gegen *Zufälligkeit*, er fühlt sich *gezwungen*, nur insofern er sich in anderer Rücksicht *frei* fühlt. Also muß jede Vorstellung *Notwendiges* und *Zufälliges* in sich vereinigen.

Vorerst ist klar, daß attraktive und repulsive Kräfte nur überhaupt eine *begrenzte Sphäre* geben. In der Anschauung nun ist die Grenze *bestimmt*, und daß sie so und nicht anders bestimmt ist, erscheint uns als *zufällig*, weil diese Bestimmung nicht mehr zu den *Bedingungen* der Anschauung überhaupt gehört. Nichtsdestoweniger ist das *Objekt* und seine *Bestimmung* in der Anschauung nie getrennt; Reflexion allein vermag zu trennen, was die Wirklichkeit immer vereinigt. Also ist klar, daß in der ersten Anschauung schon,

damit unser Geist das *Notwendige* unterscheide, Notwendiges und Zufälliges innigst vereinigt sind. -

Zufällig also ist und nur erfahrungsmäßig erkennbar die *bestimmte Grenze, die Größe* des Objekts (seine *Quantität*). Diese aber, nachdem sie erkannt ist, auch *messen* zu können, bedarf es anderer Objekte. Aus vielfältigen Vergleichen zusammengenommen bildet sich erst die Einbildungskraft ein *Mittleres* von Größe, als Maß *aller* Größe.

Die Ursache nun, durch welche die Materie auf eine bestimmte Grenze beschränkt wird, heißen wir Zusammenhang (Kohäsion), und weil die Kraft des Zusammenhangs verschiedener Grade fähig ist, so macht dies eine spezifische Verschiedenheit der Materie aus.

Inwiefern nun die Größe eines Körpers, d.h. die Sphäre der Kohäsion seiner Teile, ferner der Grad von Kraft, mit welchem diese Teile zusammenhängen, als *zufällig* erscheint, so wäre es ein eitles Verlangen, über Kohäsion oder über spezifische Verschiedenheit der Materie etwas *a priori* auszumachen. Besser ist, man unterscheidet sogleich die verschiedenen Arten von Kohäsion. Man muß also unterscheiden die *ursprüngliche* Kohäsion und die *abgeleitete*.

Wie nun Kohäsion *ursprünglich* möglich sei, läßt sich nicht beantworten, solange man Materie als etwas unabhängig von allen unsern Vorstellungen Vorhandenes voraussetzt. Denn aus dem *Begriff* der

Materie läßt sich Kohäsionskraft nicht analytisch ableiten. Also glaubt man sich genötigt, eine *physische* Erklärung zu versuchen, d.h. in der Tat alle Kohäsion bloß als scheinbar anzunehmen. Denn wenn wir den Zusammenhang der Körper aus dem Druck, den der Äther oder irgend ein sekundäres Fluidum auf sie ausübt, erklären, so gilt auch jener Ausdruck nur von dem *Schein* unsrer Vorstellung, objektiv gebraucht wird er Täuschung. Da aber Kohäsion von der kleinsten wie von der größten Masse gilt, so müßte man, wofern sie bloß scheinbar wäre, die Materie zuletzt aus Körperchen bestehen lassen, für deren Kohäsion man weiter keinen Grund anführen könnte.

Auch steht der Grad der Kohäsion in gar keinem Verhältnis mit den Flächen der Körper, wie es doch sein müßte, wenn sie mechanisch durch Druck oder Stoß irgend eines Fluidums bewirkt würde. Man müßte denn zu einer neuen Fiktion seine Zuflucht nehmen, zu einer ursprünglichen, unveränderlichen Verschiedenheit der *Figur* der ersten Körperteilchen, wodurch eine verschiedene, der Oberfläche der Körper nicht proportionale Wirkung des Stoßes begreiflich würde. Zu diesem Behuf aber müßte man sich abermals eine Materie von ganz besonderer Art denken, die, wie Herr Hofrat *Kästner* sagt, durch alle Körper durchginge und zugleich überall anstieße.

Hier äußert sich nun ein Bestreben, etwas zu



erklären, was weder Philosophie noch Naturlehre zu erklären vermag. Denn wir können uns einmal keine Materie *überhaupt*, sondern nur eine Materie innerhalb *bestimmter* Grenzen und von *bestimmtem Grad* des *Zusammenhanges* ihrer Teile vorstellen. Diese Bestimmungen nun sind und müssen uns *zufällig* sein. Sie lassen sich also auch nicht *a priori* erweisen. Gleichwohl gehören sie so sehr zur Möglichkeit einer bestimmten Vorstellung von Materie (sie sind, wie schon oben bemerkt wurde, die *partes integrantes* der Vorstellung, die *Notwendiges* und *Zufälliges* in sich vereinigen muß), daß es ebenso unmöglich ist, eine physische Erklärung davon zu geben; denn jede physische Erklärung setzt sie schon voraus, wie das aus dem oben angeführten Versuch der mechanischen Physik hervorleuchtet, die zuletzt doch Körperchen annehmen muß, deren Kohäsion zu erklären sie nicht imstande ist. In Ansehung der ursprünglichen Kohäsion also sind wir, wie es scheint, genötigt, in der Naturlehre beim bloßen Ausdruck des Phänomens stehen zu bleiben<sup>135</sup>.

Die *abgeleitete* Kohäsion heiße ich diejenige, die nicht zur Möglichkeit einer Materie überhaupt gehört.

Diese kann man nun zur Berichtigung der gemeinen Vorstellungen einteilen in die *dynamische*, die *mechanische*, die *chemische* und *organische* Kohäsion.

Denn was die erste betrifft, so ist sie bloß *scheinbare* Kohäsion. Daß sie in der Berührung wirkt, reicht noch nicht hin, sie als Kohäsion zu betrachten. Denn da sie nur in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Räume wirkt, so kann man diese Grenze auch als einen, zwar unendlich-kleinen, jedoch *leeren* Raum vorstellen. Hier ist also *Anziehung*, d.h. eine *Wirkung in die Ferne* (actio in distans); diese Anziehung aber, als Kohäsion vorgestellt, ist bloß *scheinbar*. Kohäsion, wenn sie nicht bloß scheinbar sein soll, darf nicht als zwischen *verschiedenen* Körpern wirkend gedacht werden. Denn sie ist eben dasjenige, was den Körper zum Körper (zum Individuum) macht. Und deswegen ist nur chemische, aber noch weit mehr organische Kohäsion - Kohäsion im eigentlichen Sinne des Worts.

Denn auch die mechanische Kohäsion kann nur sehr *uneigentlich* Kohäsion heißen; besser, *Adhäsion*. Denn der Zusammenhang ist hier eine bloße Folge der *Figur* der Körperteilchen und beruht ganz allein auf der wechselseitigen Reibung. Indes gibt es wohl wenige bloß mechanische Adhäsionen, die den Schein einer Kohäsion geben. Gewöhnlich wirkt noch *chemische* Kohäsion zum Teil wenigstens mit. Man erlaube mir, das Wort chemisch hier in der weitesten Bedeutung zu gebrauchen, von *jedem* Erfolg, der mit dem Übergang eines Körpers aus einem Zustand in den

andern verbunden ist. Bei den gewöhnlichen regellosen Anhäufungen der Materie nun, die sich im Lauf der Jahrhunderte zu Klipp' und Felsen verhärten, wirkt, um nur Eines zu nennen, vorzüglich Wasser mit, das, z.B. mit Kalk verbunden, seinen Zustand ändert (daher wenigstens die Festigkeit unsers Mörtels, unserer Kütte usw.).

Die durch *chemische* Mittel bewirkte Kohäsion findet überall statt, wo aus zwei Körpern von verschiedener Masse und verschiedenen Graden der Elastizität ein dritter als *gemeinschaftliches Produkt* entsteht. Diese Kohäsion unterscheidet sich von der bloß dynamischen oder mechanischen dadurch, daß (bei einem vollkommenen chemischen Prozeß) eine wechselseitige *Durchdringung* vorgeht. Oder die Kohäsion ist wenigstens die Folge des Übergangs eines Körpers aus einem Zustand in den andern, wie aus dem flüssigen in den festen. Da das Feuer auf Körper ganz gleichförmig wirkt, so erhalten sie, wenn die Abkühlung gleichförmig ist (denn sonst geschieht das Gegenteil, wie bei den Springgläsern, den Bologneserflaschen usw.), einen *durchaus* gleichen Grad von Elastizität, woraus sich erklären läßt, daß solche Körper gebrochen bei weitem nicht mehr den Grad von Anziehung zeigen, den sie von ihrer Erstarrung nach dem Flusse her hatten<sup>136</sup>, auch daß gerade Körper, die mit der größten Kraft zusammenhängen, sehr oft die

sprödesten sind, weil ihr Zusammenhang, wenn er nur *verändert* werden soll, sofort *aufgehoben* wird.

Daraus erklärt sich auch der große Zusammenhang der Teilchen flüssiger Körper. Denn da jede Flüssigkeit, soviel wir wissen, *chemisch* gebildet wird, so erhält sie dadurch einen völlig *gleichförmigen* Grad von Elastizität, der Zusammenhang ihrer Teile ist *kontinuierlich*, und dies scheint bei jeder *ursprünglichen* Kohäsion der Fall zu sein, da hingegen, wo die Kohäsion durch mechanische Anhäufung entsteht, der Zusammenhang der Körperteilchen mehr oder weniger *unterbrochen* ist. Im letzteren Falle kann man die Figur der Körperteilchen bestimmen; bei flüssigen Körpern wenigstens ist es unmöglich, denn der Körper ist *Eine* Masse. Je mehr er sich dieser Kontinuität annähert, desto flüssiger ist er.

Von der organischen Kohäsion kann hier noch nicht die Rede sein.

Noch gehören hierher Fragen über die verschiedene *Gestalt* der Körper. Ich wünschte aber, diese Materie in ihrem ganzen Zusammenhange - da, wo von der Form organisierter Körper die Rede sein wird - vorzutragen.

Was die *spezifische Verschiedenheit der Materie* anbelangt, - davon späterhin. Jetzt nur die Bemerkung: daß, da attraktive und repulsive Kraft ursprünglich voneinander unabhängig sind, jede Veränderung

des Grads der einen aber unausbleiblich mit einem veränderten Verhältnisse der andern verbunden ist, unendlich viele Verhältnisse dieser Grundkräfte möglich sind. Die beiden äußersten Extreme von Körpern aber sind - *flüssige* und *feste*. Es fragt sich, was der (mathematische) Begriff von *flüssigen* Körpern sei. Man kann sie als solche erklären, deren Teile untereinander der vollkommensten Berührung fähig sind, oder, was dasselbe ist, wovon kein Teil vom andern durch *Figur* sich unterscheidet.

Man könnte einwenden, daß auch bei festen Körpern eine vollkommene Berührung wenigstens denkbar sei. Ich leugne dies nicht; die Rede ist aber davon, daß die Teile einer flüssigen Materie ein *natürliches*, ihnen eigenes *Bestreben* zeigen die Gestalt anzunehmen, durch welche sie in das vollkommenste Gleichgewicht und damit in die größtmögliche Berührung unter sich selbst kommen (die Kugelgestalt)<sup>137</sup>, wovon die festen Körper nichts zeigen. Es ist also *Eigenschaft* der flüssigen Körper, als solcher, daß sie der vollkommensten Berührung unter sich fähig sind, und nur dadurch sind und werden sie flüssige Körper.

Daraus erklärt sich nun, wie man darauf gekommen ist, die Flüssigkeit der Körper durch den geringsten Grad des Zusammenhangs ihrer Teilchen zu erklären. Die Leichtigkeit, den Zusammenhang zwischen den Teilchen einer flüssigen Materie aufzuheben, läßt sich

nicht leugnen; aber diese Leichtigkeit selbst ist ein Beweis, wie sehr sie unter sich zusammenhängen. Denn weil jedes einzelne Teilchen von allen Seiten gleich angezogen wird, so kann es ohne Mühe *verschoben*, nie aber aus der Berührung gesetzt werden.

Aus dieser Leichtigkeit, den Zusammenhang flüssiger Teilchen unter sich zu verändern, erklärt sich ohne Zweifel die große Anziehung, die z.B. Glas gegen Wasser beweist (daher das in den Haarröhrchen unverhältnismäßige Steigen desselben, die vertiefte Oberfläche im nicht vollen Gefäße usw.). Auch hat *Kant*, der Erste, soviel ich weiß, der die gewöhnlichen Begriffe von Flüssigkeit aus dem Wege geschafft hat [138](#), den Hauptsatz der Hydrodynamik: (»der Druck, der auf ein flüssiges Teilchen ausgeübt wird, pflanzt sich nach allen Richtungen mit gleicher Stärke fort«), aus jenem Begriff abgeleitet.

Damit fällt nun auch die falsche Vorstellungsart, als ob Flüssigkeiten ein Aggregat einzelner abgesonderter, kugelförmiger Körperchen seien (ein Nachlaß der älteren atomistischen Philosophie), von selbst. Denn das Wesen der Flüssigkeit besteht in der *Kontinuität* der Masse, die bei einem bloßen Aggregat unmöglich stattfinden kann.

Das neue System der Atomistik aber setzt ein großes Verdienst in die mechanische Erklärung, die es von den Eigenschaften expansibler Flüssigkeiten

allein geben zu können vermeint. Die Elastizität derselben, behauptet *Herr le Sage*, lasse sich nur dadurch erklären, daß die Grundmassen (*molecules*) dieser Flüssigkeiten mit großer Schnelligkeit *in verschiedenen Richtungen* sich bewegen<sup>139</sup>. Mathematisch läßt sich wirklich Elastizität als die *Beweglichkeit eines ruhenden Körpers in entgegengesetzten Richtungen* erklären, und die gewöhnliche Erklärung der Elastizität (»die Fähigkeit eines Körpers, seine durch Druck von außen veränderte Größe oder Gestalt wieder anzunehmen, sobald der Druck nachläßt«) kommt ganz auf jene zurück. Allein *Herr le Sage* wendet jenen Begriff *physisch* an und ist daher bemüht, die *Ursachen* einer solchen Bewegung in der Beschaffenheit der Grundteilchen der Flüssigkeiten aufzusuchen.

Ich erinnere nur, daß, obgleich bei Herrn *Prevost* bloß von der Elastizität der Flüssigkeiten die Rede ist, *Herr le Sage* doch wahrscheinlich alle Elastizität, auch die der *festen* Körper (die er ohne Zweifel als *abgeleitete* betrachtet), auf dieselben Ursachen zurückführt.

Schon *Daniel Bernoulli* in seiner Preisschrift über die Natur und die Eigenschaften des Magnets<sup>140</sup> hatte die Expansibilität der Luft aus einer inneren Bewegung ihrer Grundteilchen erklärt. Er läßt die Elastizität der Luft »durch eine viel feinere Flüssigkeit, als



die Luft selbst ist, unterhalten werden«. Daher glaubt er das Gesetz ableiten zu können, daß die Elastizität der Luft im umgekehrten Verhältnis des Raumes wächst, in dem sie ausgedehnt ist. Ferner diese *innere Bewegung*, glaubt er, sei die eigentliche *Ursache* der Flüssigkeit (die gewöhnliche Physik setzt das *Wesen*, den *Charakter* der Flüssigkeit in die *Beweglichkeit* einzelner Teilchen *innerhalb* einer [ruhenden] flüssigen Masse), und auf jene innere Bewegung gründet er mehrere hydrodynamische Prinzipien. Als Prinzip der inneren Bewegung endlich vermutete Bernoulli die *Wärme*. Herr *Prevost* fragt<sup>141</sup>, woher denn die Wärme diese ursprüngliche Bewegung habe? Ich fürchte, man werde ihm eine ähnliche Frage entgegenstellen.

Um nun eine innere Bewegung der Grundmassen einer elastischen Flüssigkeit überhaupt zu erklären, könnte man nach Herrn le Sage eine *Ungleichheit* der Stöße der schwermachenden Teilchen annehmen. Zwei entgegengesetzte Ströme, welche auf einen und denselben Körper in einem und demselben *unteilbaren Augenblick* stoßen, können nicht immer, streng genommen, einander gleich sein. Daraus also entspringt die unregelmäßige Bewegung oder Schwingung eines zweiten Fluidums, das Herr le Sage *Äther* nennt und welches er überhaupt erst durch das primitive Fluidum (dessen Bewegung bis jetzt nicht erklärt



ist) in Bewegung setzen läßt.

Allein diese Ungleichheit der Stöße ist doch eine zu unbestimmte Ursache, als daß sie allein zur Erklärung des Phänomens hinreichen sollte. Herr le Sage will eine Ursache, die den ersten Grundteilchen *inhäriert*, eine Ursache, die notwendig und zu jeder Frist die Bewegung produziert und reproduziert, welche alle durch die Erscheinungen der Expansibilität bestimmten Bedingungen erfüllt<sup>142</sup>.

Was anderes könnte nun diese Ursache sein, da die Materie ursprünglich völlig gleichartig ist, und da von einer bloß mechanischen Bewegung (durch Stoß) die Rede ist, als die äußere Form oder die *Figur* der Grundteilchen des Äthers?

Gesetzt, ein elementarischer Körper wäre ohne Konkavität, so könnte er, von allen Seiten gleich angestoßen, gar keine Bewegung haben. Ist er aber konkav, so wird er sich in der entgegengesetzten Richtung der Konkavität bewegen, da die schwermachenden Teilchen, welche diese treffen, stärker stoßen als ihre Antagonisten, welche die konvexe Fläche treffen. Dadurch haben also die Grundteilchen der elementarischen Flüssigkeit eine Quelle der Bewegung in *sich selbst*, die von Gesetzen der Schwere ganz unabhängig ist, obgleich sie durch das schwermachende Fluidum bewirkt wird.

Alle diese Grundteilchen zusammen haben ihr

Summum von Geschwindigkeit, dem sie sich durch sukzessive Akzeleration annähern. Da sie ferner immer in der Richtung der Konkavität bewegt werden, ihre Konkavitäten aber nach verschiedenen Seiten gekehrt sein können, so wird dadurch Bewegung in entgegengesetzter Richtung entstehen. Diese Bewegung aber geschieht nach jeder Richtung mit derselben (endlichen) Geschwindigkeit, daher die gleiche Expansibilität nach allen Seiten.

Ferner, je *kleiner* die Grundteilchen, desto schneller die Bewegung (des Lichts und Feuers z.B. in Vergleichung mit der Bewegung der Luft), und je stärker die Bewegung, desto größer auch die Abstände eines Grundteilchens vom andern, also desto geringer ihre Dichtigkeit.

So sehr man sich auch der neuen und sinnreichen Wendung, welche die uralte Voraussetzung der atomistischen Physik durch Herrn le Sage erhalten hat, freuen mag, so bleiben doch folgende Fragen unbeantwortet: vorerst, die schwermachenden Teilchen sind ein *primitives* Fluidum nach Herrn le Sage. Allein woher hat denn dieses die Eigenschaften einer elastischen Flüssigkeit erhalten?

Ferner, dieses primitive Fluidum besteht »aus elementarischen, sehr harten und undurchdringlichen Körperchen«. Flüssige Materien (wie das schwermachende Fluidum) sind also ein bloßes Aggregat fester

Körper. Festigkeit ist der primitive Zustand der Materie; Flüssigkeit nur eine besondere Art der Bewegung fester Körperchen. Allein, wie die mechanische Physik gewöhnlich verfährt, verfährt sie auch hier, indem sie einem bloß mathematischen Begriffe sogleich auch *physische* Bedeutung gibt. Denn die Beweglichkeit eines *ruhenden* Körpers in entgegengesetzten Richtungen gibt zwar einen Begriff von Elastizität überhaupt, nicht aber von Elastizität expansibler *Flüssigkeiten*. Nun läßt sich aber nicht begreifen, wie durch Bewegung in entgegengesetzten Richtungen, man mag sie so schnell annehmen als man will, ein *Aggregat* fester Körper das Phänomen einer flüssigen Materie geben soll. Denn das Aggregat kann seiner Natur nach nichts anderes sein, als was die einzelnen Teile sind (ganz anders ist es mit einem *Produkt* aus verschiedenen Körpern).

Daß wir uns die elementarischen Körper so klein wie möglich vorstellen, tut nichts zur Sache. Groß oder klein, sie sind *feste* Körper. Ein Aggregat fester Körper aber kann nie ein Fluidum geben, schon aus dem einigen Grunde, weil zwischen festen Körpern Reibung stattfindet, die bei flüssigen (wenn anders Gesetze der Hydrodynamik und Hydrostatik nicht trügen) unmöglich ist.

Jene Bewegung in entgegengesetzten Richtungen erklärt also, wie auch Herr le Sage selbst zu sagen

scheint, nur die *Expansibilität* elastischer Flüssigkeiten. Allein, damit ist ihre *Flüssigkeit* noch nicht erklärt, worauf man billig am begierigsten ist, weil es mit atomistischen Voraussetzungen äußerst schwer scheint, dieselbe überhaupt zu erklären. Dann müßte sich die Erklärung auch auf die, gewöhnlich nicht so genannten, *elastischen* Flüssigkeiten erstrecken, was Herr le Sage nicht beabsichtigt zu haben scheint.

Was allen solchen mißlungenen Versuchen zugrunde liegt, ist eine gemeinschaftliche Täuschung, die wir schon oben aufgedeckt haben. Weil man z.B. die Expansibilität eines Fluidums in Gedanken von ihm selbst trennen kann, so leiht man ihm damit eine von seiner Expansibilität unabhängige Existenz. Allein es ist nur *durch* seine Expansibilität dieses bestimmte Fluidum, oder vielmehr es ist selbst nichts anderes als diese bestimmte Expansibilität der Materie. Ist das Fluidum etwas für sich Bestehendes, und ist ihm diese Expansibilität *zufällig*, dann mag man fragen, was ihm diese Expansibilität gegeben hat, nicht aber, wenn von der Expansibilität als *allgemeiner* Eigenschaft der Flüssigkeiten die Rede ist.

Wenn wir also in Ansehung der spezifischen Verschiedenheit der Materie auf die atomistische Erklärungsart völlig Verzicht tun müssen, so bleibt uns nichts anderes übrig, als die dynamische Erklärungsart zu versuchen. Nun gibt uns aber die Dynamik

nichts weiter, als den allgemeinen Begriff von einem Verhältnis der Grundkräfte *überhaupt*, und dieser allgemeine Begriff allein ist das Notwendige, was wir allen Vorstellungen von äußeren Dingen zugrunde legen.

Weil aber im Bewußtsein immer Notwendiges und Zufälliges vereinigt sein muß, müssen wir, um jenes Verhältnis der Grundkräfte selbst als das Notwendige vorstellen zu können, dasselbe in anderer Rücksicht als zufällig vorstellen, und um es als zufällig vorstellen zu können, müssen wir als möglich voraussetzen ein *freies Spiel* der beiden Grundkräfte. Aber die Materie ist trag, also kann jenes Spiel der Grundkräfte nur durch äußere Ursachen bewirkt werden. Auch soll jenes Spiel in der Natur, also nach *Naturgesetzen* stattfinden.

Ein freies Spiel jener Kräfte erfolgt nur dadurch, daß wechselseitig attraktive und repulsive Kraft das Übergewicht erhält. Dies muß aber nach einer *Regel* geschehen. Also müssen wir Ursachen voraussetzen, die regelmäßig jenen Wechsel bewirken.

Diese Ursachen können nicht bloß *gedacht*, - nicht bloße Begriffe sein, wie etwa die von anziehenden und zurückstoßenden Kräften.

Sie müssen sogar in bezug auf diese beiden Grundkräfte *zufällig* sein, d.h. sie müssen nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit der Materie selbst

gehören; Materie könnte auch ohne sie wirklich sein.

Sie können eben deswegen schlechterdings nicht *a priori* erkannt oder abgeleitet werden. Sie sind schlechterdings nur *erfahrungsmäßig* erkennbar.

Sie müssen sich bloß durch die Sinne ankündigen. *Objektiv an sich* betrachtet, können sie also auch etwas ganz anderes sein, als was sie *subjektiv* - nach ihrer Wirkung aufs *Gefühl* - zu sein *scheinen*.

Sie sind eben deswegen ihrer Natur nach *qualitativ*, und über sie findet gar keine andere, als eine bloß physikalische Untersuchung statt.

Diese Ursachen müssen sich beziehen auf attraktive sowohl als repulsive Kraft, denn sie sollen den freien Wechsel dieser Kräfte bewirken.

Da aber anziehende und zurückstoßende Kräfte zur Möglichkeit der Materie *überhaupt* gehören, so müssen jene Ursachen als in einer *engeren* Sphäre wirksam gedacht werden. Sie werden daher als Ursachen *partieller* Anziehungen und Zurückstoßungen gedacht werden.

Man muß insofern ihre Wirkungen betrachten können als *Ausnahmen* von den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung. Sie werden also von Gesetzen der *Schwere* ganz unabhängig sein.

Jene Ursachen sind uns bloß durch ihre Qualitäten (in bezug auf Empfindung) vorstellbar. Sie werden also als Ursachen qualitativer Anziehungen und

Zurückstoßungen gedacht werden. Die Wissenschaft nun, welche die Qualität der Materie zum Gegenstand hat, heißt Chemie. Also werden jene Ursachen Prinzipien der Chemie sein, und der *allgemeinen* Dynamik, als Wissenschaft, die in sich selbst *notwendig* ist, steht, unter dem Namen der *Chemie*, die *spezielle Dynamik* gegenüber, die in ihren Prinzipien schlechthin *zufällig* ist.

*Von den Formbestimmungen und der spezifischen  
Verschiedenheit der Materie.  
(Zusatz zum sechsten Kapitel.)*

Nach der Kantischen Dynamik ist kein anderer Grund aller Varietät der Materie gegeben als das arithmetische Verhältnis beider Kräfte, durch welches bloß verschiedene Dichtigkeitsgrade bestimmt sind und aus dem keine andere Form der Besonderheit, wie Kohäsion, eingesehen werden kann. Nach Anleitung dieser Dynamik mußte in dem voranstehenden Kapitel der Widerspruch allerdings unüberwindlich sein, daß Kohäsion nicht empirisch, durch Druck oder Stoß einer Materie, und gleichwohl auch nicht *a priori* begriffen wurde, und ich schäme mich dieser hier gesetzten Schranke nicht, da Kant an so vielen Stellen seiner metaphysischen Anfangsgründe der

Naturwissenschaft gesteht, daß er die spezifische Verschiedenheit der Materie aus seiner Konstruktion der letzten zu begreifen für ganz unmöglich halte.

Selbst unter Voraussetzung der Konstruktion aus Kräften müßte außer dem arithmetischen doch noch ein anderes Verhältnis derselben zum Raum statuiert werden, welches den Grund ihrer qualitativen Verschiedenheiten enthielte. Allein nach der wahren Konstruktion kann auch die spezifische Dichtigkeit oder Schwere nicht allein aus einem relativen Erhöhen der einen oder der andern Kraft, und nicht ohne die Kohäsion als Form mit in Anschlag zu nehmen, begriffen werden. Die Schwere, nach dem, was in den Zusätzen zu den beiden vorhergehenden Kapiteln gezeigt ist, *die Indifferenz der beiden Einheiten*, ist an sich keiner quantitativen Differenz empfänglich, denn in ihr ist alles eins. Das Spezifische der Schwere kann also nur in dem *Ding*, als *Besonderem*, liegen, allein als Ding, als *Besonderes* ist es eben nur durch die Form gesetzt, und die spezifische Schwere schließt demnach ebenso die Kohäsion in sich, als ihrerseits die Kohäsion die spezifische Schwere in sich begreift, da sie von dieser Form ist.

Daß nach diesen Voraussetzungen eine wahre Konstruktion auch der spezifischen Verschiedenheiten der Materie möglich sei, darüber können wir uns auf die in den verschiedenen Darstellungen der *Zeitschrift für*



*spekulative Physik* (besonders Bd. I. Heft 2 und Bd. II. Heft 2; der *Neuen Zeitschrift* Bd. I. Heft 2 und 3, vorzüglich in der Konstruktion des Planetensystems und der Abhandlung von den vier edlen Metallen) hierüber gegebene Beweise berufen.

Wir können hier nur die Hauptzüge dieser Darstellung angeben.

Schon, der Begriff *Metamorphose* der Materie weist uns auf die Identität der Form und Substanz als die gemeinschaftliche Wurzel aller Metamorphose hin, von der wir daher auch in unserer gegenwärtigen Konstruktion auszugehen haben.

Die beiden Arten der Kohäsion entsprechen den beiden Einheiten der Form, da in der absoluten - Identität in Differenz, in der relativen - Differenz in der Identität gesetzt ist.

Je vollkommener nun die Indifferenz dieser beiden Einheiten gesetzt ist, welche den beiden ersten Dimensionen entsprechen, desto vollkommener kann auch die Schwere, welche der dritten entspricht, eintreten: denn sie ist selbst jene Indifferenz, dem Wesen nach betrachtet. Dieser Zentralpunkt aller Metamorphose ist demnach durch die spezifisch schwersten Dinge, welche in der größten Indifferenz der Form am vollkommensten den Charakter der Metallität zeigen, den edlen Metallen, dargestellt.

Die vollkommene Indifferenz aber der allgemeinen

und besonderen Kohäsion wird kraft des allgemeinen Gesetzes der Entzweiung selbst notwendig wieder auf gedoppelte Weise, entweder im Besonderen oder im Allgemeinen, ausgedrückt.

Im *Besonderen* dadurch, daß in der absoluten, wie relativen Kohäsion der Faktor der Besonderheit der herrschende ist (da jene ebenso eine Besonderung des Allgemeinen, als diese eine Allgemeinerung des Besonderen ist). Dieser Punkt ist ohne Zweifel durch die höchste Individualisierung bezeichnet.

Im *Allgemeinen* dadurch, daß in beiden Einheiten gleicherweise der Faktor des Allgemeinen herrschend ist, womit Tilgung der Individualität, sofern sie auf Besonderheit beruht, im Produkt verbunden.

Diese zwei Punkte sind durch zwei Produkte, *Platina* und *Quecksilber*, bezeichnet.

Außer den angegebenen Punkten werden absolute und relative Kohäsion nur noch auf zwei mögliche Weisen indifferent sein können, daß nämlich in dem Verhältnis, in welchem in der allgemeinen Kohäsion das Allgemeine, in der besondern das Besondere herrschend sei, oder umgekehrt, daß in gleichem Verhältnis als in der allgemeinen Kohäsion das Besondere, in der besondern das Allgemeine herrschend sei. Jene Art der Indifferenz drückt das *Gold*, diese das *Silber* aus.

Außer dieser Zentralregion wird nicht mehr der

absolute Indifferenzpunkt, sondern es werden nur relative, *entweder* der der allgemeinen, *oder* der der besondern Kohäsion gesetzt werden können. Hiermit ist zugleich das Abnehmen der spezifischen Schwere notwendig verbunden.

Die allgemeine Subjekt-Objektivierung setzt sich auch hier noch bis in ihre Extreme fort; die Materie in ihrer Subjektivität und Wesenheit als absolute Indifferenz des Allgemeinen und Besondern symbolisiert sich selbst durch sich selbst, indem sie in der Kohäsion - der einen oder beiden Einheiten nach - sich selbst zur Form wird.

Wir verfolgen zuerst den Indifferenzpunkt der absoluten Kohäsion, denjenigen also, in welchem das Allgemeine ins Besondere bis zum relativen Gleichgewicht gebildet ist. Es ist angenommen, daß dieser Punkt vorzugsweise durch das *Eisen* repräsentiert werde.

Von demselben aus bilden sich notwendig zwei Reihen. Nur bei einem gewissen Grad der Einbildung des Allgemeinen in das Besondere findet Kohäsion als solche statt. Denn nach der einen Seite - in dem Verhältnis, wie es zur gänzlichen Einbildung kommt, so daß das Allgemeine ganz in dem Besondern objektiviert ist - wird dieses als Besonderes vertilgt und aufgelöst in der Identität. Hierher fällt der Zustand der Expansion.

Nach der andern Seite aber auch, je geringer der Grad der Einbildung der Identität in die Differenz ist, desto mehr ist notwendig diese, als die Besonderheit, herrschend, wohin also die Kontraktion fällt.

Jene Seite mag auch die *positive*, diese die *negative* Seite heißen. Jene verliert sich in dem Extrem in die Materie, welche die Chemiker Stickstoff, diese in die, welche dieselben Kohlenstoff genannt haben.

Indem nun nach der ersten Seite zu, in der gänzlichen Auflösung des Allgemeinen ins Besondere, der letzte Grad der Einbildung produziert wird, kann der Indifferenzpunkt nur noch ganz im Besondern, also *für die relative Kohäsion*, produziert werden. Dieses ist im *Wasser*, als dem dem Eisen entsprechenden Identitätspunkt, der Fall. Selbiges kann nun als Indifferenz wieder nach zwei Seiten potenziert werden, aber ohne absolute und andere als bloß relative Polarität, so daß im Moment des Entstehens der Differenz auch die Identität aufgehoben, und zwar die eine und selbe Substanz unter zwei differenten, aber auch dem Raum nach verschiedenen, Formen dargestellt wird.

Dieses ist das letzte Ende aller irdischen Metamorphose. Diese beiden entsprechenden Punkte, aus deren Verhältnis zugleich das der Starrheit und Flüssigkeit überhaupt eingesehen wird, bilden in der hohem Metamorphose des Sonnensystems zwei besondere Welten in der Planeten- und Kometenwelt.

Da die ganze Produktion der Materie auf die Einbildung des Allgemeinen in das Besondere geht, so ist, von der einen Seite aus betrachtet, das Flüssige, als das, worin das Besondere das ganze Allgemeine, beide also wahrhaft eins sind, der Prototyp aller Materie. Je nachdem nun entweder diese letzte Indifferenz produziert ist, oder in der Produktion eine der beiden Einheiten das Übergewicht hat, sind auch verschiedene Verhältnisse der Körper zu den drei Dimensionen gesetzt, so daß man, da diese in den drei Formen des dynamischen Prozesses nur in der hohem Potenz reproduziert werden, sagen kann: *daß alle besondern oder spezifischen Bestimmungen der Materie ihren Grund in dem verschiedenen Verhältnis der Körper zu dem Magnetismus, der Elektrizität und dem chemischen Prozeß haben*<sup>143</sup>.

## Siebentes Kapitel.

### Philosophie der Chemie überhaupt

Wir setzen voraus den allgemeinsten Begriff von Chemie als einer Erfahrungswissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei dadurch, daß die Natur neue Verbindungen bewirkt und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt.

Der *Ort*, welchen die Chemie im System unseres Wissens behauptet, ist zum Teil schon durch die bisherigen Untersuchungen bestimmt<sup>144</sup> und soll fernerhin noch genauer bestimmt werden. So viel ist bereits ausgemacht, daß sie eine Folge der allgemeinen Dynamik ist.

Ferner, ihr Zweck ist, die *qualitative* Verschiedenheit der Materie zu erforschen, denn nur insofern ist sie im Zusammenhang unsers Wissens notwendig<sup>145</sup>. Diesen Zweck sucht sie dadurch zu erreichen, daß sie künstlich zwar, jedoch durch Mittel, die die Natur selbst anbietet, Trennungen und Verbindungen bewirkt. Diese Trennungen und Verbindungen müssen sich also auf die *Qualität* der Materie beziehen. Denn mechanische Trennungen und Verbindungen betreffen bloß die Quantität der *Materie*, sie sind bloße Verminderungen oder Anhäufungen der *Masse*, abgesehen von allen Qualitäten derselben.

Die Chemie hat demnach zum Gegenstand Attraktionen und Repulsionen, Verbindungen und Trennungen, insofern sie von qualitativen Eigenschaften der Materie abhängen.

Sie setzt also<sup>146</sup> voraus *erstens* ein Prinzip der qualitativen Anziehung. Alle Anziehung, welche von *Qualitäten* der Materie abhängig ist, führt sie auf *Verwandtschaften* gewisser Grundstoffe zurück, gleichsam als ob einige derselben zu *Einer* Familie, alle aber zu einem gemeinschaftlichen *Stamme* gehörten. Das Prinzip der chemischen Anziehungen also muß das *gemeinschaftliche* sein, wodurch Grundstoff mit Grundstoff zusammenhängt, oder das Mittelglied, welches die Verwandtschaften der Grundstoffe untereinander vermittelt.

Damit nimmt man nun auf einmal eine *Ungleichartigkeit* der Materie an, nachdem sie vorher als ursprünglich-gleichartig betrachtet wurde. Das System breitet sich weiter und weiter aus, die Materie wird mannigfaltiger.

Was aber das Mittelglied der chemischen Anziehung sei, kann nur durch Erfahrung ausgemacht werden. Nach den Untersuchungen der neuern Chemie ist es ein Grundstoff, den die Natur dem allgemeinen Medium, in welchem wir leben, und das zur Fortdauer des vegetabilischen und tierischen Lebens gleich notwendig ist, anvertraut hat.

Jeder neuen Verbindung, die durch chemische Mittel bewirkt wird, muß eine chemische *Trennung* vorgehen, oder die Grundteilchen eines chemisch behandelten Körpers müssen sich untereinander abstoßen, um mit fremden Grundstoffen sich verbinden zu können. Um nun jene Trennung mittelbar oder unmittelbar zu bewirken, muß es wieder *ein Prinzip* geben, das vermöge seiner qualitativen Eigenschaften imstande ist, Grundstoffe, die wechselseitig sich binden, dem Gleichgewicht zu entreißen und dadurch neue Verbindungen möglich zu machen.

Was dieses Prinzip sei, kann abermals nur durch Erfahrung entschieden werden. Die Chemie findet es im *Licht*, oder (um sogleich auch seinen Zusammenhang mit der Wärme anzudeuten) im *Feuer*. Die Chemie betrachtet dieses Element ganz erfahrungsmäßig und sieht es daher auch für einen besondern Grundstoff an, der als solcher in den chemischen Prozeß mit eingeht. Die Vehikel desselben sind Flüssigkeiten, besonders aber jenes elastische Fluidum, welches zugleich das Prinzip aller chemischen Anziehung enthält (die Lebensluft).

Dies ist die Darstellung der Prinzipien der Chemie, insofern sie innerhalb der bestimmten Grenzen der bloßen Erfahrung bleibt. Denn da hat sie kein anderes Geschäft als das, die Natur vor unsern Augen handeln zu lassen, und das, was sie dabei beobachtet, so wie



es in den Sinnen auffällt, zu erzählen, die zerstreuten Beobachtungen aber, so viel möglich, auf einzelne Hauptsätze zurückzuführen, die jedoch nie über die Grenzen der bloßen sinnlichen Erkenntnis hinausgehen dürfen. Sie macht sich also gar nicht anheischig, die Möglichkeit dieser Phänomene zu erklären, sondern sucht nur, diese Phänomene *unter sich* in Zusammenhang zu bringen. Da sie ferner alles so nimmt, wie es den Sinnen auffällt, hat sie auch das Recht, zum Behuf der Erklärungen, die sie gibt, sich einzig und allein auf die *Qualitäten* dieser Grundstoffe zu berufen, für die sie weiter keinen Grund angibt, sondern bloß sich bemüht, diese Grundstoffe auf so wenige wie möglich zurückzubringen.

*Qualität* aber ist nur was uns in der Empfindung gegeben ist. Nun ist außer Zweifel, daß, was in der Empfindung gegeben ist, als solches, keiner weitem Erklärung fähig ist, wie z.B. die Farben der Körper, Geschmacksempfindungen usw. Wer aber eine Wissenschaft z.B. der Farben (Optik genannt) unternimmt, muß sich jener Frage unterziehen, unerachtet er durch Erklärung des *Ursprungs* der Farben auch die *Empfindung*, welche die Farben in uns erregen, erklärt zu haben, niemals sich überreden wird.

Ebenso ist es mit der Chemie. Sie mag alle Phänomene ihrer Kunst auf Qualitäten der Grundstoffe, auf Verwandtschaften derselben usw. zurückführen,

solange sie nur keinen wissenschaftlichen Ton annimmt. Sobald sie aber dies tut, muß sie auch zugeben, daß man sie erinnere, fernerhin nicht auf etwas sich zu berufen, was nur in bezug auf *Empfindung* gilt und was durch *Begriffe* gar nicht (allgemein) verständlich gemacht werden kann. So ist das Licht für uns ursprünglich nichts anders als die Ursache der beiden Empfindungen, die wir mit den Worten: Helle und Wärme ausdrücken. Allein, was erlaubt uns denn, diese Begriffe von Helle und Wärme usw., die doch nur aus unsrer Empfindung geschöpft sind, auf das Licht selbst überzutragen, und zu glauben, daß das Licht etwa an sich warm, oder an sich hell sei? So ist es mit dem Begriff von *Verwandtschaft*; ein schickliches Bild allerdings, um das bloße Phänomen zu bezeichnen, das aber, sobald es für *Ursache* des Phänomens genommen wird, nichts mehr und nichts weniger ist, als eine *qualitas occulta*, die aus jeder gesunden Philosophie verbannt werden muß.

Darein kann also die mechanische Physik wirklich ein Verdienst setzen, daß sie bis jetzt allein unternommen hat, eine bloße Experimentallehre zur Erfahrungswissenschaft zu erheben und die Bildersprache der Chemie und Physik in allgemeinverständliche, wissenschaftliche Ausdrücke zu übersetzen. Sie hat diesen Versuch nicht erst seit gestern und ehegestern gewagt; sie ist sich aber, wie in allem, so auch hier

von *Büffon* an bis auf *Morveau* in der Hauptsache bis jetzt beinahe ganz gleich geblieben.

Das, was ihren Erklärungen der chemischen Verwandtschaften *zugrunde* liegt, kann ich nicht besser, als mit *Büffons* Worten, sagen.

»Die Gesetze der Verwandtschaften,« dies sind seine Worte<sup>147</sup>, »nach welchen die Bestandteile verschiedener Substanzen sich voneinander trennen, um sich wieder unter sich zu verbinden und homogene Materien zu bilden, kommen völlig mit dem allgemeinen Gesetze, vermöge dessen alle himmlischen Körper aufeinander wirken, überein. Sie äußern sich auf gleiche Weise und nach denselben Verhältnissen der Massen und der Entfernungen. Ein Kügelchen Wasser, Sand oder Metall wirkt auf ein anderes Kügelchen, wie die Erdkugel auf den Mond. Wenn man bis jetzt diese Gesetze der Verwandtschaft von den Gesetzen der Schwere verschieden gehalten hat, so liegt solches bloß daran, daß man diesen Gegenstand nach seinem ganzen Umfange nicht recht gefaßt und begriffen hat. Die Figur, welche bei den himmlischen Körpern nichts oder fast gar nichts zu dem Gesetze ihrer Wirkung aufeinander tut, weil ihre Entfernung sehr groß ist, tut im Gegenteil fast alles, wenn der Abstand sehr klein oder gar nicht zu rechnen ist. Wenn der Mond und die Erde statt einer sphärischen Figur, beide die Figur eines kurzen Zylinders hätten, dessen

Durchmesser mit dem Durchmesser ihrer Kugel gleich wäre, so würde das Gesetz ihrer Wirkung aufeinander nicht merklich durch diesen Unterschied der Figur verändert sein, weil der Abstand aller Teile des Mondes und der Erde auch nur sehr wenig verändert wäre. Wenn aber eben diese Kugeln sehr lange Zylinder würden und sich einander sehr nahe kämen, so würde das Gesetz von der gegenseitigen Wirkung dieser beiden Körper sehr verschieden erscheinen, weil der Abstand ihrer Teile unter sich und in Beziehung auf die Teile des andern Körpers wundersam verändert wäre. Also wenn die Figur, wie ein Element, zur Entfernung kommt, so scheint sich das Gesetz zu verändern, obgleich es immer eben dasselbe bleibt.«

»Nach diesem Prinzip kann der menschliche Geist noch einen Schritt tun und weiter ins Innere der Natur eindringen. Wir wissen, welche Figur die Bestandteile der Körper haben. Das Wasser, die Luft, die Erde, die Metalle, alle homogene Teile bestehen gewiß aus elementarischen Teilchen, welche unter sich gleich sind, aber deren Gestalt man nicht kennt. Unsere Nachkommen können, mit Hilfe der Rechnung, sich dieses neue Feld von Kenntnissen eröffnen und beinahe wissen, welche Gestalt die Elemente der Körper haben. Sie müssen bei dem Prinzip, welches wir eben festgesetzt haben, anfangen, und folgendes zum Grunde legen:  
*Jede Materie zieht sich an, nach dem umgekehrten*

*Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, und dieses allgemeine Gesetz scheint bei den besondern Anziehungen bloß durch die Wirkung der Figur von den Bestandteilen jeder Substanz verändert zu werden, indem diese Figur als ein Element zu der Entfernung kommt.* Wenn sie also durch wiederholte Erfahrungen die Kenntnisse von dem Anziehungsgesetze einer besondern Substanz werden kennen gelernt haben, so werden sie durch Berechnung die Figur ihrer Bestandteile finden können. Um dieses besser einzusehen, wollen wir z.B. setzen, daß man aus Erfahrung wisse, wenn man Quecksilber auf eine ganz glatte Fläche gießt, daß sich dieses flüssige Metall stets nach dem umgekehrten Verhältnisse des Würfels der Entfernung anziehe. Man wird also nach den Regeln des falschen Satzes (Reg. falsi) suchen müssen, welche Figur das sei, die dieser Ausdruck gibt, und diese wird alsdann die Figur der Bestandteile des Quecksilbers sein. Wenn man durch diese Erfahrungen fände, daß sich dieses Metall im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung anzöge, so würde es bewiesen sein, daß dessen Bestandteile sphärisch wären, weil die Sphäre die einzige Figur ist, die dieses Gesetz gibt, und man mag Kugeln, in welcher Entfernung man will, legen, so bleibt das Anziehungsgesetz derselben immer eben dasselbe«.

»Newton hat richtig vermutet, daß die chemischen

Verwandtschaften, welche nichts anders als die besondern Anziehungen, von welchen wir eben geredet haben, sind, nach sehr ähnlichen Gesetzen, mit denen von der Schwerkraft, entstünden. Allein er scheint nicht bemerkt zu haben, daß alle diese besondern Gesetze bloße Modifikationen des allgemeinen Gesetzes sind und nur deshalb verschieden scheinen, weil die Figur der Atomen, die sich anziehen, in einer sehr kleinen Entfernung ebensoviel und mehr als die Masse zur Vollführung des Gesetzes tut, da diese Figur alsdann sehr in das Element der Entfernung wirkt«<sup>148</sup>

Die Aussicht, welche diese Hypothese auf ein wissenschaftliches System der Chemie eröffnet, besonders aber die Hoffnung, daß es ihr gar wohl gelingen könnte, was keinem andern System so leicht gelingen dürfte, die chemischen Anziehungen auch dem Kalkül zu unterwerfen, ist so reizend, daß man sich gern, eine Zeitlang wenigstens, dem Glauben an die Ausführbarkeit der Sache überläßt und sich freut, wenn das System selbst, allmählich wenigstens, *hypothetische* Gewißheit erhält. Denn, wenn Naturlehre nur in dem Maße *Naturwissenschaft* wird, als Mathematik in ihr angewandt werden kann<sup>149</sup>, so wird man ein System der Chemie, das zwar auf falschen Voraussetzungen beruht, mit solchen Voraussetzungen aber doch imstande ist, diese Experimentallehre mathematisch

darzustellen, zum Behuf des wissenschaftlichen Vertrags immer einem andern vorziehen, das zwar das Verdienst hat, auf wahren Prinzipien zu beruhen, aber, dieser Prinzipien unerachtet, doch auf wissenschaftliche Präzision (auf mathematische Konstruktion der Phänomene, die es aufzählt) Verzicht tun muß.

Hier hätte man also ein Beispiel einer erlaubten und sehr nützlichen wissenschaftlichen *Fiktion*, vermöge welcher eine sonst bloß experimentierende Kunst zur Wissenschaft werden, und (zwar nur hypothetische, innerhalb ihrer Grenzen aber nichtsdestoweniger) vollkommene Evidenz erlangen könnte.

Die (bis jetzt freilich sehr Ungewisse) Hoffnung der Ausführbarkeit jener Idee hat doch durch Herrn *le Sage's* Bemühungen aufs neue einige Wahrscheinlichkeit bekommen.

Herr *le Sage* glaubt nicht, wie Büffon, daß die allgemeine Gravitation die Erscheinungen der Verwandtschaften vollkommen erklären könne, unerachtet Herr *Prevost* einräumt, manches, was man unter Verwandtschaften gerechnet habe, könne Folge der allgemeinen Anziehung sein, weil wir die *Gestalt* und *Lage* der aufeinander wirkenden Körperteilchen nicht kennen<sup>150</sup>. Er unterscheidet daher die eigentlich sogenannten Verwandtschaften, die *nicht* von den *Gesetzen*, noch von der allgemeinen *Ursache der Schwere* abhängig sind, von den uneigentlich

sogenannten Verwandtschaften, die nur besondere Fälle des großen allgemeinen Phänomens der Anziehung oder wenigstens denselben Gesetzen, wie dieses, unterworfen sind. (Diese Unterscheidung ist, wie schon oben bemerkt wurde, im Zusammenhang unseres Wissens notwendig).

Wie nun, nach Gesetzen der allgemeinen Gravitation, *scheinbare* Verwandtschaften möglich seien, hat *Herr le Sage* schon in seinem Versuch einer mechanischen Chemie zu zeigen versucht. Er führt alles auf verschiedene Dichtigkeit und Figur der Grundmassen zurück, z.B. man nehme Flüssigkeiten an, deren Grundmassen ähnlich und gleich, aber von verschiedener Dichtigkeit sind, so werden die homogenen sich zu vereinigen streben. Was heißt hier homogen? Sollte es sich auf *gleiche* Grade der Dichtigkeit beziehen, so sollte man denken, daß gerade *heterogene* Grundmassen leichter sich vereinigen. Innere Qualitäten kann *Herr le Sage* nicht meinen, da die mechanische Physik kein Recht hat, solche anzunehmen.<sup>151</sup> Unter Homogenität müßte also Ähnlichkeit und Gleichheit der Figur verstanden sein, wo man wiederum eher das Entgegengesetzte vorauszusetzen Grund hätte.

Ferner, da die Anziehung nach dem Verhältnis der Masse geschieht, kann eine kleine Masse die andre ebenso kleine stärker als der Erdball selbst anziehen, vorausgesetzt, daß sie weit dichter ist.



Ferner, die Teilchen einer Flüssigkeit können weit kleiner sein, als die Zwischenräume der andern, diese werden sich durchdringen. Endlich, da die Figur der Grundmassen verschieden ist, so müssen sie sich bei sonst gleichen Umständen mit der größtmöglichen Fläche untereinander zu vereinigen streben usw.<sup>152</sup>

Wichtiger für unsern Zweck ist Herrn *le Sage's* Untersuchung über die Ursache der eigentlich sogenannten (qualitativen) Verwandtschaften. Die allgemeine durchgreifende Ursache derselben ist ihm *das sekundäre Fluidum, der Äther*, von dem schon oben die Rede war. Die Eigenschaften des Äthers sind folgende. Er ist in beständiger Agitation. Seine Ströme werden oft unterbrochen, aber es entstehen wieder neue. Seine Elemente sind der Masse, und, da alle diese Körper *elementarisch* sind, auch dem Volumen nach merklich voneinander verschieden. Es gibt also gröberen und feineren Äther. In den Äther sollen nun gleichsam eingetaucht sein mehrere Körperchen, bei welchen man von ihren Verhältnissen zum schwermachenden Fluidum abstrahiert. Dagegen können sie sich gegen den Äther gleich oder ungleich verhalten. Dieses ungleiche Verhältnis kommt von der verschiedenen Größe ihrer Poren her, die dem Äther entweder gar keinen, oder geringen, oder völlig freien Durchgang verstatten.

Im allgemeinen reichen nun schon die

(hypothetischen) Eigenschaften des Äthers allein hin, die Erscheinungen der Verwandtschaft zu erklären<sup>153</sup>. Herr *le Sage* gibt seinen Strömen eine sehr geringe Ausdehnung; deshalb, sagt er, finden Verwandtschaften, die von seinen Wirkungen abhängen, nur bei der Berührung, oder sehr nahe dabei, statt. Auch kann seine Wirkung nicht der *Masse* der Körperteilchen proportional sein, sondern der *Fläche*. Deshalb ist auch die Adhärenz, die er in der *Berührung* (bei vergrößerter Fläche) hervorbringt, viel stärker, als die, welche er bei der kleinsten Entfernung bewirkt, und zwar in einem viel größern Verhältnisse, als aus dem allgemeinen Gesetze folgen sollte<sup>154</sup>. Indes kann Herr *le Sage* mit allen diesen Voraussetzungen die chemischen Verwandtschaften doch nur sehr einseitig erklären: denn aus dem verschiedenen Verhältnis der Pore der Körperchen, gegen den gröberen oder feineren Äther, leitet er den einzigen Satz ab, daß *ungleichartige* Partikeln mit *geringerer* Kraft sich zu vereinigen streben, als *gleichartige*<sup>155</sup>. Freilich erklärt er die Verwandtschaft der *ungleichartigen* Körperteilchen (die Hauptsache in der Chemie) dadurch, daß er ihre Figuren *kongruieren* läßt (bekanntlich setzt er einige als konkav, andere als konvex voraus). Diese Anziehung aber erklärt er aus Gesetzen der Gravitation; auch findet sie nur in der Berührung, nicht auch in der Entfernung statt.

Herr Prevost selbst gesteht aber, daß es Fälle gebe, in welchen man zwischen ungleichartigen *Grundmassen* größere Verwandtschaft, als zwischen gleichartigen voraussetzen müsse<sup>156</sup>. Herr le Sage war also genötigt, wenigstens für die Verwandtschaften der expansibeln Flüssigkeiten eine Anziehung ungleichartiger Grundmassen anzunehmen und für diese auch eine besondere Ursache aufzusuchen. Hier kommt nun wieder alles auf die Figur der Grundmassen zurück, und diese Verschiedenheiten der Figur vervielfältigen sich, so wie man sie nötig hat, allmählich willkürlicher und immer willkürlicher. Einige Körperchen sind konkavkonkav, andere konvexkonvex, andere konkavkonvex, wieder andere sind Zylinder, deren eines Ende bis zu einer *gewissen* Tiefe ausgehöhlt ist, andere gar Arten von Käfigen, »deren Drähte selbst, in Gedanken durch den Durchmesser der schwermachenden Körperchen vermehrt, in Rücksicht auf die gegenseitigen Distanzen der parallelen Drähte desselben Käfigs so klein sind, daß der Erdball nicht einmal den zehntausendsten Teil der Körperchen, die sich, um ihn durchzustreichen, darbieten, auffangen kann<sup>157</sup>« usw. Alle diese Körperchen nun oszillieren, stoßen sich oder werden gestoßen, passen aufeinander oder passen nicht, ziehen sich an oder stoßen sich zurück - alles das, so wunderbar es klingt, nach bloßen Schlüssen, die man aus einfachen Erfahrungen zieht und die nicht

einmal selbst völlig evident sind.

Diese Erfahrung nun, daß es bis jetzt nicht gelang, die mechanische Chemie zur Evidenz zu erheben, muß notwendig die oben geäußerte Hoffnung um sehr vieles herabstimmen. Allein nun ist es Zeit, ohne alle Rücksicht auf das, was eine solche Wissenschaft Wünschenswertes haben mag, auf ihr Fundament zurückzugehen. Das ganze System also steht und fällt mit den atomistischen Voraussetzungen, die vielleicht in einzelnen Teilen der Naturlehre nicht ohne Vorteil hypothetisch angewandt, von der *Philosophie* der Natur aber, die auf sichern Grundsätzen beruhen soll, nimmermehr zugelassen werden können. Da es uns nun um eine solche Philosophie zu tun ist, so liegt uns auch ob, die Ansprüche, welche dieser Teil der Naturlehre auf wissenschaftliche Behandlung macht, in Prüfung zu nehmen, und zu sehen, wie groß denn für das System unserer Kenntnisse der Nutzen oder der Nachteil sein könnte, der aus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer solchen Behandlung entspringen würde, ein Geschäft, wovon wir uns auf jeden Fall wenigstens negativen Nutzen versprechen dürfen.

Alles, was zur Qualität der Körper gehört, ist bloß in unserer *Empfindung* vorhanden, und was empfunden wird, läßt sich niemals objektiv (durch Begriffe), sondern nur durch Berufung auf das allgemeine

Gefühl verständlich machen. Allein damit ist nicht aufgehoben, daß das, was in einer Rücksicht Gegenstand der Empfindung ist, in anderer Rücksicht auch Objekt für den *Verstand* werden könne. Will man nun das, was bloß in bezug auf die Empfindung gilt, auch dem Verstand als Begriff aufdringen, so beschränkt man den letztern in Ansehung der empirischen Nachforschung allzu sehr; denn über das, was *empfunden* wird, als solches, ist keine weitere Untersuchung möglich. Oder man sieht ein, daß das *Empfundene*, als solches, nie in allgemein verständliche *Begriffe* verwandelt werden kann und leugnet demzufolge überhaupt die Möglichkeit, für qualitative Eigenschaften Ausdrücke zu finden, die auch für den Verstand gültig sind.

Hier ist also ein Widerstreit, dessen Grund nicht in der Sache selbst, sondern nur in dem Gesichtspunkt liegt, von dem aus man sie ansieht; denn es kommt darauf an, ob man den Gegenstand bloß in bezug auf die Empfindung betrachtet oder vor das Forum des Verstandes bringt, und wenn dieser (ganz natürlicherweise) außerstande ist die *Empfindung* auf Begriffe zu bringen, so weigert sich umgekehrt auch der Verstand, Ausdrücke, die bloß von Empfindungen gelten (wie Qualität), auch auf Begriffe anzuwenden.

Es scheint also nötig, den Ursprung unserer Begriffe von *Qualität* überhaupt genauer zu untersuchen.

Wenn ich auch hier wieder zu philosophischen Prinzipien zurückkehre, so wird dies nur solchen Lesern unnütz scheinen, denen es zur Gewohnheit geworden ist, unter empirischen Begriffen blind herumzutappen, nicht aber solchen, die im menschlichen Wissen überall Zusammenhang und Notwendigkeit zu suchen gewohnt sind.

Was in unsern Vorstellungen von äußern Dingen *notwendig* ist, ist bloß ihre Materialität überhaupt. Diese beruht nun auf dem Konflikt anziehender und zurückstoßender Kräfte, und darum gehört zur Möglichkeit eines Gegenstandes *überhaupt* nichts weiter als ein Zusammentreffen dynamischer Kräfte, die sich wechselseitig beschränken und so durch ihre Wechselwirkung ein *Endliches*, überhaupt - ein vor jetzt völlig unbestimmtes Objekt möglich machen. Allein damit haben wir auch nichts weiter als den bloßen Begriff von einem materiellen Objekt überhaupt, und selbst die Kräfte, deren Produkt es ist, sind jetzt noch etwas bloß Gedachtes.

Der Verstand entwirft sich also selbsttätig ein allgemeines Schema - gleichsam den Umriß eines Gegenstandes überhaupt, und dieses Schema in seiner Allgemeinheit ist es, was in allen unsern Vorstellungen als notwendig gedacht wird, und im Gegensatz gegen welches erst das, was nicht zur *Möglichkeit* des Gegenstandes *überhaupt* gehört, als *zufällig*

erscheint. Weil dieses Schema *allgemein* - weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenstandes überhaupt - sein soll, so denkt es der Verstand gleichsam als ein Mittel<sup>158</sup>, dem alle einzelne Gegenstände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entspricht, daher es der Verstand allen Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, als ein *Gemeinbild*, zugrunde legt, in bezug auf welches sie erst als *individuelle, bestimmte* Gegenstände erscheinen.

Dieser Umriß von einem Gegenstande überhaupt gibt nun nichts weiter als den Begriff von einer *Quantität* überhaupt, d.h. von einem Etwas innerhalb unbestimmter Grenzen. Erst durch die Abweichung von der *Allgemeinheit* dieses Umrisses entsteht allmählich *Individualität* und *Bestimmtheit*, und man kann sagen: daß ein bestimmter Gegenstand schlechterdings nur insofern vorstellbar ist, als wir (ohne es zu wissen, durch eine wunderbar schnelle Operation der Einbildungskraft) seine Abweichung vom Gemeinbild eines Objekts überhaupt, oder wenigstens vom Gemeinbild der Gattung, zu welcher er gehört, zu schätzen imstande sind.

Diese Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens liegt so tief in der Natur unseres Geistes, daß wir sie unwillkürlich und nach einer beinahe allgemeinen Übereinkunft auf die *Natur* selbst (jenes ideale Wesen, in welchem wir Vorstellen und

Hervorbringen, Begriff und Tat als identisch denken) übertragen. Da wir die Natur als zweckmäßige Schöpferin denken, so stellen wir uns auch vor, als ob sie die ganze Mannigfaltigkeit von Gattungen, Arten und Individuen in der Welt durch allmähliche Abweichung von einem gemeinschaftlichen Urbild (das sie gemäß einem Begriffe entwarf) hervorgebracht habe. Und *Plato* hat schon bemerkt, daß alles menschliche Kunstvermögen auf der Fähigkeit beruht ein allgemeines Bild des Gegenstandes zu entwerfen, welchem gemäß selbst der bloße Handwerker (der auf den Namen des Künstlers Verzicht tun muß) den einzelnen Gegenstand mit den mannigfaltigsten Abweichungen von der *Allgemeinheit* - und nur mit Beibehaltung des *Notwendigen* - in seinem Entwurf hervorbringen imstande ist. -

Ich nehme den Faden wieder auf. Jenes unbestimmte Etwas, das Notwendige in allen unsern Vorstellungen von einzelnen Dingen, ist ein bloßes Objekt der reinen Einbildungskraft - eine Sphäre, eine Quantität, überhaupt etwas, was bloß denkbar oder konstruierbar ist.

Unser Bewußtsein ist so lange bloß *formal*. Aber das Objekt soll *real* und unser Bewußtsein soll *material* - gleichsam *erfüllt* - werden. Dies ist nun nicht anders möglich, als dadurch, daß die Vorstellung die *Allgemeinheit* verlasse, in der sie sich bisher gehalten



hatte. Erst, indem der Geist von jenem Mittel [Medium] abweicht, in welchem nur die formale Vorstellung von einem Etwas überhaupt möglich war, bekommt das Objekt, und mit ihm das Bewußtsein, *Realität*. Realität aber wird nur *geföhlt*, ist nur in der *Empfindung* vorhanden. Was aber *empfunden* wird, heißt Qualität. Also bekommt das Objekt erst, indem es von der Allgemeinheit des *Begriffs* abweicht, *Qualität*; es hört auf bloße *Quantität* zu sein.

Jetzt erst bezieht das Gemüt das Reale in der Empfindung (als das Zufällige) auf ein Objekt überhaupt (als das Notwendige), und umgekehrt. Durch das Zufällige aber fühlt sich das Gemüt schlechthin bestimmt, und sein Bewußtsein ist nicht mehr ein *allgemeines* (formales), sondern ein *bestimmtes* (materiales) Bewußtsein. Aber auch diese *Bestimmung* wieder muß ihm zufällig erscheinen, d.h. das Reale in der Empfindung muß ins Unendliche wachsen oder abnehmen - können, d.h. es muß einen *bestimmten Grad* haben, der aber unendlich größer sowohl, als unendlich kleiner gedacht werden kann, oder, anders ausgedrückt, zwischen welchem und der Negation alles Grads (= 0) eine unendliche Frage von Zwischengraden gedacht werden kann.

So ist es auch. Wir fühlen bloß das *Mehr* oder *Weniger* der Elastizität, der Wärme, der Helle usw., nicht Elastizität, Wärme usw. selbst. Jetzt erst ist die

Vorstellung vollendet. Das schöpferische Vermögen der Einbildungskraft entwarf aus der ursprünglichen und reflektierten Tätigkeit eine gemeinschaftliche Sphäre. Diese Sphäre ist jetzt das Notwendige, das unser Verstand jeder Vorstellung von einem Gegenstand zugrunde legt. Was aber das ursprünglich Reale am Gegenstand ist, was dem Leiden in mir entspricht, ist in bezug auf jene Sphäre ein *Zufälliges* (Akzidens). Vergebens also versucht man es *a priori* abzuleiten oder auf Begriffe zurückzubringen. Denn das Reale selbst ist nur insofern ich affiziert bin. Es gibt mir aber schlechterdings keinen Begriff von einem *Objekt*, sondern nur das Bewußtsein des leidenden Zustandes, in dem ich mich befinde. Nur ein selbsttätiges Vermögen in mir bezieht das Empfundene auf ein Objekt *überhaupt*; dadurch erst erhält das Objekt *Bestimmtheit*, und die Empfindung *Dauer*. Daraus ist klar, daß Quantität und Qualität notwendig verbunden sind. Jene erhält durch diese erst Bestimmtheit, diese durch jene erst Grenze und Grad. Aber das Empfundene selbst in *Begriffe* verwandeln, heißt ihm seine Realität rauben. Denn nur im Moment seiner Wirkung auf mich hat es Realität. Erheb' ich es zum Begriff, so wird es Gedankenwerk; sobald ich ihm selbst *Notwendigkeit* gebe, nehme ich ihm auch alles, was es zu einem Gegenstand der Empfindung machte.

Diese allgemeinen Grundsätze von Qualität

überhaupt lassen sich nun auf die Qualität der Körper überhaupt sehr leicht übertragen.

Das Notwendige, was der Verstand allen seinen Vorstellungen von einzelnen Dingen zugrunde legt, ist ein in Zeit und Raum überhaupt vorhandenes Manifold. Dynamisch ausgedrückt heißt das so viel: Was der Verstand unsern (dynamischen) Vorstellungen von Materie als das Notwendige zugrunde legt, worauf erst das Zufällige derselben bezogen wird, ist ein unbestimmtes Produkt anziehender und zurückstoßender Kräfte überhaupt, das die Einbildungskraft ganz allgemein verzeichnet, das für jetzt ein bloßes Objekt des Verstandes, eine Quantität überhaupt ohne alle qualitative Eigenschaft ist. Wir können uns dieses Produkt der Einbildungskraft als ein Mittleres von allen möglichen Verhältnissen denken, welche zwischen anziehenden und zurückstoßenden Kräften möglich sind. Kraft ist wohl da, aber bloß in unserem Begriffe; *Kraft überhaupt*, nicht *bestimmte* Kraft. Kraft ist allein das was uns *affiziert*. Was uns affiziert, heißen wir real, und was real ist, ist nur in der Empfindung: Kraft ist also dasjenige, was allein unserem Begriffe von Qualität entspricht. Jede Qualität aber, insofern sie uns affizieren soll, muß einen *Grad* haben, und zwar einen *bestimmten* Grad, einen Grad, der höher oder geringer sein *könnte*, *jetzt* aber (*in diesem Moment*) gerade dieser *bestimmte* Grad ist.

*Kraft* überhaupt also kann nur insofern uns affizieren, als sie einen bestimmten Grad hat. So lange wir aber jene dynamischen Kräfte ganz allgemein - in einem völlig unbestimmten Verhältnis - denken, hat keine derselben einen bestimmten Grad. Man kann sich dieses Verhältnis als ein absolutes *Gleichgewicht* jener Kräfte vorstellen, in welchem die eine immer die andere aufhebt, keine die andere bis zu einem bestimmten Grad anwachsen läßt. Soll also *Materie* überhaupt *qualitative* Eigenschaften erhalten, so müssen ihre Kräfte einen bestimmten Grad haben, d.h. sie müssen von der Allgemeinheit des Verhältnisses, in welchem sie der bloße Verstand denkt - oder deutlicher - sie müssen von dem Gleichgewicht abweichen, in welchem sie ursprünglich und mit Notwendigkeit gedacht werden.

Jetzt erst ist die *Materie* etwas Bestimmtes für uns. Der Verstand gibt die Sphäre überhaupt, die Empfindung gibt die Grenze; jener gibt das Notwendige, diese das Zufällige; jener das Allgemeine, diese das Bestimmte; jener das bloß Formale, diese das Materiale der Vorstellung.

Also - dies ist das Resultat der bisherigen Untersuchungen - *alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte*, und, da die Chemie eigentlich nur mit den Qualitäten der *Materie* sich beschäftigt, so ist dadurch zugleich der

oben aufgestellte Begriff der Chemie (als einer Wissenschaft, welche lehrt, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei), erläutert und bestätigt.

Oben zeigte es sich, daß die Chemie nur insofern sie eine *solche* Wissenschaft ist im Zusammenhang unseres Wissens Notwendigkeit hat. Hier haben wir denselben Begriff auf einem ganz andern Wege gefunden, dadurch nämlich, daß wir untersuchten, inwiefern der Materie überhaupt *Qualität* zukomme.

Ehe wir nun zur *wissenschaftlichen* Anwendung dieser Prinzipien schreiten, dachte ich es vorteilhaft ihre Realität an solchen Gegenständen zu prüfen, die bis jetzt noch zu den problematischen in dieser Wissenschaft gehören.

*Ist Chemie als Wissenschaft möglich?  
(Zusatz zum siebenten Kapitel.)*

Daß eine wissenschaftliche Einsicht in den Grund der spezifischen Differenzen der Materie möglich sei, ist in dem vorhergehenden Zusatz bewiesen worden: daß eine gleiche Einsicht in die durch jene Verschiedenheiten der Materie bedingten Erscheinungen, die wir chemisch nennen, möglich ist, ließe sich schon aus dem Ersten zur Genüge einsehen.

Allein daraus würde noch nicht folgen, daß

Chemie, *als* solche, eine Wissenschaft sein könne, denn alle jene Untersuchungen gehören in ein viel höheres und allgemeineres Gebiet, das der allgemeinen Physik, welche keine Naturerscheinung isoliert, sondern alle im Zusammenhange und der absoluten Identität darzustellen hat. Wenn also Chemie, *als solche*, ein *besonderer* Zweig der Kenntnis sein sollte, so wäre dies nur insofern möglich, als sie sich bloß auf das Experimentieren beschränkte, nicht aber insofern sie die Prätension hätte Theorie zu sein.

Nur ein Zeitalter, welches fähig war, die Chemie selbst an die Stelle der Physik zu setzen, konnte sie in dieser ihrer wissenschaftlichen Nackt- und Bloßheit für eine selbständige Skienz und ihren durch bedeutungslose Begriffe entstellten Bericht von beobachteten Tatsachen für die Theorie selbst halten. Es bedarf nur der einfachen Reflexion, daß das was Ursache oder Grund des chemischen Prozesses ist, nicht selbst wieder Gegenstand chemischer Untersuchung sein könne, um das Widersprechende einer durch die Chemie selbstgefundenen Theorie der chemischen Erscheinungen und die Eitelkeit ihres Erhebens über die Physik einzusehen.

Was aber die Gründe betrifft, die gegen eine wirkliche Physik der Chemie vorgebracht werden könnten, so würden die hauptsächlichsten ohne Zweifel von der allgemeinen und tief eingewurzelten Vorstellung des

Spezifischen in der Natur hergenommen sein, welche die unendliche Differenzierung bis in das Wesen der Materie selbst fortsetzt, absolute qualitative Verschiedenheiten behauptet und unter dem Namen einer falschen, bloß äußern Verwandtschaft die wahre innere Verwandtschaft und Identität der Materie gänzlich aufhebt. Es gehört zu dieser Vorstellungsart, zur Erklärung der Qualitäten Wesen einer eigenen Art zu denken, und da man weder die Anzahl dieser Wesen sicher bestimmen noch durch Erfahrung alle Launen derselben kennen lernen kann, so ist hiermit eine erschöpfende Physik und wahre Wissenschaft ihrer Erscheinungen so unmöglich, als etwa eine Physik der Luftgeister oder anderer unfaßbarer Wesen.

Die absolute Identität und wahrhaft innere Gleichheit aller Materie bei jeder möglichen Verschiedenheit der Form ist der einzige wahre Kern und Mittelpunkt aller Erscheinungen der Materie, von dem sie als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel ausgehen und in den sie zurückstreben. Die chemischen Bewegungen der Körper sind der Durchbruch des Wesens, das Zurückstreben aus dem äußeren und besonderen Leben in das innere und allgemeine, in die Identität.

Andere Gründe gegen die Möglichkeit einer Erkenntnis der *Ursachen* der chemischen Erscheinungen könnten von den Voraussetzungen hergenommen sein, nach welchen die inwohnenden Prinzipien der

Bewegungen und des Lebens selbst zu Materien gemacht werden.

In diesem Fall läßt man sie entweder selbst chemischen Verhältnissen unterworfen sein, so daß auch sie der Zerlegung, Zusammensetzung, Verwandtschaft usw. fähig sind: hiermit kehrt die Frage nach dem Grund aller chemischen Erscheinungen und dessen, was man Verwandtschaft, Bindung usw. nennt, bei ihnen selbst, nur in dem hohem Fall, zurück, oder man läßt diese Materien die chemischen Erscheinungen äußerlich, mechanisch bewirken, so daß mit dieser Erklärung die ganze Art dieser Erscheinungen selbst, als solche, nämlich als dynamische, aufgehoben wird; in diesem Fall ist, weil der bleibende Grund jener Erscheinungen dann einzig in der Figur der kleinsten Teile gesucht werden kann, welche für alle Erfahrung unerreichbar ist, vollends alle Aussicht auf eine Wissenschaft der Chemie gänzlich aufgehoben.

Die andere Bedingung der Möglichkeit einer solchen, außer der innern und wesentlichen Einheit der Materie, ist also, daß die Tätigkeit der Wärme, des Magnetismus, der Elektrizität usw. immanente und der Substanz der Körper selbst ebenso inhärierende Tätigkeiten seien, wie die Form überhaupt auch in Ansehung der toten Materie mit dem Wesen eins und von ihm unzertrennlich ist. Es ist aber durch die dynamische Physik hinlänglich bewiesen, daß alle jene



Tätigkeiten ein ebenso unmittelbares Verhältnis zur Substanz haben, als die drei Dimensionen der Form selbst, und andere Veränderungen als der Verhältnisse der Körper zu den drei Dimensionen sind auch die chemischen nicht.

Endlich ist für die letzte Aufgabe einer Physik der Chemie, die auch in diesen Erscheinungen nur das All darzustellen hat, notwendig ihre Sinnbildlichkeit und Beziehung auf höhere Verhältnisse zu fassen, da jeder Körper von eigentümlicher Natur in seiner Idee allerdings wieder ein Universum ist. Erst wenn man in den chemischen Erscheinungen nicht mehr Gesetze, die ihnen als solchen eigentümlich, sondern die allgemeine Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Universums sucht, werden sie unter die höheren Verhältnisse der Mathematik treten, wozu durch den Scharfsinn eines deutschen Mannes einige Schritte geschehen sind, dessen Entdeckungen, wovon wir hier als Beispiel nur die der beständigen *arithmetischen* Progression der Alkalien im Verhältnis zu jeder Säure, und der *geometrischen* der Säuren zu jedem Alkali anführen wollen, in der Tat auf die tiefsten Naturgeheimnisse deuten.

## Achtes Kapitel.

### Anwendung dieser Prinzipien auf einzelne Gegenstände der Chemie

Es scheint ein Vorteil der mechanischen Chemie zu sein, daß sie mit leichter Mühe die größte spezifische Verschiedenheit der Materie begreiflich zu machen weiß. Indes wenn man die Sache näher betrachtet, so ist ein Prinzip, das am Ende alles auf verschiedene *Dichtigkeit* zurückzuführen genötigt ist, in der Tat ein sehr dürftiges Prinzip, so lange man Materie als *ursprünglich* gleichartig und alle einzelne Körper als bloße Aggregate der Atomen betrachten muß. Dagegen läßt die dynamische Chemie gar keine *ursprüngliche* Materie, d.h. eine solche zu, aus welcher erst alle übrige durch Zusammensetzung entstanden wären. Vielmehr, da sie alle Materie ursprünglich als Produkt entgegengesetzter Kräfte betrachtet, so ist die größtmögliche Verschiedenheit der Materie doch nichts anders als eine Verschiedenheit des Verhältnisses jener Kräfte. Kräfte aber sind an sich schon unendlich, d.h. es kann für jede mögliche Kraft eine unendliche Menge von Graden gedacht werden, wovon kein einzelner der höchste oder der niedrigste ist, und da auf Graden allein alle Qualität beruht, so läßt sich aus dieser Voraussetzung allein schon die unendliche

Verschiedenheit der Materie, in Ansehung ihrer Qualitäten (so wie sie uns aus Erfahrung bekannt sind), ableiten und begreifen. Denken wir uns überdies aber einen Konflikt entgegengesetzter Kräfte, so daß jede von der andern ursprünglich unabhängig ist, so geht die Mannigfaltigkeit möglicher Verhältnisse zwischen beiden abermals ins Unendliche. Denn nicht nur die einzelne Kraft ist unendlicher Grade fähig, sondern auch ein und derselbe Grad kann ganz verschieden modifiziert werden durch die entgegengesetzte Kraft, die, während jene ins Unendliche vermindert werden, ins Unendliche wachsen kann, oder umgekehrt. Offenbar also ist das Prinzip der dynamischen Chemie (daß alle Qualität der Materie auf graduellen Verhältnissen ihrer Grundkräfte beruhe) an sich schon bei weitem reicher, als das der atomistischen Chemie.

Dieses Prinzip weist nun der Chemie ihre eigentliche Stelle an und scheidet sie scharf und bestimmt von der allgemeinen Dynamik sowohl, als von der Mechanik. Die erstere ist eine Wissenschaft, die unabhängig von aller Erfahrung aufgestellt werden kann. Die Chemie aber, obgleich eine Folge der Dynamik, ist doch in bezug auf diese Wissenschaft ganz zufällig und kann ihre Realität einzig und allein durch Erfahrungen dartun. Eine Wissenschaft aber, die ganz auf Erfahrung beruht und deren Gegenstand die chemischen Operationen sind, kann nicht von einer

einzelnen Grundkraft, z.B. der Anziehungskraft, sondern mit von dem *empirischen Verhältnis der beiden Grundkräfte abhängig* sein. Dieses Verhältnis der Grundkräfte nun läßt die Dynamik völlig unbestimmt. Also ist die Chemie keine Wissenschaft, die aus der Dynamik *notwendig* erfolgte, etwa so wie die Theorie der allgemeinen Schwere. Vielmehr ist sie selbst nichts anders als die *angewandte* Dynamik oder die *Dynamik in ihrer Zufälligkeit gedacht*.

Die Chemie also, da sie mit der Dynamik *parallel* ist, muß unabhängig sein von allen Gesetzen, die den dynamischen *untergeordnet* sind. Unabhängig also sind chemische Operationen von Gesetzen der *Schwere*; denn diese beruhen auf der bloßen Anziehungskraft der Materie und setzen voraus, daß die dynamischen Kräfte in der Materie bereits zur Ruhe gekommen sind. Die Chemie aber stellt diese Kräfte in Bewegung dar; denn ihre Erscheinungen alle sind nichts als Phänomene einer *Wechselwirkung* der Grundkräfte der Materie.

Der berühmte Chemist, *Bergmann*, fragt: wie groß wohl die Überraschung desjenigen gewesen sein möge, der zuerst sah, wie ein Metall in einer hellen, durchsichtigen Flüssigkeit aufgelöst wurde, wie der schwere, undurchsichtige Körper völlig verschwand und auf einmal, nachdem eine andere Materie beige-mischt wurde, aus der ganz gleichartig scheinenden

Flüssigkeit wieder als fester Körper zum Vorschein kam. - Der Hauptgrund der Überraschung mußte wohl gleich anfangs darin liegen, daß man hier *Materie* vor seinen Augen gleichsam *entstehen* und werden sah; wer weiter darüber dachte, konnte wohl bald einsehen, daß *Eine* Erfahrung dieser Art hinreiche, über das *Wesen* der Materie selbst Aufschluß zu geben. Denn man sah offenbar, daß sie hier nicht aus Teilen zusammengesetzt oder in Teile aufgelöst werde, sondern daß das Fluidum, in welchem der feste Körper verschwand, ein gemeinschaftliches Produkt aus den *Graden* der Elastizität beider Körper sei - daß also wohl die Materie überhaupt ursprünglich nichts anders sei, als ein Phänomen gradualer Verhältnisse - gleichsam ein *Ausdruck* dieser Verhältnisse für die Sinne.

Unabhängig ferner ist die Chemie von der *Mechanik*; denn auch diese ist der Dynamik untergeordnet. Sie setzt ein bestimmtes, unverändertes Verhältnis der dynamischen Kräfte voraus, sie bezieht sich auf Körper, d.h. auf Materie innerhalb bestimmter Grenzen, deren bewegende Kräfte einen Anstoß von außen erwarten, Wenn der Körper sich bewegen soll. Die Chemie dagegen betrachtet die Materie in ihrem *Werden* und hat ein freies Spiel - also auch eine freie Bewegung der dynamischen Kräfte *unter sich*, ohne Stoß von außen, zum Gegenstand.

Der Chemie, innerhalb ihrer gewöhnlichen Grenzen, mag es verstattet sein, die Elemente der Körper nach Bedürfnis zu vervielfältigen. Sie nimmt daher gewisse *permanente*, unveränderliche Grundstoffe an, die sich voneinander durch innere Qualitäten unterscheiden. Allein *Qualität* überhaupt ist etwas, was nur in der Empfindung vorhanden ist. Man trägt also etwas, das bloß empfunden wird, auf das Objekt selbst über - es fragt sich, mit welchem Recht. Denn der Körper an sich, d.h. ohne bezug auf unsere Empfindung, bloß als Objekt des Verstandes betrachtet, hat keine innere Qualität, sondern *insofern* beruht alle Qualität bloß auf dem gradualen Verhältnis der Grundkräfte. Dann aber kann man jene Stoffe nicht mehr als *permanent* und unveränderlich denken; sie sind selbst nichts anders als ein bestimmtes, dynamisches Verhältnis und nehmen, sobald dieses verändert wird, selbst eine andere Natur - auch ein anderes Verhältnis zu unserer Empfindung an.

Man hat dies auch, wie es scheint, in manchen Theorien vorausgesetzt, wenigstens was die feineren Materien betrifft. So hat man sehr häufig von *latentem Licht*, *latenter Wärme* usw. gesprochen. Die Sache ist nicht zu leugnen, wenn man auch nur die Erwärmung der Körper durchs Licht in Betrachtung zieht, die desto größer ist, je unsichtbarer das Licht wird usw. Allein wenn das Licht sich von andern

Materien durch *innere* qualitative Eigenschaften unterscheidet, wenn seine Existenz nicht bloß auf graduellen Verhältnissen beruht, so sieht man nicht ein, wie es, durch bloße Berührung anderer Körper, seine Natur so ändert, daß es nun aufhört aufs Auge zu wirken.

Hier ist nun der Ort, die gewöhnlichen Vorstellungsarten von Licht, Wärme usw. zu beurteilen. Man hat neuerdings oft gefragt, ob das Licht eine besondere Materie sei. (Ich frage dagegen: was in aller Welt ist denn *besondere* Materie?) Ich würde sagen: Alles, was wir Materie nennen, ist doch nur Modifikation der einen und selben Materie, die wir in ihrem absoluten Gleichgewichtszustand allerdings nicht sinnlich erkennen, und die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu sein  
159.

Oder, will man das Licht als eine *Kraft* betrachten, und in die Physik philosophische Prinzipien einmischen, so frage ich hinwiederum: was von allem, was auf uns zu wirken scheint, ist nicht *Kraft*, und was überhaupt kann auf uns wirken, als *Kraft*? Und wenn man sagt: die *Lichtmaterie* sei, als solche, ein bloßes Produkt unserer Einbildungskraft, so frage ich wiederum: welche Materie ist das nicht, und welche Materie ist, *als* solche, unabhängig von unsern Vorstellungen außer uns wirklich?

Aber es fragt sich: ob ein Element, wie das Licht, das, wenn es Materie ist, an der Grenze aller Materie steht, auch chemischer Bestandteil werden<sup>160</sup> und als chemischer Grundstoff in den chemischen Prozeß mit eingehen könne. Allein dieser Zweifel beweist schon, daß man von Licht und von Materie überhaupt sehr dunkle Begriffe hat. Das Licht ist selbst nichts anders als ein bestimmtes graduales Verhältnis dynamischer Kräfte (wenn man will, der uns bekannte höchste Grad der Expansivkraft). Verläßt also die Materie dieses bestimmte Verhältnis, so ist sie nicht mehr Licht, nimmt nun auch andere *qualitative* Eigenschaften an und hat eine chemische Veränderung erlitten.

Dies wird sehr klar, sobald man die Stufenfolgen betrachtet, die das Licht selbst durchläuft. Das Licht der Sonne scheint uns unendlich heller und reiner, als das gewöhnliche Licht, das wir zu erregen imstande sind. Auch glänzt das Licht der Sonne weit mehr, wenn es auf seinem Wege zu uns weniger Widerstand findet. Dadurch aber kann nur seine Elastizität vermindert werden, und mit dieser verminderten Elastizität ist auch eine geringere Wirkung auf unser Organ verbunden. Es ändert also seine *Qualität*, sobald seine Elastizität verändert wird<sup>161</sup>.

Weit reiner und lebhafter ist das Licht, das wir durch Zersetzung der Lebensluft erhalten, als das Licht aus der atmosphärischen Luft. Mehrere neuere



Chemiker<sup>162</sup> betrachten daher die erstere als die einzige Quelle des Lichts. Auch bemerkte *Lavoisier* schon, daß zur Bildung der Lebensluft schlechterdings Licht mitwirken müsse. Ferner gehört hierher der große Einfluß des Lichts auf Wiederherstellung der verbrannten Körper. Dies beweist aber nicht mehr und nicht weniger als so viel: Die Lebensluft im Zustande ihrer Zersetzung kommt demjenigen Verhältnis der Kräfte von allen Substanzen am nächsten, mit welchen Lichterscheinungen verbunden sind<sup>163</sup>.

Denn sonst könnte, wie schon *Büffon* sagt, *jede Materie Licht werden*, nur daß bei ihr dieser Übergang durch weit mehrere Zwischengrade geschehen muß, als bei der Lebensluft, die, sobald ihre Elastizität vermehrt wird, indem sie *einen* Teil ihrer Masse (das Oxygene) verliert, zu leuchten anfängt.

Dies kann nun auch rückwärts gelten, nämlich, daß das Plus von Elastizität, das dem Licht eigentümlich ist, für das Minus von Elastizität, das dem Oxygene zukommt, die meiste Kapazität hat.

Die atmosphärische Luft ist des *Leuchtens* nur in dem Maße fähig, als sie sich dem bestimmten Grad von Elastizität, der der Lebensluft eigentümlich ist, annähert<sup>164</sup>. Ja selbst das Licht, das wir aus Zersetzung der atmosphärischen Luft erhalten, ist mehr oder weniger rein nach Beschaffenheit der Luft, aus welcher es entwickelt wird.

Die Natur hat sehr deutlich die beiden Extreme bezeichnet, zwischen welchen Lichtentwicklungen überhaupt möglich sind. Die minderelastischen Luftarten (die mephitischen nicht entzündbaren) taugen dazu ebensowenig, als die am meisten elastischen (die mephitischen entzündbaren). In der Mitte zwischen beiden liegt die Quelle des Lichts, die Lebensluft.

Zuverlässig zeigt sich auch eine große Verschiedenheit in Ansehung der Schnelligkeit, mit der das Licht im Verhältnis seiner größeren oder minderen Reinheit sich fortpflanzt.

Der evidenteste Beweis, daß das Licht mit dem Grad seiner Elastizität auch seine Qualität ändert, ist das Phänomen der Farben. Denn offenbar sind die sieben Hauptfarben nichts anders als eine Stufenfolge der Intensität des Lichts, vom höchsten, für unser Auge empfindlichsten Grad an bis zum völligen Verschwinden. Selbst die mechanische Teilung des Strahls im Prisma hängt davon ab, daß die Elastizität des Strahls stufenweise vermindert wird.

Das Phänomen des Schattens, oder der völligen Dunkelheit, sobald der erleuchtete Körper dem Licht entzogen wird, beweist, daß das Licht, indem es den Körper berührt, seine Natur völlig ändert. Denn warum leuchtet der Körper, dem Licht entzogen, nicht fort, wenn mit dem letztern keine Veränderung vorgegangen ist? Aber es geht keine weitere Veränderung

mit ihm vor, als eine Verminderung seiner Elastizität.

Was in der materiellen Ansicht des Lichts die meisten Zweifel erregt hat, ist die außerordentliche Subtilität dieser Materie. - Der Mensch hat von Natur Tendenz zum Großen. Das Größte, mag es doch seine Einbildungskraft übersteigen, findet Glauben bei ihm, denn er fühlt sich selbst dadurch erhoben. Aber er sträubt sich gegen das Kleine, uneingedenk, daß die Natur im einen so wenig als im andern Grenzen anerkenne.

Hier ist vielleicht der Ort, noch etwas über die neueren Hypothesen vom Phlogiston zu sagen.

Mehrere berühmte Chemiker (Richter, Gren u. a.) lassen das Licht aus Brennstoff und Wärmestoff bestehen. Was die Annahme selbst betrifft, so kann man fragen: aus was denn alsdann wohl der Brennstoff und Wärmestoff bestehen werde? - Wenn aber der Beweis dieser Annahme daraus geführt wird, daß beim Verbrennen eine doppelte Wahlanziehung stattfindet, - daß es also einen Bestandteil des Körpers geben müsse, der beim Verbrennen frei geworden, mit dem Wärmestoff der Luft zusammentrete und Licht bewirke, - so gibt es dafür nicht Einen entscheidenden Beweis. Da sich übrigens das Licht von jeder andern Materie nur durch den Grad seiner Elastizität unterscheidet, so kann wirklich jede Materie als *Lichtstoff* betrachtet werden, d.h. jede kann Licht werden, jede

eine Elastizität erhalten, die der Elastizität des Lichts gleich ist. Allein die Rede ist nicht von dem, was sein *kann*, sondern von dem, was *ist*. Nun hat aber der Körper im gewöhnlichen Zustande diese Elastizität nicht. Sogar Licht, das den Körper berührt, verliert seine Elastizität und hört damit auf Licht zu sein. Es fragt sich also, ob der Grundstoff des Körpers während des Verbrennens erst Eigenschaften des Lichts annehme. Und könnte man dies beweisen, was aber unmöglich ist, so hätte man damit nichts gewonnen und nichts verloren. - Was aus einer Materie alles werden kann, *kann* niemand sagen; was aber *jetzt*, bei diesem *bestimmten* Prozeß, aus ihr *wird*, muß man sagen können, denn das lehrt *Erfahrung*, und diese sagt offenbar, daß die Lebensluft allein bei diesem Prozeß Verhältnisse der Elastizität annimmt, die das Phänomen des Lichtes geben.

165 *Macquer* schon behauptete, das Phlogiston sei nicht schwer. Neuerdings behauptet Herr *Gren* (wie früher schon Dr. *B lack*), es sei *negativ*-schwer. Auch Herr *Piktet* gibt dem Feuer eine direction *antigrave*. Mit dem nämlichen Rechte könnte man jedem Körper eine solche Tendenz gegen die Schwere geben, in dem Prinzip der Extension nämlich, und also auch hier bloße Gradverschiedenheiten stattfinden lassen, so daß das Licht nur nahezu die reine Expansivkraft repräsentierte, und deswegen irgend ein Verhältnis zur

Schwere<sup>166</sup> bei ihm für alle Mittel unerkennbar wäre.

Ganz anders ist es mit dem *Wärmestoff*, als mit dem Licht. Das Licht *erscheint* selbst als Materie von bestimmter Qualität, die Wärme aber ist selbst *keine* Materie, sondern bloße Qualität - bloße Modifikation *jeder* - gleichviel welcher? - Materie. Wärme ist ein bestimmter Grad von Expansion. Dieser Zustand der Expansion ist nicht nur Einer bestimmten Materie eigentümlich, sondern kann jeder möglichen Materie zukommen. Man wird vielleicht einwenden, Körper seien doch nur insofern warm, als sich das Wärmefluidum in ihren Zwischenräumen anhäufe. Allein, auch vorausgesetzt, daß eine solche Anhäufung stattfindet, so begreift man noch nicht, wie die Körper selbst dadurch erwärmt werden. Und wenn die Wärme nur ein bestimmter Grad von Elastizität ist, so muß sie, sobald sie den Körper berührt, diese Elastizität entweder verlieren oder den *Körper* selbst in einen gleichen Zustand versetzen. Wenigstens muß man sagen: das Wärmefluidum *durchdringe* die Körper. Allein keine Durchdringung eines Körpers findet statt, ohne daß der letztere seinen Zustand ändere.

Damit wird nicht geleugnet, daß z.B. feste Körper durch Vermittlung des Fluidums, das sie umgibt, (der Luft) erwärmt werden. Aber dieses Fluidum ist selbst nicht die Wärmematerie, sondern nur Fluidum von bestimmterem Grade der Expansion, wodurch es fähig

wird ein Gefühl von Wärme in unserm Organ hervorzubringen. Auch ist es nicht der bloße Beitritt dieses Fluidums zum Körper, was ihn erwärmt, sondern es ist die Wirkung, die es auf die Grundkräfte des Körpers selbst ausübt. Jetzt erst, nachdem das Gradverhältnis seiner Grundkräfte verändert ist, kann der Körper selbst erwärmt heißen; wo nicht, so ist seine Erwärmung bloß *scheinbar*, sie kommt nur dem Fluidum zu, das sich in seinen Zwischenräumen befindet.

Hier ist es also ganz anders als beim Licht. Denn wir kennen bis jetzt nur Eine Materie (die Lebensluft und einige, die sich ihr annähern), als solche, welche zu dem Grad von Elastizität, der von dem Phänomen des Lichts begleitet ist, übergehen können. Darum haben wir das Recht, von einer Lichtmaterie zu sprechen. Allein *erwärmt* werden kann unmittelbar in sich selbst (durch Reibung) *jede* Materie, und das nicht durch den *Beitritt* eines unbekanntem Fluidums allein, sondern durch gleichzeitige Veränderung, die im Körper selbst vorgeht.

Wenn man nun noch hierzu nimmt, daß Wärme in sehr vielen *unbezweifelten* Fällen durch bloße Veränderung der Kapazität entsteht, so wird man geneigt, Wärme überhaupt für ein bloßes *Phänomen* des *Übergangs* einer Materie aus dem elastischeren Zustand in den minderelastischen (wie aus dampfförmigem in tropfbar-flüssigen) anzusehen. Man wird

einwenden, daß doch z.B. zur Bildung des Dampfes Wärme erforderlich war. Aber was war denn diese Wärme? Etwa ein besonderes Fluidum, das sich mit dem Wasser zu Dampf verband? Aber alles was die Erfahrung beim Verdampfen des Wassers von einem erhitzten Körper zeigt, ist, daß das Wasser durch die Wechselwirkung und Ins-Gleichgewicht-Setzung mit diesem in seiner Expansivkraft beträchtlich erhöhten Körper einen Grad von Expansion annahm, der es in Dampfgestalt fortführt.<sup>166</sup>

Nun ist ferner durch *Crawfords* Experimente ausgemacht, daß Wärme ein völlig *relativer* Begriff ist, daß durch gleiche Quantitäten von Wärme verschiedene Körper ganz verschieden erwärmt werden. Crawford hat für diese verschiedene Beschaffenheit der Körper den Ausdruck der Kapazität erfunden, der sehr gut gewählt war, weil er das Phänomen ganz - aber auch nicht mehr als dieses - bezeichnete. Auf jeden Fall aber folgt daraus, daß nicht etwa ein *bestimmter* absoluter Grad von Expansivkraft das Phänomen der Wärme gibt, sondern daß jeder Körper seinen eigenen, bestimmten Grad von Expansion hat, auf welchem er als erwärmt oder als erhitzt erscheint.

Es gibt also keine *absolute* Wärme, und Wärme überhaupt ist nur das Phänomen eines *Zustandes*, in welchem der Körper sich befindet. Wärme ist keine *absolute* - überall sich selbst gleiche - sondern eine

von zufälligen Bedingungen abhängige Qualität. Man setze selbst unter den empirisch unbekanntem elastischen und ursprünglich expansiven Fluidis eines, welches das vorzüglichste Vermögen hat, Körper zu erwärmen, so ist doch das *Wesen* derselben Materie, die aller andern gleich ist, und nur die Bestimmung, einer relativ größern Expansionskraft das, wodurch es sich von andern unterscheidet. Allein diese Bestimmung kommt auch dem festen Körper zu, der einem andern Wärme mitteilt. Wenn ein Fluidum, als solches, seinem *Wesen* nach Ursache der Wärme ist, woher hat denn dieses Fluidum seine Fähigkeit, Wärme mitzuteilen? - Eine Wärmematerie als Ursache der Wärme annehmen, heißt die Sache nicht erklären, sondern sich mit Worten bezahlen.

Aber, wird man einwenden, es ist erwiesen, daß der Wärmestoff chemische Verbindungen eingeht, daß er z.B. die Ursache der Flüssigkeit, daß er also Grundstoff jedes flüssigen Körpers ist. Aber, was ist denn überhaupt der Begriff von einem Flüssigen? *Crawford* sagt: »Ein flüssiger Körper hat mehr Kapazität als ein fester, und daher kommt es, daß er beim Übergang aus dem festen in flüssigen Zustand so viel Wärme aufnimmt, die seine Temperatur um nichts erhöht.« Für den Ausdruck Kapazität aber läßt sich sehr leicht ein allgemeinerer Ausdruck finden. Und dann läßt sich Crawfords Satz umkehren: weil, kann man



sagen, dem Eis weit mehr Wärme zugeführt wird, als es in seinem bisherigen Zustand aufnehmen kann, ändert es diesen Zustand; nicht also, weil es jetzt mehr Kapazität hat, nimmt es mehr Wärme auf, sondern weil und insofern es mehr Wärme aufgenommen hat, hat es von nun an größere Kapazität. Also ist die Kapazität eines flüssigen Körpers selbst ein Plus oder Minus von Wärme, das er aufgenommen hat. Je mehr er davon aufnehmen mußte, um in diesen bestimmten Zustand zu kommen, desto mehr muß angewandt werden, um ihn in einen noch elastischeren Zustand übergehen zu lassen<sup>167</sup>. Wenn also Wärme z.B. Ursache der Flüssigkeit des Eises ist, so heißt dies nur so viel: Wärme (d.h. ein höherer Grad von Expansibilität) der dem Eis durch irgend eine Materie (z.B. Wasser, das bis zu einem gewissen Grad erhitzt ist) mitgeteilt wird (indem dieses sich mit ihm ins Gleichgewicht zu setzen und seine Expansion im Verhältnis zu ihm zu vermindern sucht), gibt dem vorher festen Körper einen hohem Grad von Expansibilität, wodurch er die Eigenschaften eines flüssigen annimmt. Also ist es nicht die *Wärme*, oder ein besonderer Wärmestoff, der mit dem Eis eine chemische Verbindung eingeht, sondern es ist die erwähnte Materie selbst, z.B. Wasser, das man zum Experiment anwendet, die sich mit der andern Materie in einen dynamischen Prozeß setzt, und die Flüssigkeit, die man erhält, ist ein

gemeinschaftliches Produkt aus dem Plus und Minus von Wärme des erhitzten und des gefrorenen Wassers, sowie, wenn man flüssige Materien von verschiedener Dichtigkeit vermischt, die Flüssigkeit, die man erhält, das Produkt aus den Dichtigkeiten beider ist. Niemand wird an einen besondern Stoff denken, der sich mit der flüssiger-gewordenen Materie verbunden hat. - Mit dein nämlichen Recht konnte man, da das Wasser in dem obigen Prozeß seine Wärme *verliert*, einen kaltmachenden Stoff annehmen, den das Eis dem Wasser gegen den Wärmestoff abgibt.

Ein scharfsichtiger Naturforscher macht gegen Crawford's Vorstellungsort über das Entstehen flüssiger Körper folgende Einwendungen. »Es entsteht die Frage«, sagt er, »die für die Crawfordische Theorie von großer Wichtigkeit ist: Rührt das Verschlucken (der Wärme durch schmelzendes Eis) bloß von einer vermehrten Kapazität her, oder geht der Wärmestoff hier eine Art chemischer Verbindung mit dem Körper ein und bewirkt dadurch Flüssigkeit? - Erklärt man jenes Verschlucken der Wärme aus einer bloßen vermehrten Kapazität, und wirklich sollen sich die Kapazitäten des Eises und Wassers wie 9 und 10 verhalten, so hängt zwar, flüchtig angesehen, alles gut zusammen; das Wasser ist nichts weiter als ein Eis von größerer Kapazität. Allein man bedenkt alsdann nicht, daß bei dieser Art zu rasonieren eine der größten

Erscheinungen in der Natur ohne alle Erklärung bleibt. Wenn durch einen beträchtlichen Aufwand von Wärme aus Eis Wasser wird, das nicht wärmer ist als jenes Eis, so ist wohl die erste Frage: ist nicht diese Wärme zum Teil dazu verwendet worden, dem Eise Flüssigkeit zu geben? und dann erst, wenn dieses ausgemacht ist, kann man untersuchen, was das entstandene Fluidum für eine Kapazität habe. Es muß erst erklärt werden, wie Flüssigkeit entsteht, ehe man sich um die Kapazität derselben bekümmert, denn die größere Kapazität kann doch nicht die Ursache der größeren Kapazität sein. Ich kann mir gar wohl Fluidum *gedenken*, dessen Kapazität um nichts größer wäre, als die des festen Körpers, aus dem es entstanden ist, und das demungeachtet eine große Menge Wärme bei seiner Entstehung verschluckt hätte. Es scheint vielmehr, daß, um aus Eis Wasser zu machen, die Wärme eine Verbindung mit dem Eise eingehe, dadurch einen neuen Körper bilde, und durch diese Verbindung alle Kraft zu wärmen verliere, und also nicht mehr frei sei, und folglich nicht zu jener Wärme gerechnet werden könne, von welcher Kapazität abhängt. 168«

Über diese Einwendungen seien mir folgende Bemerkungen erlaubt.

Daß sich Wärmestoff mit dem Eis chemisch verbindet, könnte - auch wenn man es einräumte - doch das Flüssigwerden des letztern nicht *erklären*, wofern

man nicht wieder auf einen bestimmten Begriff von *chemischer Verbindung* zurückginge, wodurch man am Ende doch darauf zurückkommt: das Wasser sei ein Produkt aus dem Plus und Minus von Expansibilität (so werde ich mich der Kürze halber immer ausdrücken) der Wärmematerie und des Eises. Allein jenes Plus von Expansibilität, durch welches Flüssigkeit bewirkt wird, kann auch nur eine Modifikation des Fluidums sein, das man zum Prozeß angewandt hat, und man ist nicht *genötigt*, in diesem Fluidum z.B. dem Wasser, noch ein zweites anzunehmen, durch welches es selbst erst *warm* geworden ist.

Was aber den Begriff von Kapazität betrifft, so ist dieser Begriff in der Crawfordschen Theorie viel zu enge, er läßt sich aber erweitern, und dann fällt der Einwurf: »Es muß erst das Entstehen der Flüssigkeit erklärt werden, ehe man sich um ihre Kapazität bekümmert,« weg. Denn diese Flüssigkeit und diese bestimmte Kapazität (d.h. dieser bestimmte Grad von Expansibilität) sind eins und dasselbe. Nur insofern das Wasser diese *bestimmte* Flüssigkeit ist, hat es auch diese *bestimmte* Kapazität, und umgekehrt, nur insofern es diese bestimmte Kapazität hat, ist es diese bestimmte Flüssigkeit. Verändert sich seine Kapazität, so ändert sich auch der Grad seiner Flüssigkeit [169](#), und umgekehrt, setzt man eine andere Flüssigkeit voraus, so setzt man auch eine andere Kapazität

voraus.

Es existiert keine Flüssigkeit *überhaupt*, wie also Flüssigkeit überhaupt entstehe, und welche Flüssigkeiten *möglich* seien - darauf braucht man sich nicht einzulassen. Aber diese *einzelne*, bestimmte Flüssigkeit verschluckt bei ihrem Entstehen diese bestimmte Quantität Wärme, und eben deswegen und nur *insofern* ist sie diese bestimmte Flüssigkeit und dieser bestimmte Grad von Kapazität.

Man hat sehr richtig unterschieden luftförmige Flüssigkeiten, die durch Kälte zerstörbar, und solche, die nicht zerstörbar sind. Die erstern setzen, wenn sie durch Druck oder Kälte zerstört werden, eine große Quantität Wärme ab; es fragt sich, woher dieser Unterschied rühre. Wir bemerken, daß im ersten Fall die Materie, das Wasser, bloß ihren äußern Zustand ändert, wie es auch die atmosphärische Luft tut, wenn sie unter der Glocke verdünnt wird, die dadurch doch nicht zu inflammabler wird: dagegen in dem andern Fall das innere dynamische Verhältnis verändert ist sind die luftförmigen Flüssigkeiten, die nur durch Zersetzung zerstörbar sind, nicht mehr, wie der Dampf des verschiedenen Zustandes unerachtet noch Wasser, sondern Materie eigentümlicher und von andern verschiedener Art sind.<sup>170</sup>

Mir scheint es, als ob zwischen der Crawfordschen Theorie der Wärme (abgerechnet die Hypothesen der

altern Chemie, die ihr beigemischt sind, aber nicht zur Sache selbst gehören) und der Theorie der neuern Chemiker keine so große Verschiedenheit stattfindet, als man gewöhnlich annimmt. Zuletzt liegt die ganze Verschiedenheit in der Sprache. Die Sprache der Chemiker, der sie sich mit Vorteil bedienen, ist *populärer*, und den gewöhnlichen Vorstellungen angemessener; Crawford's Sprache ist philosophischer. Selbst die Theorie des Verbrennens muß am Ende doch in dieser Sprache ausgedrückt werden, sobald man sich nicht mit den Ausdrücken der populären Chemie, Verwandtschaft usw. begnügen will. Und die *erweiterte* Crawford'sche Theorie, - an und für sich selbst schon das Werk eines echt philosophischen Geistes - wird früher oder später die Theorie aller *philosophischen* Naturforscher werden; denn, was die experimentierenden betrifft, so ist es vorteilhaft, daß sie bei ihrer kürzeren und allgemeinverständlicheren Sprache bleiben.

Was ist nun aber der eigentliche Grund des Interesses, das die Naturforscher an der Behauptung eines besonderen Wärmestoffs nehmen? - Ohne Zweifel fürchten sie, daß, wenn man die Wärme als bloßes Phänomen - als bloße Modifikation der Materie überhaupt betrachtete, eine solche Voraussetzung der Einbildungskraft allzuviel Freiheit verstatten, und so die Fortschritte der Naturforschung aufhalten würde.

Diese Furcht ist nicht ungegründet. Da uns die Wärme ursprünglich bloß durch Empfindung bekannt wird, so können wir uns ganz nach Belieben einbilden, was sie wohl unabhängig von unserer Empfindung sein möge; denn eine bestimmte Materie läßt der Einbildungskraft wenig Freiheit übrig, bloße Modifikationen der Materie aber können wir uns unendlich viele, und doch keine einzige davon *bestimmt* vorstellen, wenn sie uns nicht in der Anschauung gegeben sind.

Allein wir wissen doch sonst Gegenstände, die an sich problematisch sind, der Willkür der Erdichtung dadurch zu entziehen, daß wir ihre Erscheinungen bestimmten Gesetzen unterwerfen und die *Ursachen* derselben zu bestimmen suchen; denn dadurch erhalten unsere Kenntnisse Zusammenhang und Notwendigkeit, und der Willkür der Einbildung werden Zügel angelegt.

Das erstere nun haben die scharfsinnigsten Naturforscher unseres Zeitalters unternommen. Immerhin mögen sie zur Erleichterung ihrer Untersuchungen das Dasein eines besondern Wärmestoffs voraussetzen. Sind einmal die Gesetze, denen die Phänomene der Wärme folgen, in ihrer ganzen *Allgemeinheit* aufgefunden, so wird es sehr leicht werden, sie in die philosophischere Sprache zu übersetzen.

Wenn aber Wärmestoff nichts mehr und nichts



weniger andeuten soll als die *Ursache* der Wärme, so werden über die Notwendigkeit der Annahme eines Wärmestoffs alle sonst noch so verschieden denkende Naturforscher einig sein, vorausgesetzt, daß diese Ursache nicht wiederum etwas bloß Hypothetisches sei. Denn es ist eine sehr bequeme Philosophie, Modifikationen der Materie anzunehmen, ohne eine bestimmte *Ursache* anzuführen, die diese Modifikationen bewirkt, und so lange wir diese nicht angeben können, ist unsere ganze Philosophie eitel. Gibt man aber eine Ursache an, die selbst wieder nur problematisch ist (wie der Wärmestoff), so ist der Erdichtung kein Ziel gesetzt.

Hierher gehört nun, die Mittel abgerechnet, welche die Natur anwendet, um die Kapazität der Körper zu vermindern, als Hauptursache der Wärme das *Licht*, eine Behauptung, worin ich das Urteil des gemeinen Verstandes sowohl, als das Zeugnis der Erfahrung für mich habe<sup>171</sup>. Das Licht ist nun etwas, was nicht bloß in der Empfindung gegeben ist, sondern was auch objektiv durch Gesetze bestimmt, und dessen Bewegungen sowohl als Intensität gemessen werden können. Eine vollkommene *Wissenschaft des Lichts*, wozu ich vorzüglich Photometrie rechne, wird auch den Untersuchungen über die Phänomene der Wärme, zum Teil wenigstens, sicheren Weg bahnen.

Man hat aber kein Recht, das Licht an sich für



wärmend zu halten. Vielmehr habe ich oben schon erwiesen, daß das Licht gerade indem Grade wärmt, in welchem es aufhört *Licht* zu sein. Den Erfahrungen, die dort zum Beweis angeführt worden sind, könnten noch mehrere beigefügt werden, wenn man genaue Versuche über die verschiedene Erwärmung derselben Körper durch die verschiedenen Strahlen des Prisma anstellte.<sup>172</sup>

Auch kann noch sehr viel geleistet werden durch Untersuchung des verschiedenen Einflusses des Lichts auf verschiedene Luftarten und auf verschiedene Materien aller Art überhaupt. Der Zusammenhang der Farben der Körper mit dem Grad ihrer Oxydation muß darauf aufmerksam machen.

Wenn man aber das Licht für die Ursache der Wärme ausgibt, so muß man nie vergessen, daß in der Natur nichts *einseitig* ist, daß also auch umgekehrt Wärme als Quelle des Lichts betrachtet werden kann: denn so gut das Licht aus seinem elastischeren Zustand in den minderelastischen der Wärme übergehen kann, kann auch umgekehrt Wärme aus diesem Zustand zu jenem zurückkehren. Daher kommt es, daß mehrere Naturforscher das Licht als *Modifikation* der Wärme betrachtet haben, eine Ansicht, die deswegen unrichtig scheint, weil nicht jede Wärme - Licht, sowie *jedes* Licht - Wärme werden kann.

So viel von den feineren Materien. Ich gehe zu den

gröberen Stoffen über.

Schon das Bestreben der gemeinen Chemie, die Stoffe so viel möglich auf Grundstoffe zurückzuführen, verrät, daß sie (in der Idee wenigstens) ein Prinzip der *Einheit* vor Augen hat, dem sie sich standhaft und so weit als möglich anzunähern sucht. Gibt es aber ein solches Prinzip, so ist kein Grund vorhanden, in dem Bestreben nach Einheit unserer Erkenntnisse irgendwo stille zu stehen, vielmehr müssen wir wenigstens als möglich voraussetzen, daß fortgesetzte Untersuchung und ein tieferer Griff in das Innere der Natur Stoffe, die jetzt noch völlig heterogen erscheinen, als Modifikationen eines gemeinschaftlichen Prinzips finden werde.

Wenn man aber, wie es dann notwendig ist, fragt, was denn zuletzt dasjenige sei, wovon alle Qualitäten Modifikationen seien, so bleibt uns dafür nichts übrig als die *Materie überhaupt*. Das Regulativ einer wissenschaftlich-fortschreitenden Chemie wird also immer die Idee bleiben, *alle* Qualitäten nur als verschiedene Modifikationen und Verhältnisse der Grundkräfte zu betrachten. Denn diese sind das einzige, was die empirische Naturlehre *postulieren* darf, sie sind die Data jeder möglichen Erklärung, und indem die Naturforschung sich selbst diese Grenze setzt, macht sie sich zugleich anheischig, alles, was innerhalb dieser Grenzen liegt, als Gegenstand ihrer

Erklärungen zu betrachten. Die Chemie muß durch ein Prinzip dieser Art außerordentlich viel gewinnen.

Denn *erstens* dient es als Hypothese wenigstens, die man den Angriffen eines halbphilosophischen Skeptizismus, denen die bloß empirische Chemie sehr leicht ausgesetzt ist, mit Fug und Recht entgegensetzen kann. Die Qualitäten der Körper, könnte ein solcher Skeptiker sagen, können doch nur in bezug auf eure Empfindung Qualitäten heißen, welches Recht habt ihr also, etwas was bloß für eure Empfindung gültig ist, auf die Gegenstände selbst überzutragen?

Man kann einen solchen Einwurf ganz ignorieren, solange man sich auf die gemeine, praktische Chemie einschränkt. Allein der theoretische, wissenschaftliche Ton, den die Chemie neuerdings angenommen hat, verträgt sich nicht mit der völligen Gleichgültigkeit gegen erste Prinzipien, auf die man am Ende, wenn man lange genug experimentiert hat und nun seiner Wissenschaft auch im Zusammenhange des ganzen Wissens ihre Stelle anweisen will, doch zurückkommen muß.

Eine Chemie, die Grundstoff auf Grundstoff annimmt, ohne einmal zu wissen, mit welchem Recht sie das tut, und wie weit die Gültigkeit einer solchen Annahme reicht, verdient nicht den Namen einer theoretischen Chemie.

Denn eine Menge von Grundstoffen, die sich alle

durch besondere Qualitäten voneinander unterscheiden, sind ebenso viele Schranken der weiteren Nachforschung, so lange wenigstens, als man noch nicht untersucht hat, worauf denn am Ende *alle* Qualität einzig und allein beruhe. Hat man aber einmal gefunden, daß *Qualität* überhaupt etwas ist, was sich auch für den Verstand gültig - allgemein verständlich - ausdrücken läßt, so mag man ohne Scheu so viele verschiedene Qualitäten der Materie - also auch ebenso viele Grundstoffe annehmen, als man zum Behuf der empirischen Naturforschung nötig hat.

Denn *Grundstoff* in der Chemie soll doch wohl so viel sagen, als ein Stoff, über den wir mit unsern Experimenten nicht hinaus können. Was sich aber allein allen empirischen Naturforschungen mit Fug und Recht entziehen kann, ist das Verhältnis der Grundkräfte der Materie. Denn da dieses selbst erst eine *bestimmte* Materie - (eine andere gibt es nicht) - *möglich* macht, so können wir es nicht selbst wieder aus einem physischen Grunde, d.h. einem solchen, der Materie *voraussetzt*, erklären. Mit dieser Voraussetzung also (daß alle Qualität der Materie auf Verhältnissen ihrer *Grundkräfte* beruhe) haben wir die Befugnis dargetan, der empirischen Naturforschung gewisse Schranken zu setzen, über die sie nicht hinausgehen darf. Und damit hat man das Recht erlangt, jede besondere *Qualität* der Materie, wenn sie nur eine

bestimmte und permanente Qualität ist, durch Grundstoffe auszudrücken, die man als Grenzen betrachten kann, welche das Gebiet einer erfahrungsmäßigen, auf *Tatsachen* beruhenden Naturlehre von dem Gebiet der bloß *philosophischen* Naturwissenschaft oder dem unsicheren, weiten Feld der bloßen Einbildung und der Erdichtung unterscheiden.

Der Begriff eines *Grundstoffs* in der Chemie also ist dieser: *Die unbekannte Ursache einer bestimmten Qualität der Materie*. Also darf man unter *Grundstoff* nicht die Materie selbst, sondern nur die Ursache ihrer Qualität verstehen. Ferner: Wo sich diese Ursache angeben und darstellen läßt, hat man kein Recht, zu Grundstoffen seine Zuflucht zu nehmen.

Dies vorausgesetzt - einige Rückblicke auf Licht und Wärme! - Es ist eine kaum zu ertragende Verwirrung der Begriffe, wenn man von *Lichtstoff* sprechen hört, worunter die meisten doch nichts anderes als das *Licht* selbst verstehen. Daß aber diese Materie, die man Licht nennt, diese bestimmten Qualitäten hat, mag man immerhin, d.h. mit dem nämlichen Recht, von einem Grundstoff ableiten, wie die Qualitäten anderer Materien; nur hat man gerade hier so viel wie nichts gewonnen, da das Licht ohnehin an der Grenze aller uns bekannten Materie steht, und insofern selbst reine Qualität scheint<sup>173</sup>.

Noch viel weniger Recht aber hat man, von einem

*Wärmestoff* zu sprechen, wenn man darunter eine unbekannte Ursache versteht, durch welche die Materie so modifiziert werden kann, daß sie die Phänomene der Wärme zeigt. Denn eine solche Ursache ist nichts Unbekanntes; denn das *Licht* kann schon deswegen nicht *Wärmestoff* heißen, weil es eine Materie ist, deren Gesetze wir kennen, und ebenso ist es mit den Ursachen, durch welche die Kapazität der Körper vermindert und somit Wärme hervorgebracht wird.

Ferner: Grundstoff kann nur die Ursache einer *Qualität* heißen, aber einer solchen Qualität, die weder der Materie *überhaupt*, noch einer *bestimmten* Materie bloß *zufällig* zukommt. Insofern hat freilich die Annahme von Grundstoffen sehr weite Grenzen. So spricht die neuere Chemie von Riechstoff, Zuckerstoff - vielleicht daß wir bald einen allgemeinen Geschmackstoff bekommen. So etwas läßt sich verteidigen. Aber einen *Wärmestoff* gibt es nicht; denn Wärme ist eine Qualität, die *aller* Materie zukommen kann, die zufällig und relativ ist, die sich bloß auf den Zustand des Körpers bezieht, und mit deren Dasein oder Nichtdasein der Körper auch nicht Eine absolute Qualität gewinnt oder verliert. Wenn man endlich gar jemand von einem *Hart-* oder *Weichstoff*, oder von einem *Leicht-* oder *Schwerstoff* sprechen hört oder hörte, so wüßte man nicht, was man von ihm halten sollte.

Was nun die Hauptstoffe der neueren Chemie betrifft, so ist Keiner derselben für sich darstellbar, und nur insofern auch können sie Grundstoffe heißen.

Wenn man aber die Idee vor Augen hat, die allen Untersuchungen über die verschiedene Qualität der Materie als Regulativ zugrunde liegen muß, so ist man genötigt vorauszusetzen, daß der ganze Unterschied dieser Grundstoffe bloß auf graduellen Verschiedenheiten beruhe. Wenn also von mehreren Stoffen keiner den andern, alle zusammen aber einen dritten anziehen, so kann man annehmen, dieser dritte habe das mittlere Verhältnis zu allen übrigen. Diese aber unterscheiden sich voneinander nur durch ihre größere oder geringere Abweichung von jenem gemeinschaftlichen Medium, sie seien insofern alle durch ihr gemeinschaftliches Verhältnis zu diesem Medium *sich selbst homogen, heterogen* aber jenem gemeinschaftlichen Grundstoff, den sie alle anziehen (denn nur zwischen heterogenen Materien ist qualitative Anziehung).

Diese Idee ist selbst für die Fortschritte der empirischen Nachforschung nicht ohne Nutzen. Denn sie erregt die Hoffnung, am Ende alle Verschiedenheit der Grundstoffe nur auf *einen einzigen Gegensatz* zurückführen zu können. Die Natur wird dadurch einfacher. Der Kreislauf, in welchem sie besteht, ist uns begreiflicher.

Ich gebe einige Beispiele. - Als Grundstoff der vegetabilischen Körper nennt man den *Kohlenstoff* (Carbon); geht man nun auf das Wachstum der Pflanzen zurück, so ist die einzige Quelle ihrer Nahrung der Boden und die Luft. Was sie aber aus beiden vorzüglich an sich ziehen, ist Wasser. Der eine Bestandteil desselben ist das Oxygene, eben der Grundstoff, welcher, allen heterogen, eben deswegen von allen übrigen angezogen wird. Der andere das völlig problematische Hydrogene der neueren Chemie. Es fragt sich, welcher Veränderungen diese Grundstoffe fähig sind. Da der Unterschied aller zusammen nur ein *gradualer* Unterschied ist, so kann man antworten: *aller* möglichen Veränderungen; denn die Natur kann eine Menge chemischer Mittel anwenden, die gar nicht in unserer Gewalt sind, und der Mechanismus des Wachstums aller organischen Produkte läßt keinen Zweifel übrig, daß die Organe derselben in der Hand der Natur Instrumente sind, durch welche sie Modifikationen der Materie bewirkt, welche wir mit all unserer chemischen Kunst vergebens zu bewirken streben. Wir brauchen daher auch nicht anzunehmen, daß die Natur den Pflanzen (bei denen der Mechanismus der Assimilation nicht so auffallend ist, wie bei den Tieren) schon völlig zubereitete Nahrungssäfte zuführe. Die Pflanze ist nicht durch ihre Bestandteile das was sie ist (wir kennen die Bestandteile der meisten



Pflanzen und können doch keine hervorbringen), sondern ihre ganze Existenz hängt an einem fortgehenden Prozeß der Assimilation.

Dies vorausgesetzt, so ist bekannt, daß die Pflanzen den Einen Bestandteil des Wassers als Lebensluft aushauchen. Also wäre wohl der Hauptstoff aller vegetabilischen Körper, der Kohlenstoff, nichts anderes als eine Modifikation des brennbaren Grundstoffs im Wasser (des Hydrogenes der neueren Chemie), und man hätte dadurch schon zwischen zwei Grundstoffen, die sonst isoliert dastehen, eine Einheit des Prinzips entdeckt.

Wichtiger ist die Frage: durch welches Mittel die Natur den beständigen Verlust an reiner Lebensluft, den die Atmosphäre erleidet, zu ersetzen imstande sei. Von der Entwicklung dieser Luftart aus den Pflanzen (die von Zeit und Umständen abhängig ist) kann das Dasein eines für das Leben so wichtigen Elements nicht ausschließend abhängig sein. Nun lassen sich freilich noch viele andere Möglichkeiten denken, z.B. daß das Wasser seinen brennbaren Grundstoff an andere Körper absetzen und in Lebensluft übergehen könne, daß durch beständige Wiederherstellungen (Desoxydationen) ehemals verbrannter Körper in und auf der Oberfläche der Erde jener Grundstoff der reinen Luft entbunden werde usw. Allein alle diese Möglichkeiten überlassen allzuviel dem Zufall, als

daß man sich mit ihnen begnügen könnte. Also muß wohl die Natur Mittel haben, diesen Grundstoff der Lebensluft immerfort zu erneuern, Modifikationen zu bewirken, welche hervorzubringen uns schlechterdings unmöglich ist. Und *dies* sollte jetzt das große Ziel der Bemühungen der Chemiker und Naturforscher sein, der Wirkungsart der Natur (welche sie bisher *im Kleinen* mit so glücklichem Erfolg nachzuahmen suchten) im Großen nachzuspüren, zu erforschen, durch welche Mittel und nach welchen unveränderlichen Gesetzen die Natur dem ewigen Kreislauf, in welchem sie fort dauert - nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen - nicht dem Individuum, sondern dem System - Bestand und Fortdauer gebe.

Merkwürdig ferner ist in dieser Rücksicht die innige Mischung zweier ganz heterogener Luftarten in der Atmosphäre und das beinahe immer gleiche, nie verletzte, für die Fortdauer des animalischen und vegetabilischen Lebens fein berechnete Verhältnis derselben. Dazu kommt, daß uns der Ursprung einer dieser Luftarten (der azotischen) bis jetzt noch völlig unbekannt ist. - Denn daß die Basis dieser Luftart der Grundstoff des Salpeters ist, dient nur als ein Wink, eine gemeinschaftliche Entstehungsart beider vorauszusetzen. Dieser Ungewißheit wegen glaubte ich im Abschnitt von den Luftarten<sup>174</sup> selbst einen bis jetzt noch ganz problematischen Versuch (die Entstehung

dieser Luftarten betreffend) als ein Mittel, der Sache näher zu kommen, der noch genaueren Untersuchung der Chemiker empfehlen zu dürfen.

Da die Verbindung der beiden Luftarten in der Atmosphäre eine Art der chemischen Verbindung sein muß, so entsteht sehr leicht die Vermutung, beide möchten wohl schon in ihrer ursprünglichen Entwicklung verbunden gewesen sein. Ihre Quelle wäre also eine gemeinschaftliche und so beschaffen, daß durch das Mittel, welches die Natur zu ihrer Entwicklung anwendet, nur beide zugleich aus ihr entwickelt werden könnten. Doch ist man um so weniger zu einer solchen Voraussetzung genötigt, da, soviel wir jetzt einsehen, und wenn uns nicht neue Entdeckungen eines andern belehren, in der Natur ein weit geringerer Aufwand von azotischem Gas als von Lebensluft gemacht wird.

Aber daran muß sich der Naturforscher erinnern, daß die Natur bei ihren großen chemischen Prozessen Mittel anwenden kann, die wir erst entdecken müssen, daß also auch die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, einen gegebenen Körper oder Grundstoff auf bestimmte Art zu modifizieren, kein Beweis ist, daß sich die Natur in derselben Unmöglichkeit befinde. So ist z.B. das Wasser ein Körper, dessen Bestandteile, wie es scheint (und wie selbst Versuche zeigen), verschiedener quantitativer Verhältnisse fähig sind, und

von denen die beiden durch Oxygen und Hydrogen Bezeichneten selbst nur zwei mögliche Arten sind<sup>175</sup>. Da dieses Fluidum das Mittelglied zwischen den elastischen Flüssigkeiten und den festen Körpern ist, so kann man zum voraus vermuten, daß es bei den Hauptprozessen der Natur, bei Bildung von Grundstoffen und festen Körpern, vielleicht selbst bei Bildung von Luftarten im Großen nicht ganz müßig ist.

Diese Beispiele sind, wie ich glaube, hinreichend, darzutun, welchen Vorteil für Erweiterung unserer Kenntnisse die Idee, daß sich alle Grundstoffe der Körper am Ende doch nur durch graduale Verhältnisse voneinander unterscheiden, gewähren könne, sobald man sie der empirischen Nachforschung als Regulativ zugrunde legt.

Der Zweck dieser ganzen Untersuchung war, an die Stelle des lediglich subjektiven Begriffs der Qualität (der, objektiv gebraucht, Sinn und Bedeutung verliert) einen allgemein verständlichen, objektiv-anwendbaren Begriff zu setzen.

Der Zweck konnte nicht dieser sein, die Beschaffenheit unserer *Empfindung* zu erklären. Wenn man z.B. sagt: »Licht ist der höchste Grad, Wärme ein schon verminderter Grad von Elastizität«, so hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber (wenn man weiß, was man tut) auch nicht erklären *wollen*. Diese Anmerkung ist

vielleicht in bezug auf manche Leser nicht ganz überflüssig.

Die Chemie selbst ist eine Wissenschaft, die auf dem gebahnten Wege der Erfahrung sicher fortschreitet, auch wenn sie nicht bis auf die ersten Prinzipien zurückgeht. Aber eine Wissenschaft, die in sich selbst so reich ist und die seit kurzer Zeit so große Fortschritte zum *System* gemacht hat, ist es wohl wert auf solche Prinzipien zurückgeführt zu werden.

Solange aber die Chemie (wie sie von nun an immer tun wird) bloß an Erfahrung sich hält, ist selbst der negative Vorteil, den eine solche Zurückführung auf Prinzipien (zur Abweisung eitler Hypothesen) haben könnte, nicht so einleuchtend, als er es im entgegengesetzten Falle werden müßte. Glücklicherweise, wenn sie (die einzige unter allen empirischen Wissenschaften, die *alles* auf Experimente baut) der philosophischen Disziplin nie bedürftig ist.

Auch kann die Chemie selbst, innerhalb ihrer empirischen Grenzen, immerfort die Sprache beibehalten, die sie bisher gesprochen hat. Denn eine philosophische Sprache ist zwar dem Verstand angemessener, allein eine empirische Wissenschaft verlangt, daß Begriffe und Gesetze, auf denen sie beruht, *anschaulich* seien. Ob dies mit den vorgetragenen Prinzipien der Chemie der Fall sei und sein könne, werde ich im folgenden Kapitel beantworten. Sollte die Antwort etwa

verneinend ausfallen, so sieht man zum voraus ein, daß es zuträglich ist, der gemeinen Chemie, anstatt ihr philosophische Begriffe, die sich nicht konstruieren lassen. und eine abstrakte Sprache aufzudringen, lieber ihre bildlichen Begriffe und die sinnliche Sprache zu lassen, die, wenn sie den Verstand nicht befriedigt, wenigstens der Einbildungskraft (welche in empirischen Wissenschaften ihr Recht nie aufgibt) weit mehr Genüge leistet.

### *Anhang zum vorigen Abschnitt*

Es ist für die Experimentalwissenschaften äußerst vorteilhaft, genau ihre *Grenzen* zu kennen, damit sie sich nicht etwa mit Untersuchungen bemengen, die vor ein ganz anderes Forum gehören, und so selbst in Widersprüche und Streitigkeiten verwickelt werden, die gar kein Ende nehmen, weil bloße Erfahrung über sie gar nicht mehr zu entscheiden vermag. Umgekehrt aber, wenn man Prinzipien aufstellt, um die Experimentallehre von Schwierigkeiten und Zweifeln, die sie sich unnötigerweise selbst aufgebürdet hat, durch Einschränkung ihrer Anmaßungen zu befreien, geschieht es leicht, daß der Empiriker nachher jene Schwierigkeit selbst ableugnet und wohl gar vorgibt, sie seien erst zum Vorteil der neuen Theorie erdichtet

worden.

Da Fragen über die *Prinzipien* der Chemie, meines Erachtens, nicht vor das Forum der bloß *experimentierenden* Chemie gehören, so freut es mich, noch vor Schluß dieses Teils einem kenntnisreichen und um die empirische Chemie selbst bereits verdienten Schriftsteller zu begegnen, der gleichfalls bei seinen Bemühungen die Absicht hat, aus seiner Wissenschaft unnötige, außerhalb ihrer Grenzen liegende Untersuchungen zu verbannen<sup>176</sup>.

Vorzüglich haben folgende Abhandlungen dieses Schriftstellers meine Aufmerksamkeit erregt: 1. Über die *Identität* des *Lichts* und der *Wärme*<sup>177</sup>, 2. über die *chemischen Verhältnisse beider*<sup>178</sup> und 3. über die *Immaterialität* des *Wärme-* und *Lichtstoffs*<sup>179</sup>.

Wenn der Verfasser von der Identität der Materien des Lichts und der Wärme spricht, so kann nicht absolute Identität beider gemeint sein. Es wäre also vorteilhaft gewesen, zum voraus zu bestimmen, was erfordert wird, um zwei Materien als eine und dieselbe zu betrachten. Wenn alle Verschiedenheit der Materie bloß auf dein verschiedenen Verhältnis ihrer Grundkräfte beruht, so werden wir so viele verschiedene Materien haben, als wir Qualitäten kennen. *Qualität* aber gilt überhaupt nur in bezug auf Empfindung. Verschiedene Empfindungen also berechtigen auch, verschiedene Qualitäten und somit verschiedene

Materien anzunehmen.

Allein dieser allgemeinen Identität der Materie unerachtet (da alle Materie sich von der anderen nur durch Gradverhältnisse unterscheidet) kann es doch noch Gründe geben, zwischen verschiedenen Materien A und B eine unmittelbare Identität anzunehmen, im Fall nämlich, daß die eine, B, nur als ein *besonderer Zustand* der anderen betrachtet werden kann. Dies scheint nun der Fall mit Wärme und Licht zu sein. Wärme ist eine Modifikation der Körper, die durch Licht bewirkt werden kann, oder Wärme ist der nächste Zustand, in welchen das Licht übergeht, sobald es aufhört Licht zu sein (oder - - was dasselbe ist - denn wodurch anders kennen wir das Licht als durch unsere Empfindung? - sobald es aufhört aufs Auge zu wirken).

Allein hier tut sich doch eine Schwierigkeit hervor, die uns nicht erlaubt, sogleich eine *Identität* der Licht- und Wärmematerie zu behaupten. Denn wären sie identisch, so müßte umgekehrt auch Licht als bloße Modifikation der Wärme betrachtet werden können; dies ist aber, wie mir dünkt, schlechterdings unmöglich.

Denn erstens leihen wir dadurch der Wärme eine absolute Existenz, die ihr gar nicht (etwa so wie dem Lichte) zukommt. Denn nach *Crawfords* Entdeckungen gibt es keine absolute Wärme, sondern sie ist



etwas lediglich Relatives; sie ist nicht nur überhaupt *bloße* Modifikation anderer Materie, sondern auch eine Modifikation, für die es kein absolutes Maß gibt (daher der Begriff von Kapazität der Körper). Ich sehe sehr wohl ein, daß ohne diesen Begriff von Wärme der Gedanke, Licht und Wärme als wechselseitige Modifikationen zu betrachten, sehr natürlich ist, und ich selbst habe es oben (S. 185, da ich jenen Begriff noch nicht voraussetzte) für ganz gleichgültig erklärt, ob man Licht als freie Wärme oder Wärme als gebundenes Licht betrachtet.

Allein man hat auch nicht Einen evidenten Beweis, daß Wärme, - ich will nicht sagen überhaupt und nach einer Regel, - sondern auch nur im einzelnen Falle *Licht* werde, so wie *Licht immer* und regelmäßig, sowie es auf Körper wirkt, *Wärme* wird.

Der einzige mögliche Beweis dieser Behauptung ist das Licht, das sich aus der Lebensluft entwickelt. Denn, kann man sagen, was der allgemeine Anteil aller Luftarten ist, ist Wärmestoff, in *diesem* Falle also wenigstens nimmt der Wärmestoff der Lebensluft durch die Zersetzung Eigenschaften des Lichts an. Allein man hat dabei folgendes übersehen, daß nach der Aussage der vortrefflichsten Chemiker unserer Zeit zur Bildung der Lebensluft schlechterdings *Licht* erforderlich ist. Nun räume ich sehr gerne ein, daß Licht, sobald es Verbindungen mit andern Stoffen

eingeht, *Wärme* oder *Wärmestoff* wird, daß also auch das Licht, das die Lebensluft bildet, die Eigenschaften und die Wirkungsart des Wärmestoffs angenommen hat: und daraus ist begreiflich, warum gerade die Lebensluft auch *rückwärts* wieder Phänomene des Lichts zeigt.<sup>180</sup> Allein der vorliegende Fall ist ein Fall *besonderer* Art, woraus man nicht sogleich den allgemeinen Schluß ziehen darf: Also kann Wärme *überhaupt* Eigenschaften des Lichts annehmen.

Sehr konsequent also ist es wenigstens, wenn Hr. S. leugnet, daß die Lebensluft *allein* Quelle des Lichtes sei. Aber man behauptet mit diesem Satz, so viel ich einsehe, nur so viel: Die Lebensluft *kennen* wir *bis jetzt* als die einzige Materie, welche die Phänomene des Leuchtens gibt. Solange also, bis wir eine andere Materie dieser Art entdecken, etwa ein Gas, mit dessen Zersetzung Lichtentwicklungen verbunden sind, hat man kein Recht, zu behaupten, daß Wärmestoff *überhaupt* (der doch gemeinschaftlicher Anteil *aller* elastischen Flüssigkeiten ist) mit der Luftmaterie identisch sei.

Nun ist man ferner doch genötigt, zu fragen, wodurch sich denn Licht und Wärme als Modifikationen einer gemeinschaftlichen Materie unterscheiden; was die Ursache ist, daß dieselbe Materie jetzt als Licht, jetzt als Wärme, das eine Mal aufs Auge, das andere Mal aufs Gefühl wirkt.

Daß nun *Licht* in den Verbindungen, die es mit den Körpern eingeht, *Wärme* wird oder Wärme bewirkt, dafür gibt es Erfahrungen<sup>181</sup> und wo Erfahrungen entscheiden, braucht man nicht mehr unter Möglichkeiten blind herumzugreifen.

Wie aber umgekehrt Wärme so modifiziert werde, daß sie Phänomene des Lichtes zeigt, darüber gibt es keine Erfahrung, und - *daher* kommen eigentlich die unbestimmten Erklärungen, die man darüber selbst bei scharfsinnigen Naturforschern findet, z.B. S. 106 (aus einer Schrift des Herrn Professors *Link*): »Ob ein Körper leuchtet oder wärmt, oder beides zugleich, in einem geraden Verhältnisse oder nicht, tut, kommt allein auf die verschiedene Schnelligkeit an, womit die Teile des Wärmestoffs entwickelt werden. Geraten alle in eine *langsamere* Bewegung, so wird er bloß wärmen, geraten alle in die *schnellste* Bewegung, so wird er bloß leuchten, und, wie leicht daraus folgt, je mehr Teile sich schnell bewegen, desto mehr wird er leuchten, im umgekehrten Fall wärmen. Ob ferner dieses oder jenes geschehe, das beruht allein auf der Art, wie der Wärmestoff ausgeschieden wird.« - (Herr S. rühmt die *Leichtigkeit* dieser Erklärung. Aber eben diese Leichtigkeit macht sie verdächtig; denn man kann sich nicht enthalten, zu fragen: Wie schnell sich denn der Wärmestoff bewegen müsse, um zu leuchten? Die Physik scheut alle *mehr* oder *weniger*, für

die es kein Maß und Gewicht mehr gibt.) - Oder S. 114: »Es läßt sich annehmen, daß nach der verschiedenen Art der *Bewegung* des Wärmestoffs auch unsere Sinne sehr verschieden affiziert werden können, und daß demnach *Licht* bemerkt werde, wenn derselbe sich *äußert schnell* in geraden Linien - (diese tun wohl nichts zur Sache) - fortbewegt, Wärme hingegen nur empfunden werde, wenn er sich *langsamer* und nach allen Seiten - (tut das Licht nicht dasselbe?) - in den Körpern bewegt«. <sup>182</sup>

So viel, die Verhältnisse des Lichts und der Wärme *unter sich* betreffend. Jetzt von ihrem Verhältnis zu andern Materien.

Der Verfasser leugnet geradezu, daß der Wärmestoff mit irgend einem Körper *chemische* Verbindungen eingehe. Im Vorhergehenden habe ich diese Annahme widerlegt, aus der Voraussetzung, daß kein besonderer Wärmestoff existiere. Die Gründe des Herrn S. beweisen gegen die chemische Verbindung des Wärmestoffs, selbst unter Voraussetzung dieses erdichteten Wesens. »Der Wärmestoff«, sagt er <sup>183</sup>, »erwärmt doch nicht bloß einige Körper, zu denen er *Wahlanziehung* besitzt, sondern er bringt in allen die Modifikation hervor, welche die Empfindung der Wärme in uns erregt. Er dehnt nicht bloß *einige* Substanzen aus, sondern äußert diese Wirkung auf *alle*. - Ist dies aber nicht ganz den *chemischen* Wirkungen

widersprechend? Ist denn das Resultat der chemischen Verbindungen des Sauerstoffs in allen Fällen eine Säure, und zwar *eine und dieselbe* Säure? Bringt er nicht mit dem Wasserstoff nur Wasser, mit den Metallen nur Metallkalke, mit den verschiedenen Radikalen der Säure auch *verschiedene* Säuren hervor? Welche mannigfaltig voneinander abweichende Produkte werden nicht durch die Verbindung der verschiedenen Säuren mit den ebenso verschiedenen salzfähigen Substanzen (Alkalien, Erden und Metallen) hervorgebracht? Und der Wärmestoff sollte mit *allen* Körpern nur Erwärmung und Ausdehnung erzeugen? - Ja, wenn ferner auch sogar spezifischer, gebundener, latenter Wärmestoff angenommen wird, was ist denn dadurch hervorgebracht? Gar nichts! Wie kann er aber als ein chemisch-wirkender Körper mit einem andern Körper eine chemische Verbindung eingegangen sein, ohne die Natur des letzteren umgeändert oder überhaupt ein neues Produkt hervorgebracht zu haben? - Ist es nicht ganz etwas anderes mit allen andern Stoffen? Wird nicht das Metall sehr auffallend umgeändert, wenn es sich mit dem Wärmestoff vereinigt? Was geschieht aber, wenn das Metall Wärmestoff aufnimmt, bleibt es nicht Metall, wenn es gleich flüssig wird? Wie konnte man also so voreilig einen latenten Wärmestoff da annehmen, wo man keine Wärme empfindet«?

Ich kann mich nicht enthalten, diesen Bemerkungen noch die Äußerungen eines andern philosophischen Naturforschers beizufügen. Es ist so weit gekommen, daß man philosophische Gründe, in solchen Dingen vorgebracht, unter dem Verwände, daß sie das sind, als unstatthaft abweist. Aber der Philosophie gebührt es, zu entscheiden, was an unsern Erkenntnissen *objektiv*, und was bloße Empfindung ist. Es ist also vorteilhaft, zu beweisen, daß auch der empirische Naturforscher (denn man glaubt jetzt, daß Philosophie der Erfahrung nichts nützen könnte) zu philosophischen Prinzipien zurückgehen muß, wenn er sich nicht den Fiktionen der bloß empirischen Naturlehre blindlings überlassen will.

»Die Anziehungskraft«, sagt Herr Link<sup>184</sup>, »welche die Körper auf den Wärmestoff äußern, hat gar keine Ähnlichkeit mit der chemischen Verwandtschaft. Hier entreißt ein Körper dem andern seinen Bestandteil ganz oder doch größtenteils, dort entzieht ein Körper dem andern nur so viel Wärmestoff, bis die absolute Elastizität des Wärmestoffs in beiden Körpern einander gleich ist. Ebenso wenig kann man behaupten, daß diese Anziehung mit der allgemeinen Anziehung einerlei sei. Die letztere wirkt in die Ferne, nimmt ab, wie die Quadrate der Entfernung zunehmen, und richtet sich nach der Menge der Materie, welche von beiden Seiten ihre Ziehkraft äußern. Von

allem diesen bemerken wir hier nichts; wir sehen nicht, daß dichtere Körper den Wärmestoff stärker anziehen als minder dichte, auch nicht, daß sich die Verteilung des Wärmestoffs nach der Dichtigkeit desselben richte, wie man doch erwarten müßte, wenn hier bloß allgemeine Anziehungskraft im Spiele wäre«.

»Es würde ein Mißbrauch genau bestimmter Ausdrücke sein, wenn man behaupten wollte, der Wärmestoff, welcher die größere Menge der spezifischen Wärme in irgend einem Körper ausmacht, sei darin chemisch gebunden. Dieser Wärmestoff geht aus dem wärmeren in den kälteren Körper, er geht ebenso zu dem ersteren zurück, sobald dieser wiederum kälter wird. Von allem diesen beobachten wir bei chemischen Verbindungen nichts. Deswegen trennt sich noch kein Bestandteil von dem andern, weil er sich darin in größerer Menge befindet, und niemals kehrt er zu dem vorigen Körper zurück, wenn dieser Mangel daran leidet. Die chemischen Trennungen und Verbindungen zeigen sich bestimmter; sie sind Folgen einer Wahlanziehung und lassen sich nach Verwandtschaftstafeln ordnen, aber allen solchen Regeln unterwirft sich der Wärmestoff, wenigstens in diesem Falle, nicht. Gesetzt aber, es gäbe Wärmestoff, der so fest mit dem Körper verbunden wäre, daß er sich durch einen kälteren Körper nicht ausscheiden oder vermindern ließe, so würde der Ausdruck, chemisch



verbunden, doch fehlerhaft sein können, da mehrere Stufenfolgen in der Vereinigung der Körper möglich sind, die sehr verschieden unter sich, aber von der chemischen Verwandtschaft sehr unterschieden sein möchten«.

Ich habe mich im Vorhergehenden über die neuerdings mehrmals schon aufgeworfene Frage: Sollte das Licht wirklich eine Materie sein? wie ich glaube, hinlänglich erklärt. Da ich jetzt mit Herrn S. Untersuchungen »über die *Immaterialität* des Wärme- und Lichtstoffs« bekannt geworden bin, so trage ich hier einige Gründe nach, welche mir immer noch scheinen, für die Materialität des Lichtes angeführt werden zu können.<sup>185</sup>

Die Gründe, welche der Verfasser für seine Meinung vorbringt, gelten eigentlich nur gegen die Behauptung eines *Lichtstoffs*, nicht gegen die Behauptung einer *Lichtmaterie*. Diesen Unterschied (der bei gegenwärtiger Untersuchung nicht ohne Bedeutung ist) habe ich im Vorhergehenden, wie ich glaube, deutlich gemacht. Ich habe gezeigt, daß *Grundstoffe überhaupt*, nicht nur dieser oder jener bestimmte Stoff, etwas völlig *Imaginäres* sind. Diese Behauptung beweist sich selbst, sobald man nur die chemischen Grundstoffe kennt; denn Keiner derselben ist bis jetzt in der Anschauung dargestellt. Auch darf man nicht hoffen sie je darzustellen. Und was



angeschaut wird, heißt nicht mehr *Grundstoff*, sondern Materie. Es versteht sich also zum voraus, daß auch der Lichtstoff (d.h. nicht die *Lichtmaterie*, sondern die imaginäre *Ursache* der *Eigenschaften* dieser Materie) ebenso gut, aber auch nicht mehr, als jeder andere Grundstoff der Chemie, zu den chemischen Fiktionen gehört (die ich, innerhalb bestimmter Grenzen, selbst für unvermeidlich halte).

Ferner hoffe ich, daß, wenn philosophische Prinzipien künftig mehr als bisher in empirischen Wissenschaften gelten, die Voraussetzung von Materien, die sich durch innere (insofern verborgene) Qualitäten voneinander unterscheiden sollen, aus unsern Theorien völlig verschwinden. Nach diesen Prinzipien ist nun freilich *jede* einzelne Materie bloße Modifikation der Materie überhaupt, und alle Qualitäten der Materie, so verschieden sie auch sein mögen, sind nichts anderes als verschiedene Verhältnisse ihrer Grundkräfte. Dies ist also abermals etwas was von *jeder* Materie, nicht nur vom Lichte gilt, und wenn man etwa aus dem Satz: »das Licht ist eine bloße *Modifikation* der Materie«, seine Immaterialität beweisen wollte, so könnte man mit demselben Rechte die Immaterialität aller Materien beweisen - denn wo haben wir je Materie überhaupt - nicht bloße Modifikationen der Materie - gesehen?

Die Untersuchungen, welche in der angeführten

Schrift über die Materialität oder Immaterialität des Lichts angestellt sind, bedürfen also vielleicht nur einer philosophischen Erweiterung, um mit den Resultaten der Philosophie völlig übereinzustimmen. Ich schließe dies daraus, daß der Verfasser selbst, um seine Theorie der Wärme zu erweisen, sich auf die Grundsätze der philosophischen Dynamik beruft.

»Wenn es erwiesen ist«, sagt er<sup>186</sup>, »daß die Möglichkeit der Materie - als des Beweglichen im Raume - auf den beiden Grundkräften, der attraktiven und repulsiven, beruhe; wenn endlich durch die bloße Verschiedenheit in der Verbindung dieser ursprünglichen Kräfte die bis ins Unendliche mögliche spezifische Verschiedenheit der Materien erklärbar ist, was nötigt uns dann noch weiter, die verschiedenen Formen der Körper von einem körperlichen Verhältnisse zwischen dem Wärmestoff und den Substanzen abzuleiten? - Kann denn die Form der Aggregation nicht bloß von dem wechselseitigen Einflusse der Grundkräfte und ihrer respektiven Intensität abhängen«?

»Der wichtigste Einwurf, der gegen diesen Satz aufgestellt werden könnte, ist unleugbar dieser, daß doch die verschiedene Form, die wir durch Erwärmung fester Körper hervorbringen, scheinbar der Erfolg einer Verbindung des in seiner Form geänderten Körpers mit der Ursache der Wärme sein möchte. Ich gestehe, daß dieser Umstand allerdings, dem ersten

Anblicke nach, alles weitere Rasonnement überflüssig zu machen scheint, indem ja hier die größte Evidenz nicht zu verkennen ist. Indes wage ich es doch zu behaupten, daß diese Evidenz erst hineingelegt ist; sie gründet sich bloß auf das einseitige Rasonnement der atomistischen Philosophie, nach welcher alle und jede Erscheinung nur in der Zusammenfügung oder Verbindung der verschiedenen gestalteten Grundteile (Atome) der zusammengesetzten Körper ihren Grund haben soll, als ob ohne diese Voraussetzung keine einfachere, der Natur angemessenere Erklärung denkbar sei«.

»Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß durch die Erwärmung eines Körpers nicht etwas an denselben tritt, sondern nur das Verhältnis der Grundkräfte gegeneinander abgeändert werde, so daß die repulsive ein Übergewicht vor der attraktiven erhalte. Wodurch wird dieses wohl hervorgebracht? Ich glaube *durch den Stoß der ponderablen Teile der Luft*, welche durch Erwärmung (d.h. durch die in Wirksamkeit gesetzten *Grundkräfte*), diesen auszuüben fähig wird. Ich setze dieses Vermögen, während der Erwärmung der Körper in der Luft, bloß in den ponderablen Teilen der Luft, weil dieser Einfluß doch nur von der Materie - also etwas Ponderablen, im Raume sich Bewegenden - gelten kann. Die Wärme ist demnach bloß die Erscheinung, die jedesmal mit dieser

Kraftäußerung verbunden ist. Der Stoß wirkt, meiner Meinung nach, insofern, als dadurch die *Aufhebung des Gleichgewichts zwischen den Kräften* hervorgebracht wird, so wie wir demselben doch gewiß ebenso allgemeine Erscheinungen, als die Bewegung usw., zuzuschreiben uns genötigt sehen. Ich nähere mich hier, wie man leicht bemerkt, den Vorstellungen eines *le Sage* (?), was ich auch gerne zugebe, nur glaube ich, daß hier das Reich des Mechanischen genau zu sondern sein wird von dem Gebiete des Chemischen; daß man die Gesetze der Dynamik durchaus nicht aus den Augen verlieren müsse. Denn für jetzt ist es uns noch nicht erlaubt, den Unterschied zwischen chemischen und mechanischen Kräften gänzlich aufzuheben, wie man dies schon hin und wieder auch versucht hat«.

Ich habe diese Stelle angeführt, zum Beweis, daß die jetzt so streitigen Untersuchungen in der Chemie zuletzt auf philosophische Prinzipien über das Wesen der Materie und den Grund ihrer Qualitäten selbst zurückzugehen *genötigt* sind, nicht als ob ich mit den Äußerungen des Verfassers (der dynamische und mechanische Physik sonderbar genug kombinieren zu wollen scheint) völlig einverstanden wäre. Denn wenn er z.B. die Erwärmung der festen Körper von einem Stoß der ponderablen Teile der Luft ableitet, so fragt sich: was denn diesen Stoß selbst bewirkt hat? (Ohne

Zweifel wieder die Erwärmung; allein diese soll ja gerade erklärt werden.) Ferner, wie durch (*mechanischen*) Stoß »das *Verhältnis der Grundkräfte* (das lediglich dynamisch ist) verändert werden könne, so daß die repulsive Kraft vor der attraktiven das Übergewicht erhalte«? Denn ein *Stoß* kann selbst wiederum nur *mechanisch* wirken usw.

Was den bisherigen Untersuchungen über diese Gegenstände sehr im Wege war, ist die ganz gleiche Behandlung des Lichts und der Wärme, unerachtet von der letzteren nun doch lange genug erwiesen ist, daß sie gar nichts an sich - nichts Absolutes - sondern lediglich eine Modifikation der Körper und noch überdies etwas völlig Relatives ist. Nun ist freilich das Licht auch bloße Modifikation - aber sie ist eine Modifikation, der nicht jede Materie fähig ist, sie ist eine *eigentümliche* Modifikation - Etwas, das selbst Qualitäten *hat*, nicht bloß Qualität *ist*, wie die Wärme.

Eben deswegen aber kann man auch, wenn der Ursprung des Lichts erklärt werden soll, nicht mit der allgemeinen philosophischen Erklärung: »sie sei eine Modifikation der Materie der in Tätigkeit gesetzten Grundkräfte überhaupt« usw., zufrieden sein. Glücklicherweise kommt uns hier die Erfahrung selbst entgegen, welche uns über die eigentliche Quelle des Lichts nicht unwissend läßt.

Mehrere berühmte Naturforscher (*Bacos* Name kann statt aller übrigen hier stehen) haben die Substantialität des Feuers geleugnet und das ganze Phänomen als eine bloße eigentümliche Bewegung, in welche die Körper versetzt werden, angesehen. Es ist aber klar, daß diese Bewegung nicht als bloß *mechanisch* bewirkt gedacht werden konnte. Sie mußte *chemisch*, d.h. durch einen Einfluß auf das Verhältnis der *Grundkräfte* im Körper erklärt werden. Nur hatte die Erfahrung noch nicht Data genug gegeben, um eine solche chemische Bewegung begreiflich zu machen. Jetzt ist die empirische Chemie so weit vorgerückt, daß ein solches Unternehmen nicht mehr als unausführbar gefürchtet werden darf.

Was Herr S. hierin versucht hat, teile ich aus der angeführten Schrift mit und enthalte mich aller weiteren Anmerkungen darüber, da der Verfasser selbst seine Erklärung bloß als den ersten und insofern auch unvollkommensten Versuch angesehen wissen will.

»Die Eigenschaften der Körper«, heißt es S. 286, »sind als Erfolg der in Tätigkeit gesetzten Grundkräfte der Körper zu betrachten«.

»Durch die in Tätigkeit gesetzten Grundkräfte wird eine Bewegung der Körper hervorgebracht, wodurch sie Gelegenheit erhalten, aufeinander zu wirken«.

»Jeder chemischen Durchdringung geht die bloße mechanische Berührung voraus; daher erklärt sich die

Notwendigkeit der Formänderung, um die Affinitätsäußerungen hervorzubringen«.

»Die verschiedenen Formen der Aggregation der Körper hängen von dem Verhältnisse der Grundkräfte zueinander ab. Je nachdem die *repulsive* oder *attraktive* Kraft ins Obergewicht während der Störung ihres beiderseitigen Gleichgewichts gerät, wird auch eine mehr *flüssigere* oder *festere* Form hervorgebracht«.

»Durch die Affinitätsäußerungen werden die Formen umgeändert, und zwar größtenteils die flüssigere in eine festere, wobei gewöhnlich Wärme, Licht oder Feuer bemerkt wird. - Die simplen Auflösungen oder mechanischen Verbindungen (die Vermengungen) sind gemeiniglich mit einer Verwechslung der festeren Form gegen die flüssigere begleitet; daher entsteht hierbei nur Kälte«.

»Während der Entstehung des Feuers sind hierbei der Sauerstoff und die oxydierbaren Stoffe tätig - es scheint also das Feuer bloß in der *Bewegung* seinen Grund zu haben, in welche die sich vereinigenden Substanzen durch die Aufhebung des *Gleichgewichts ihrer Grundkräfte* geraten. Gewinnt hierbei die *attraktive* Kraft das Übergewicht, so entsteht Wärme usw.; prädominiert im Gegenteile die *repulsive*, so werden diese Erscheinungen entweder gar nicht oder doch nur in einem sehr geringen Grade bemerkt«.

Noch merke ich an, daß Herr S. einige sehr

interessante Bemerkungen über Wärme und Licht, insofern beide durch *Reiben* erzeugt werden, mitgeteilt hat. Nach dem, was S. 274 (oben S. 370) darüber gesagt ist, ist es schwer, zu glauben, daß die Quelle derselben in den Körpern selbst zu suchen ist. Ich merke das an, weil es mir für die oben vorgetragene Theorie der Elektrizität wichtig scheint.

Wichtiger noch in dieser Rücksicht ist eine Äußerung *Lavoisiers*, die S. 492 aus seinen physisch-chemischen Schriften Teil III, S. 270 mitgeteilt wird: »Ich denke einst«, sagt er, »von den Gründen Rechenschaft zu geben, welche mich zu glauben bewegen, daß die elektrischen Erscheinungen, welche wir wahrnehmen, nur ein Erfolg einer Zerlegung der Luft seien«. - (Der Hauptgrund, wie mir scheint, ist wohl die *Verteilung der beiden elektrischen Materien* an die geriebenen Körper; denn sie geschieht nach dem Verhältnis der näheren oder entfernteren Verwandtschaft zum *Oxygene*) »daß die Elektrizität nur eine Art von *Verbrennung* sei, bei welcher die Luft den elektrischen Stoff ebenso liefere, wie sie, nach meiner Meinung, den Stoff des Feuers und des Lichts bei der gewöhnlichen *Verbrennung* liefert. Man wird erstaunen, zu sehen, wie anwendbar diese neue Lehre auf die Erklärung der mehrsten Erscheinungen ist«.

Herr S. stimmt dieser Vermutung bei. »Lange



schon«, sagt er<sup>187</sup>, »beschäftigte mich die Vermutung, daß zwischen den Erscheinungen des Feuers und der Elektrizität eine sehr große Analogie stattfinde. Die Verkalkung des Amalgamas während der Reibung des Glases der Elektrisiermaschine an demselben machte mich noch aufmerksamer auf diese Übereinstimmung. Endlich konnte ich nichts wahrscheinlicher finden, als daß die Elektrizität eine Art des Feuers sei, deren Erzeugung auf eben den Gründen vielleicht beruhen möchte, als die des gewöhnlichen Feuers. Diese Mutmaßung gewann für mich den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit teils durch den Gesichtspunkt, den *Lavoisier* in der angeführten Stelle seiner Schriften hierüber bestimmt, teils durch die Erfahrung eines *van Marum*, welche die Übereinkunft der Erscheinungen der Elektrizität mit denen der Wärme noch in ein helleres Licht setzen«.

»Höchstwahrscheinlich<sup>188</sup> bewirken wir durch alle Manipulationen, vermittelt welcher wir die sogenannte elektrische Materie erwecken, nichts anderes als eine Zersetzung der atmosphärischen Luft. Freilich ist diese Art der Zersetzung auffallend verschieden von derjenigen, welche durch das Verbrennen und Verkalken bewerkstelligt wird, sie geschieht sehr wahrscheinlich viel langsamer, der Erfolg derselben ist aber dafür desto auffallender«. - Ich glaube dargetan zu haben, daß diese Zersetzung der *Luft*

*mechanisch* geschieht, daß aber dieser Mechanismus (des Reibens) wohl Phänomene der Wärme oder des Feuers, nicht aber Phänomene der Elektrizität bewirken könnte ohne Mitwirkung der *Heterogenität* der Körper, die dazu angewandt werden.

Aus einem Briefe des Chemisten *van Mons* endlich teilt Herr *Scherer* S. 199 die Vermutung mit: das elektrische Fluidum könnte von einer *Verdichtung* der *Luft* herrühren. Ohne Zweifel, sagt er, werden die *beiden Gasarten*, welche die atmosphärische Luft ausmachen, dabei getrennt und wieder verbunden. Die Verkalkung der Metalle durch Elektrizität aber erklärt er gleichfalls aus der Gegenwart des Oxygenes.

Ich habe absichtlich alles, was bis jetzt zum Vorteil der vorgetragenen Hypothese bekannt geworden ist, zusammengestellt, weil ich wünsche, durch welche Mittel es auch geschehe, eine Prüfung derselben durch angestellte Experimente veranlassen zu können.

\* \* \*

Noch nenne ich hier mit großem Vergnügen eine treffliche akademische Schrift, die bekannter zu werden verdiente, als Schriften dieser Art gewöhnlich werden, in welcher der Verfasser, der Erste, soviel ich weiß, unternommen hat, die Prinzipien der Dynamik, sowie sie von Kant aufgestellt sind, mit

echt-philosophischem Geiste, auf empirische Naturlehre, vorzüglich Chemie, anzuwenden. [189](#)

*Über die Stoffe in der Chemie.  
(Zusatz zum achten Kapitel.)*

Auf welche Weise die schlechthin eine und selbe Materie sich in die Mannigfaltigkeit der Formen gebiert, ist im Vorhergehenden hinlänglich auseinandergesetzt. Wie sie im Einzelnen ihre Einheit nur unter der Form des Magnetismus in die Differenz bildet, ebenso auch im Ganzen. Die innere und wesentliche Identität wird dadurch nicht aufgehoben und bleibt dieselbe unter allen Formen oder Potenzen, die sie in der Metamorphose empfängt. Wie sich die Blätter, Blüten und sämtliche Organe der Pflanze zu der Identität der Pflanze verhalten, so die sämtlichen Verschiedenheiten der Körper zu der Einen Substanz, aus der sie durch stufenweise Verwandlung hervorgehen. Wenn wir die Faktoren der Form allgemein als Potenzen bezeichnen, so ist es notwendig, daß das größte Übergewicht der einen Potenz über die andere in die Extreme jener magnetischen Linie falle, und da wir (nach dem Zusatz zum sechsten Kapitel) einen doppelten Indifferenzpunkt anzunehmen haben, so muß die Materie auch nach vier verschiedenen Seiten, als

vier Weltgegenden, in *Pole* auslaufen, so daß nach jeder Seite die Identität der Materie besteht, die Indifferenz der Form aber mehr und mehr aufgehoben wird.

Die Pole der absoluten Kohäsion werden sich, nach der einen Seite durch ein Maximum der Expansion, nach der andern durch ein Maximum der Kontraktion, darstellen. Die der relativen werden, weil in dem Indifferenzpunkt derselben die Kohäsion selbst als aufgelöst erscheint, sich nur im expandierten Zustand, jedoch so darstellen, daß innerhalb desselben der eine wieder als der kontrahierte, der andere als der expandierte Pol erscheint.

Von diesen Extremen der Materie, wo die Formbestimmungen in der größten Geschiedenheit erscheinen, nimmt nun der chemische Empirismus seine Stoffe her. Wenn man untersucht, welcher Begriff ihn dabei leitet, so ist es der der Zusammengesetztheit der Materie überhaupt und der Nichtdarstellbarkeit einer besonderen als solcher. Alle seine sogenannten Stoffe sind nach ihm mit irgend einem andern, z.B. Wärmestoff, zusammengesetzt, und solcher Art, daß, wenn sie aus irgend einer Verbindung gesetzt werden, sie sogleich in eine andere übergehen. Insofern, als diese Stoffe nicht für sich erscheinen, sind sie offenbar erdichtete Wesen, da die Empirie nicht über die Erscheinung hinauszugehen das Recht hat: man erwidert

dagegen, daß sie doch durch das Gewicht darstellbar seien, und daß jene Nichtdarstellbarkeit nur in bezug auf die uns anwendbaren Mittel stattfindet, also mehr zufällig als notwendig sei. Man setze nun aber die wirklich geschehene und gelungene Darstellung, so würde, was vorher Stoff war, nun in die Reihe der Materien treten, und das eigentliche Prinzip der Qualität, das man in dieser Materie gesucht hatte, würde noch weiter zurückweichen. Der Charakter der Nichtdarstellbarkeit ist also zugleich ein für den Begriff von Stoff *wesentlicher*, im einzelnen Falle aber durchaus zufälliger Charakter. Ein wesentlicher, weil der Stoff, sobald er rein abgesondert für sich darstellbar ist, eine Materie wird, die man nun wieder weiter zusammengesetzt denken kann; ein zufälliger, da man die Nichtdarstellbarkeit des Stoffs als zufällig annehmen muß, um nicht in der Annahme seiner Existenz über die Erfahrung hinauszugehen.

Die höchste Instanz in einem solchen Beginnen ist allerdings das *Gewicht* und das einzig Reale das ins Gewicht Fallende; dafür aber ist in demselben auch nicht ein chemischer Prozeß seinem Wesen nach begriffen. Was hier *wirkt*, ist nicht auf die Wage zu legen. Es ist das, wovon die einzelnen Dinge und alle Körper die bloßen Organe und Glieder sind. Obgleich also jene Art der Chemie sich die pneumatische genannt hat, ist sie deswegen doch weder geistig noch

geistreich, sondern handgreiflich und über das Wesen der Sache blind.

## Neuntes Kapitel.

### Versuch über die ersten Grundsätze der Chemie

Nachdem wir die ersten Prinzipien der Chemie unserer Kritik unterworfen haben, bleibt uns noch die Untersuchung übrig, ob diese Prinzipien auch einer wissenschaftlichen *Darstellung* fähig sind.

Die unnachlässliche Bedingung einer solchen Darstellung aber ist die Möglichkeit der mathematischen Konstruktion solcher Begriffe. »So lange«, sagt Kant [190](#), »als für die chemischen Wirkungen der Materien aufeinander kein Begriff ausgefunden wird, der sich konstruieren läßt, so kann Chemie nichts mehr, als systematische Kunst oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Prinzipien derselben bloß empirisch sind und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind«. Sollte etwa das Resultat dieses Versuchs verneinend ausfallen, so haben die bisherigen Untersuchungen wenigstens das *negative* Verdienst, die Chemie in ihre bestimmten Grenzen (der bloßen Erfahrung) zurückgewiesen zu haben.

\* \* \*

## Prinzip

*Alle Qualität der Körper beruht auf dem quantitativen (gradualen) Verhältnis ihrer Grundkräfte.*

Denn Qualität ist nur in bezug auf Empfindung. Empfundene werden aber kann nur was einen Grad hat: nun ist in der Materie kein Grad denkbar, außer dem der Kräfte, und auch dieser nur in Beziehung aufeinander. Alle Qualität also beruht auf Kräften, insofern sie eine bestimmte Quantität (Grad) haben, und, da Materie zu ihrer Möglichkeit *entgegengesetzte* Kräfte voraussetzt, auf dem *Verhältnis* dieser Kräfte, ihrem Grade nach.

## Erklärungen

1. *Homogen heißen solche Stoffe, in welchen das quantitative Verhältnis der Grundkräfte dasselbe ist.*

Denn *Homogenität* bezeichnet gleiche Qualitäten. Nun beruht alle Qualität auf dem quantitativen Verhältnis der Grundkräfte, also usw.

Man sieht von selbst ein, daß eine *absolute* Homogenität *Identität* der Qualitäten wäre. Allein man braucht den Ausdruck *homogen* noch in weiterer



Bedeutung, da er eine bloße Annäherung zur Identität bezeichnet.

2. *Heterogen heißen zwei Stoffe, wenn das quantitative Verhältnis der Grundkräfte in einem das verkehrte vom Verhältnis der Grundkräfte im andern ist.*

Homogen also können Grundstoffe auch dann noch heißen, wenn das quantitative Verhältnis ihrer Grundstoffe *verschieden* ist, so lange es nur nicht *entgegengesetzt* ist. Es erhellt daraus von selbst, daß es weit mehr homogene als heterogene Grundstoffe geben muß. Ferner ist klar, daß es auch stufenmäßige Annäherungen zur *absoluten* Heterogenität gibt, die in der Natur vielleicht nirgends angetroffen wird.

### *Grundsätze.*

#### *I. Allgemeine Bedingungen eines chemischen Prozesses*

1. *Kein chemischer Prozeß ist etwas anderes als eine Wechselwirkung der Grundkräfte zweier Körper.*

Denn kein chemischer Prozeß geht vor sich, ohne daß qualitative Anziehung zwischen zwei Körpern stattfindet. Er ist also eine Wechselwirkung der Qualitäten. Nun ist Qualität nichts anders als usw.

2. *Zwischen homogenen Grundstoffen findet kein chemischer Prozeß statt.*

Denn das quantitative Verhältnis der Grundkräfte ist in beiden mehr oder weniger dasselbe, also kann auch kein Wechsel dieser Verhältnisse stattfinden, also auch kein chemischer Prozeß zwischen beiden.

3. *Zwischen heterogenen Grundstoffen findet allein ein chemischer Prozeß statt.*

Denn nur zwischen diesen ist eine Wechselwirkung der Grundkräfte möglich. Da es aber stufenmäßige Annäherungen zur absoluten Heterogenität gibt, so wird es auch zwischen den chemischen Prozessen einen Unterschied in Ansehung der *Leichtigkeit* geben, mit der sie bewirkt werden.

4. *Nur wenn das quantitative Verhältnis der Grundkräfte im einen das umgekehrte ist von demselben Verhältnis im andern, ist zwischen zwei Körpern ein chemischer Prozeß möglich.*

(Das Maß der Repulsivkraft ist die *Elastizität*, das der Attraktivkraft die *Masse*. Also kann der Satz auch so ausgedrückt werden: Nur wenn sich Masse und Elastizität im einen umgekehrt verhalten wie Masse und Elastizität im andern, findet ein chemischer Prozeß statt.)

Denn nur in diesem Fall ist ein Wechsel der Grundkräfte - eine *Ausgleichung* der Elastizitäten und der Massen möglich.

Auf diesen Grundsätzen beruht die Kunst, einen chemischen Prozeß zu bewirken. Denn da in der Natur keine absolute Heterogenität existiert, da es auch Unterschiede in Ansehung der *Leichtigkeit* chemischer Prozesse gibt, so ist es ein Gegenstand der chemischen Kunst, Prozesse *zu bewirken*, die sonst nicht möglich wären, andere, die sonst nur sehr *schwer* erfolgen würden, *zu erleichtern*. Dahin gehört z.B. die Erhöhung der Temperatur, die zu nichts dient, als jenes Verhältnis der Grundkräfte, das zum chemischen Prozeß erforderlich ist, in beiden hervor-zubringen.

Jede chemische Bewegung ist ein *Bestreben nach Gleichgewicht*: um also eine solche Bewegung zu veranlassen, muß das *Gleichgewicht* der Kräfte in beiden Körpern gestört werden.

Daher das alte Prinzip der Chemie: *Chemica non agunt nisi soluta*, d.h. zwischen zwei *festen* Körpern ist keine chemische Verbindung möglich. Selbst wo keine *chemische* Verbindung im engern Sinne des Worts vorgehen soll, müssen auch gleichartige Körper in Fluß versetzt werden, ehe sie sich miteinander verbinden. - Wo aber zwischen ungleichartigen Körpern Verbindung bewirkt werden soll, muß entweder einer derselben ursprünglich flüssig sein, oder einer, wo nicht beide, müssen durch Feuer in flüssigen Zustand versetzt werden. Man könnte den Satz auch so

ausdrücken: Nur zwischen Extremen ist ein chemischer Prozeß möglich. Wenigstens hat die Natur, zum Behuf der meisten chemischen Prozesse, Extreme, flüssige und feste Körper, aufgestellt.

Da ein chemischer Prozeß nichts anders ist, als Wiederherstellung des gestörten Gleichgewichts der Kräfte, so kann man den allgemeinen Grundsatz aufstellen:

*5. Soll zwischen zwei Körpern ein chemischer Prozeß entstehen, so muß die Kraft, mit der sie unter sich zusammenhängen, in beiden geringer sein, als die Kraft, mit der sie sich bestreben, untereinander ins Gleichgewicht zu kommen.*

Daraus folgt ein Hauptsatz, auf den wir späterhin zurückkommen werden. Kein chemischer Prozeß erfolgt anders, als kontinuierlich. Die Körper müssen mehrere Stufen durchgehen bis zu dem Punkt, wo der Prozeß selbst erst beginnt. So müssen Metalle, um in Säuren aufgelöst zu werden, erst *verkalkt* (oxydiert) sein. Nur nachdem dies geschehen ist, beginnt die Auflösung. Hat man etwa nicht die gehörige Quantität Säure angewandt, so bleibt der Prozeß bei der bloßen Verkalkung stehen.

Es wird nun so viel verschiedene Arten einen chemischen Prozeß zu bewirken geben, als es Mittel gibt, das Gleichgewicht der Kräfte in einem Körper zu verändern, oder, was dasselbe ist, die Kohäsionskraft der

Körper zu schwächen. Das Hauptmittel aber sind Flüssigkeiten, die, ihrer Verwandtschaft zu festen Körpern gemäß, sich mit diesen verbinden und dadurch den Zusammenhang ihrer Teilchen untereinander verändern. Dahin gehören nun die luftförmigen Flüssigkeiten, bald als Vehikel der *Wärme*, bald als Vehikel desjenigen Grundstoffs, gegen welchen alle übrigen Grundstoffe Verwandtschaft beweisen. Durch Feuer werden feste Körper in flüssige verwandelt. Diese Verwandlung selbst schon wird gewöhnlich als ein chemischer Prozeß betrachtet und heißt insofern *Auflösung, und zwar Auflösung auf trockenem Wege*. - Ein anderes Mittel, den Zusammenhang der Körper zu verändern, ist die Verkalkung, die auch auf trockenem Wege, durch Feuer, geschieht, selbst ein chemischer Prozeß und zugleich Beförderungsmittel totaler Auflösung.

Ferner gehören hierher die *tropfbaren* Flüssigkeiten, die als Vehikel des Oxygenes dazu dienen, feste Körper, wie die Metalle, erst zu *verkalken* und dann *aufzulösen*. Geschieht das Letztere, so heißt eine solche Auflösung *Auflösung auf nassem Wege*.

6. *Körper, in welchen das Gleichgewicht der Grundkräfte nicht aufgehoben werden kann, sind keiner chemischen Behandlung fähig.*

Es versteht sich, daß eine solche Unmöglichkeit *bloß relativ* ist, in bezug nämlich auf die vorhandenen

chemischen Mittel.

## *II. Erfolg eines chemischen Prozesses*

1. *Das Resultat des chemischen Prozesses ist das Produkt einer Wechselwirkung der Grundkräfte, die, durch künstliche Mittel in Tätigkeit gesetzt, zum Gleichgewicht zurückkehren.*

2. *Das chemische Produkt, seiner Qualität nach betrachtet, ist das mittlere dynamische Verhältnis der Grundkräfte, die beim Prozeß in Tätigkeit gesetzt werden.*

Denn die Grundkräfte beschränken sich wechselseitig so lange, bis eine *Identität des Grads* vorhanden ist. Das Produkt aus einem elastisch-flüssigen und festen Körper z.B. kann man ausdrücken durch das mittlere Verhältnis zwischen der Masse des festen und der Elastizität des flüssigen und umgekehrt.

3. *Das chemische Produkt ist seinen qualitativen Eigenschaften nach völlig verschieden von den Bestandteilen, aus welchen es zusammenging.*

Man kann es betrachten als die mittlere Qualität zwischen den beiden Extremen, aus welchen es entstanden ist.

4. *Im chemischen Produkt muß Identität des Grads oder der Qualität stattfinden.*

Es versteht sich, daß, da ein *vollkommener* chemischer Prozeß eine *Idee* ist, dieser Satz in der Erfahrung Einschränkungen zuläßt.

5. *Chemisch heißt nur diejenige Wirkung der Körper aufeinander, wodurch Qualitäten entstehen oder vernichtet werden, nicht aber, wenn bloß der Zustand des einen Körpers verändert wird.*

Chemische Vernichtung einer Qualität durch die andere heißt *Bindung*. So binden sich Hydrogene und Oxygene im Wasser - Säure und Alkali im Neutral-salz usw. - Begriff von *Neutralisation*.

6. *Alle chemischen Prozesse lassen sich auf chemische Verbindung zurückführen.*

Denn auch die chemische Scheidung geschieht nur mittelst der Wahlziehung eines dritten Körpers gegen den Bestandteil des chemischen Produkts.

7. *Zwischen festen Körpern ist keine chemische Verbindung möglich, es sei denn, daß sie vorher aufgelöst werden.*

Dies geschieht entweder durch *tropfbare Flüssigkeiten* (Säuren) und die Körper heißen *aufgelöst* (im engern Sinne des Worts), oder durch Gewalt des Feuers, und dies heißt die Körper *schmelzen*. Hier ist also, im erstern Falle wenigstens, der chemische Prozeß doppelt. Denn was das Schmelzen der Körper betrifft, so ist es eine bloß *einseitige* Veränderung des Verhältnisses ihrer Grundkräfte. - Es fragt sich

ferner, ob die gemeinschaftliche Auflösung von zwei Körpern oder das Zusammenschmelzen derselben ein *chemischer* Prozeß heißen könne. Strenggenommen, kann nur ein solcher Prozeß *chemisch* heißen, dessen Produkt von seinen Bestandteilen der Qualität nach verschieden ist. Dies geschieht aber nicht, wenn völlig homogene Körper verbunden werden. Also gehört hierher nur das Zusammenschmelzen heterogener Körper, das sehr häufig erst durch Vermittlung eines dritten möglich wird.

*8. Zwischen flüssigen und festen Körpern findet kein vollkommener chemischer Prozeß statt, ohne daß beide auf einen gemeinschaftlichen Grad der Elastizität gebracht werden, so, daß der feste an Elastizität gewinne, was der flüssige daran verliert.*

Hier haben wir also den Begriff von Auflösung im engeren Sinne. Nach den Begriffen der Atomistiker ist die Auflösung immer nur *partial*, d.h. sie erstreckt sich nur bis auf die kleinsten Teilchen der festen Körper, die in dem Auflösungsmittel in unendlich-kleinen Entfernungen voneinander verbreitet sind. Allein diese Voraussetzung läßt sich nur mit Hilfe der Hypothese, daß alle Körper Aggregate von Teilchen sind, welche ferner zu teilen physisch unmöglich ist, begreiflich machen. Denn sonst sieht man nicht ein, warum die Kraft des Auflösungsmittels (vorausgesetzt, daß das quantitative Verhältnis desselben zum



aufzulösenden Körper vollkommen beobachtet sei) eine Grenze habe und die Auflösung irgendwo stillestehe.

Jene Theorie verrät sich auch dadurch schon als unnatürlich, daß sie, um die Auflösung zu erklären, zu Unbegreiflichkeiten ihre Zuflucht nehmen muß, z.B. daß ein Auflösungsmittel in die innersten Poren auch der dichtesten Körper eindringe (wodurch immer noch unerklärt bleibt, wie dieses Eindringen eine so große Gewalt haben solle, als nötig ist, die festen Körper zu zerreißen), oder gar, daß die kleinen Teilchen Menstruums als kleine Keile wirken, die die festen Teile des Körpers auseinandertreiben usw.

Indes sieht man ebensowenig ein, wie einige neuere Schriftsteller nach dem Beispiel *Kants*<sup>191</sup> eine *Durchdringung* (des festen Körpers durch den flüssigen) annehmen können, ohne zugleich anzunehmen, daß der chemische Prozeß ein *Wechsel der dynamischen Kräfte selbst ist*. Denn ein Körper, in welchem die dynamischen Kräfte im *Gleichgewicht* sind, kann nur in Masse wirken vermöge *mechanisch-rebellierender* (stoßender) Kräfte. Also müßte, wenn die Auflösung nicht eine *Wechselwirkung der Kräfte* ist, das Auflösungsmittel den festen Körper *mechanisch* durchdringen, d.h. es müßte seine Repulsivkraft auf Zero zurückbringen, was ungereimt ist.

Man ist also zum Behuf der Erklärung der

Möglichkeit einer Auflösung genötigt anzunehmen, daß bei dem chemischen Prozeß (im engeren Sinne des Worts) die dynamischen Kräfte selbst aus dem Gleichgewichte treten und damit eine ganz andere Wirkungsart annehmen, als ihnen im Zustand der Ruhe oder des Gleichgewichts zukommt.<sup>192</sup>

Und da wir uns die Entstehung der Materie selbst nur durch einen Zusammenstoß dynamischer Kräfte denken können, so müssen wir jeden solchen Prozeß uns vorstellen als das *Werden* einer Materie, und deswegen ist die Chemie eine *Elementarwissenschaft*, weil durch sie das, was in der Dynamik nur Gegenstand des *Verstandes* ist, Gegenstand der *Anschauung* wird. Denn sie ist nichts anders als die sinnliche - (anschaulich gemachte) Dynamik und bestätigt so rückwärts wieder die Grundsätze selbst, von welchen sie abhängig ist.

Auch setzt jene *irrig* Vorstellungsart einer Durchdringung des festen Körpers durch den flüssigen den falschen Begriff von einem Auflösungsmittel voraus, den schon mehrere Naturforscher mit Recht gerügt haben<sup>193</sup>, als ob nämlich das letztere beim Prozeß der Auflösung allein tätig, der feste Körper aber völlig leidend wäre. -

Die Idee einer vollkommenen Auflösung bringt es übrigens schon mit sich, daß sie sich durch keine Erfahrungen beweisen läßt. Denn daß in einer Solution,

selbst mit den größtmöglichen Vergrößerungen, kein einzelnes Teilchen des festen Körpers mehr entdeckt werden kann, beweiset noch lange nicht, daß die Auflösung (im angegebenen Sinne) *vollkommen* ist; vielmehr, daß die Auflösung als unendlich gedacht werden müßte, beweist man daraus, daß sie *überhaupt möglich* ist, denn sie ist mechanisch nicht erklärbar, also dynamisch, durch eine *Bewegung* dynamischer Kräfte.

Dann aber ist nicht mehr von *Teilen* der Materie die Rede; denn hier wird nicht die Materie durch ihre Teile (wie bei der mechanischen Zusammensetzung), sondern umgekehrt, die Teile werden durch die Materie gegeben, und deswegen heißt die Auflösung *unendlich*. Denn gehe ich von Teilen der Materie zum Ganzen fort, so ist die *Synthesis endlich*. Gehe ich umgekehrt vom Ganzen zu Teilen fort, so ist die *Analysis unendlich*. Bei jeder Auflösung also ist mir ein chemisches *Ganzes* gegeben, das völlig *homogen* ist, das eben deswegen wie jedes andere ins Unendliche teilbar, nirgends mich nötigt, mit der Teilung stille zu stehen, weil ich ins Unendliche fort auf homogene, also immer noch gleich teilbare, Partikeln stoße.

Die Grundkräfte der Materien also, die durcheinander aufgelöst sind, sind jetzt gemeinschaftliche Kräfte. Weil ihnen Masse und Elastizität gemeinschaftlich ist, so erfüllen sie, wie Kant sagt, einen und

denselben Raum, und es läßt sich kein Teil finden, der nicht aus dem Auflösungsmittel und dem aufzulösenden Körper zusammengesetzt wäre.

Eben deswegen, weil eine solche Auflösung durch keine Erfahrung unmittelbar erweisbar ist, läßt sich nie behaupten, daß die einzelne Auflösung der *Idee* einer vollkommenen Auflösung völlig adäquat sei: dies betrifft aber nicht den *Begriff* von Auflösung, sondern die Mittel, die wir angewendet haben, oder die wir überhaupt anwenden können.

Wenn man bedenkt, welche große Gewalt Flüssigkeiten auf Metalle ausüben, wie ein paar Tropfen Säure Metalle augenblicklich in Pulver oder pulverichten Kalk verwandeln, so sieht man sich von den gewöhnlichen Begriffen der Materie völlig verlassen und ist genötigt einzugestehen, daß die Materie für den Verstand etwas ganz anderes ist, als für die Sinne. Dieselbe Schwierigkeit, mit den gemeinen Begriffen von Materie auszulangen, zeigt sich auch anderwärts. Kant erinnert bei dieser Gelegenheit, man könne sich einen *scheinbar*-freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise (*als Durchdringung*) denken (z.B. der magnetischen Materie), ohne ihr dazu offene Gänge und Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien, vorzubereiten. In der Tat, wenn man die Hypothesen eines des Cartes, Eulers u. a., die magnetische Materie

betreffend, überlegt, so sieht man recht deutlich, auf welche dürftige Vorstellungen die Maxime, alles in der Natur mechanischen Gesetzen zu unterwerfen, führen muß.

Weit fruchtbarer und der nötigen Erweiterung unserer Gedanken zuträglicher ist das Gesetz des *Gleichgewichts* in der Natur, wodurch das Größte wie das Kleinste regiert wird und was überhaupt erst eine Natur möglich macht. Nur wo höhere Kräfte in Ruhe sind, wirkt Stoß, Druck und was noch sonst zu mechanischen Ursachen gerechnet werden mag. Wo jene in Tätigkeit gesetzt sind, da ist innere Bewegung in der Materie, Wechsel und die erste Stufe von Bildung; denn damit entstehen und wechseln nicht Formen allein (die der Materie auch von außen einge- drückt werden können), sondern Qualitäten und Eigenschaften, die keine bloße äußere Kraft zu zerstören vermag. - Was ist es doch, was dem Erz, das wir Magnet nennen, die stete Richtung gegen die Weltpole gibt, wenn es nicht das Bestreben nach Gleichgewicht ist? Daß eine herrschende Verschiedenheit unserer Hemisphären auf ein so unansehnliches Metall wirke, dünkt uns wunderbar, aber unbegreiflich nur, wenn eingeschränkte Begriffe von der Natur uns vergessen machen, daß sie selbst nichts ist, als dieses ewige Gleichgewicht, das selbst im Wechsel streitender Kräfte seine Fortdauer findet.

Doch ich kehre zurück, wovon ich ausging. - Es gibt verschiedene Arten von Auflösung. Die Unterscheidung zwischen Auflösung auf trockenem und nassem Wege wird hier schon vorausgesetzt. Die Unterscheidung von *mechanischen* (uneigentlich sogenannten) und *chemischen* Auflösungen ist wichtiger. Es wird nicht geleugnet, daß auch bloß mechanische Auflösungen möglich seien von solchen Materien, die wirklich leere Räume enthalten und schwach zusammenhängen, daher sie, wenn eine Flüssigkeit in sie eindringt, zerstückt werden. Solche Auflösungen heißen mit Recht *oberflächlich* (*superficiales*); denn sie können zwar eine Materie, in gleichartige Teilchen getrennt, und in einem Fluidum von hinlänglicher Qualität allerwärts verbreitet, enthalten, allein die Wirkung, welche sie darauf ausüben, erstreckt sich bloß auf ihre Oberflächen, auch kann die Scheidung sehr oft durch bloß mechanische Mittel bewirkt werden.

Eine eigentlich-sogenannte Auflösung findet nur da statt, wo eine Veränderung des *Grads* der Elastizität, Expansibilität, Kapazität des Auflösungsmittels und des aufzulösenden Körpers erfolgt, so doch, daß beide auf einen *gemeinschaftlichen* Grad zurückgebracht werden. Daher die meisten chemischen Auflösungen mit *Aufbrausen* und mit Entwicklung von *Wärme* und *Gasarten* verbunden sind.

Indes kann auch zwischen chemischen Auflösungen wieder eine Unterscheidung gemacht werden. Sie sind chemisch, *entweder* bloß in bezug auf die *Mittel*, die man dazu angewandt hat, ohne daß dabei eine *chemische* Verbindung im strengen Sinne des Worts oder eine Scheidung *heterogener* Bestandteile vorgegangen wäre. Ein Beispiel davon sind homogene Metalle, die durch Gewalt des Feuers (ein chemisches Mittel) zusammengeschmolzt werden. Auch gehört hierher die Auflösung von Salzen, z.B. des Salpeters im Wasser, der in kaltem Wasser nur sehr schwer, in *wärmerem* hingegen sehr leicht auflösbar ist. Aber durch dieses chemisch-wirkende Mittel wird keine chemische Verbindung des Wassers und des Salzes bewirkt, sondern das letztere scheint bloß, durch Wärme aufgelöst, im Wasser gleichförmig verbreitet zu sein. Daher kommt es, daß mehrere Salze, ohne daß ihnen Wasser entzogen wird, durch bloße oft sehr geringe Entziehung des Wärmestoffs schon sich kristallisieren.

Zu einer vollkommenen chemischen Durchdringung gehört auch, daß kein Teil der Auflösung weniger aufgelöst enthalte, als er enthalten könnte, d.h. daß beide Körper durcheinander<sup>194</sup> *gesättigt* sind. Allein wenn man die *Möglichkeit* einer mechanischen Auflösung einräumt, so versteht sich, daß auch diese ihre Grenze habe, und alsdann ist jenes Merkmal kein solches, das

der chemischen Auflösung *eigentlich* wäre.

Der Hauptgrundsatz nun für alle Auflösungen (im eigentlichen Sinn des Worts) ist folgender:

9. *Jede Auflösung eines festen und flüssigen Körpers durcheinander gibt das mittlere Gradverhältnis zwischen der Elastizität des einen und der Masse des andern.*

10. *Verbindung zwischen gleichartigen flüssigen Körpern heißt Mischung.*<sup>195</sup>

11. *Die Dichtigkeit der Flüssigkeiten in der Mischung ist gleich dem mittleren Verhältnis zwischen den Dichtigkeiten beider vor der Mischung.*

12. *In der Regel wird der Raum, den eine chemische Mischung einnimmt, das mittlere Verhältnis der Räume beobachten, welche die beiden Fluida vor der Auflösung einnahmen.*

Nicht jede Mischung (auch heterogener Flüssigkeiten) ist chemisch. Chemisch kann nur diejenige Mischung heißen, bei welcher beide Ingredienzen der Mischung Eigenschaften verlieren oder neue annehmen.

Das sicherste Merkmal davon ist eine Verminderung oder Erhöhung der Kapazität, so daß Wärme dabei verschluckt oder frei wird. So ist die Mischung von Weingeist und Wasser, noch mehr die Mischung von brennbaren Flüssigkeiten mit Säuren, der Öle z.B. mit Salpetersäure usw. chemischer Art.



Dagegen können Luftarten, die an sich völlig heterogen sind, wie Lebens- und Stickluft, miteinander vermischt werden, ohne daß die eine oder die andere ihre Eigenschaften veränderte. Nur das spezifische Gewicht der Mischung ist gleich der Summe der spezifischen Gewichte beider vor der Mischung.

Mehrere flüssige Körper vermischen sich miteinander gar nicht ohne Vermittlung eines dritten; so Wasser und Öle erst durch Vermittlung von Salzen oder von Seife (die letztere wirkt kraft ihres Ursprungs aus Ölen und Pottasche). Der vermittelnde Körper heißt (wie auch zwischen festen Körpern) das *Aneignungsmittel*.

Flüssige Körper unterscheiden sich voneinander nur durch den Grad ihrer Flüssigkeit, nicht auch durch Struktur ihrer Teile, Verschiedenheit der Oberflächen, der leeren Räume, die sie enthalten usw.; deswegen sind sie zu Experimenten über Mitteilung der *Wärme* am brauchbarsten.

Der Grad von Wärme, den ein Fluidum aufnehmen kann, ohne seinen Zustand (das Wort im engeren Sinne genommen) zu ändern, bestimmt seine *Wärmefähigkeit*, Kapazität. Die Differenz der Grade, welche verschiedene Körper von gleicher Masse aufzunehmen fähig sind, ist gleich der Differenz ihrer spezifischen Kapazität.

Die Regel für Mischungen gleichartiger, aber

verschiedenerwärmter Flüssigkeiten ist die bekannte Richmannische, daß die Wärme der Mischung das arithmetische Mittel zwischen den Wärmen beider Flüssigen ist.

Das allgemeine Gesetz aber für Mischungen ungleichartiger Flüssigkeiten ist dieses: Um zwei ungleichartige Flüssigkeiten zu einem gleichen Grad von Wärme zu bringen, muß *entweder* das *quantitative Verhältnis der Flüssigkeiten* oder das Verhältnis der *Quantität von Wärme*, die beiden zugeführt wird, gleich sein der Differenz ihrer Kapazitäten. - Die letztere aber muß durch Experimente gefunden werden. - Übrigens findet auch hier seine Anwendung, was oben bemerkt wurde: daß keine Mischung chemisch heißt, bei welcher weder Qualitäten verloren gehen, noch solche erzeugt werden. Wärme aber ist keine permanente Qualität, sondern nur eine zufällige Eigenschaft der Körper.

13. *Verbindung zwischen tropfbaren und luftförmigen Flüssigkeiten heißt gewöhnlich Auflösung.*

Dieser Satz ist, wie bekannt, neuerdings sehr scharfsinnig bestritten worden. Gesetzt auch, die Meteorologie hätte sich von ihm nichts zu versprechen (was bis jetzt noch nicht erwiesen ist), so kann doch das Faktum nicht geleugnet werden, daß wenigstens *scheinbare* Auflösungen tropfbarer Flüssigkeiten durch die Luft stattfinden.

Aber ich gestehe, daß ich, der vielen Erörterungen dieses Gegenstandes unerachtet, doch bis jetzt nirgends einen bestimmten Begriff dieser Art von Auflösung finden konnte.

Das Wort im gewöhnlichen Sinn genommen - kann die Luft das Wasser nicht auflösen, ohne daß das letztere selbst einen verhältnismäßig höheren Grad von Elastizität erhalte. Wodurch aber erlangt es diesen? Es verbreitet sich nicht *von selbst*, wie starkriechende und überhaupt alle geistigen Stoffe, vermöge der ursprünglichen Fliehkraft seiner Teile - durch Wärme etwa? - So ist es nicht mehr die Luft, sondern Wärme, die das Wasser aufgelöst hat. Allein dann fragt sich, was ist das Wasser geworden, Dunst oder Luft? Ich finde nichts Widersinniges darin, beim ersteren stehen zu bleiben. Denn dafür sprechen wenigstens mehrere Erfahrungen. So enthält das kohlen-gesäuerte Gas, mit dessen Entwicklung ohne Zweifel immer auch Entwicklung von wässrigen Teilen verbunden ist, Wasser aufgelöst (die holländischen Naturforscher haben es mittelst des elektrischen Funkens zersetzt). Das große Volumen, zu welchem sich Wasser in Dunst- oder Dampfgestalt ausdehnt, macht begreiflich, daß es sich frei verbreitet und die dichtere Luft durchdringt. Nun kann man ferner annehmen, daß die größere Elastizität der Dünste (die man voraussetzen muß, wenn sie sich in die Luft erheben

sollen) durch die geringere Elastizität der Luft allmählich vernichtet wird, und daß, wenn Luft und Wasser in verhältnismäßigen Quantitäten den Raum der Atmosphäre erfüllen, beide allmählich auf denselben Grad von Elastizität zurückkommen können. Eine unverhältnismäßige Erhöhung der Elastizität der Luft könnte dann den umgekehrten Prozeß veranlassen und das Wasser wieder in tropfbarer Gestalt niedergeschlagen werden. Denn, daß das Wasser aus der Luft durch eine schnelle Erkältung derselben niedergeschlagen wird, ist, den gemeinsten Erfahrungen gemäß, nicht sehr wahrscheinlich; denn obgleich man die Wärme, die vor einem Regen vorhergeht, von einem Freiwerden der Wärme aus der Luft herleiten kann, so ist damit doch dieses Freiwerden selbst noch gar nicht erklärt. Das Natürlichste bleibt eine schnelle Erhöhung der Elastizität der Luft anzunehmen, die, wie viele Prozesse dieser Art, lange verbreitet sein kann, jetzt aber plötzlich und auf einmal erfolgt, wodurch dann die Dünste, jetzt nicht mehr gleich-elastisch mit der Luft, also auch nicht mehr von ihr getragen, in Gestalt von Wolken niedergeschlagen, endlich in tropfbarer Gestalt niederfallen.

14. *Der umgekehrte Prozeß des vorigen, da sich luftförmige Flüssigkeiten mit tropfbaren verbinden, heißt Verschluckung (Absorption).*

Hier wird die *chemische* Verbindung sehr

zweifelhaft. - Als Beispiel dieses Satzes kann die atmosphärische Luft nicht so geradezu, als gewöhnlich geschieht, angeführt werden. Denn sie wird vom Wasser nur dann verschluckt, wenn eine starke Bewegung beider vorhergegangen ist. (Priestley bemerkte sehr frühzeitig, daß, Luft und Wasser in einem verschlossenen Gefäße zusammengeschüttelt, die erstere verdorben werde. Er schloß daraus schon, das Wasser müsse Phlogiston enthalten.) - Ein zuverlässiges Beispiel ist die Verschluckung von kohlengesäuertem Gas durch Wasser.

15. *Die Verbindung des Lichts mit verschiedenen Flüssigkeiten ist eine wahrhaft chemische Verbindung.*

Denn es geschieht dabei alles, was bei jeder chemischen Verbindung geschieht. Das Licht, eine eigentümliche Materie, *verliert* so viel an Elastizität, als der andere Körper *gewinnt*. Indem es aus den Pflanzen, aus oxidierten Körpern usw. Lebensluft entwickelt, hört es auf zu *leuchten*, es verliert eine Qualität, die es vorher zeigte, sowie umgekehrt auch eine Scheidung des Wassers in den Pflanzen vorgehen muß, damit es mit dem Licht sich verbinde. Hier geschieht also alles, was bei jedem chemischen Prozeß geschieht.

Das Licht nur als eine Modifikation der Materie *überhaupt* zu betrachten, geht deswegen nicht an,

weil es sich wirklich offenbar genug als bestimmte Modifikation und insofern auch als *bestimmte* Materie zeigt.

Hingegen kann es keine chemische Verbindung der *Wärme* mit irgend einer andern Materie geben; denn die *Wärme* ist bloße Modifikation der Materie *überhaupt*. Also kann zwar eine Materie der andern *Wärme mitteilen*, d.h. in einer andern diese Modifikation bewirken, nach dem bekannten Gesetz: Ein Körper teilt dem andern so lange *Wärme* mit, bis die *Wärme* in beiden im Gleichgewicht ist. Allein dadurch entsteht eine bloße zufällige Veränderung des *Zustandes*, nicht ein *Produkt*, das sich durch neue Qualitäten auszeichnete. So wird das Wasser durch *Wärme Dampf*, d.h. es ändert seinen Zustand, aber nicht seine Qualitäten. Lasse ich aber Wasser über glühendes Eisen gehen, so ändert es nicht nur seinen Zustand, sondern auch seine Qualitäten. Die Gasart, die sich entwickelt, ist Resultat einer chemischen Anziehung; was an diesem Prozeß *Chemisches* ist, findet bloß zwischen dem Wasser und dem Metall, nicht zwischen dem Wasser und der *Wärme* statt.

\* \* \*

Von chemischen Verbindungen zwischen *ursprünglich*-elastischen Materien (so nenne ich Licht

usw.) wissen wir nichts Zuverlässiges; denn die von mehreren angenommene Verbindung des Brennstoffs in den Körpern und des Wärmestoffs der Lebensluft beim Verbrennen ist noch zweifelhaft. Das einzige Beispiel dieser Art sind die elektrischen Phänomene, welche durch die Trennung der beiden elektrischen Materien bewirkt werden, und aufhören, sobald diese wechselseitig ihre Elastizitäten aneinander vernichten. Dieses Beispiel gehört aber nicht hierher, weil diese Materien, so viel wir einsehen, nicht *ursprünglich heterogen*, sondern nur künstlich entzweit sind.

\* \* \*

Der *umgekehrte Prozeß der chemischen Verbindung* (gleichsam die chemische Rechenprobe) *ist die chemische Scheidung*.

17. *Eine vollkommene chemische Verbindung müßte alle Scheidung unmöglich machen* (jene ist also eine bloße Idee, der sich die Wirklichkeit mehr oder weniger annähert).

Denn, wenn eine chemische Verbindung zweier Körper vollkommen wäre, so müßte zwischen beiden eine *Identität des Grads und der Qualität* stattfinden. Wäre dies, so müßte das chemische Produkt gegen einen dritten Körper ein ganz *gleiches* chemisches Verhältnis haben, d.h. er könnte nie chemisch

geschieden werden.

Daß wir hier *Ideen* von chemischer Verbindung, Auflösung usw. aufstellen, kann niemand befremden, der sich erinnert, daß in Erfahrungswissenschaften überhaupt nur Approximationen zu allgemeinen Grundsätzen möglich sind.

Die Mittel, welche zur Trennung verbundener Grundstoffe notwendig sind, sind dieselben, durch welche eine Verbindung von Grundstoffen bewirkt wird. - (Siehe oben.)

Die Kraft, mit welcher die verbundenen Stoffe zusammenhängen, muß geschwächt, das Gleichgewicht beider aufgehoben werden. Das letztere kann nicht geschehen ohne ein Drittes, wodurch es gestört wird. Dieses Dritte ist entweder ein dritter Körper, der gegen den Einen der verbundenen Grundstoffe Anziehung beweist, oder das allgemeine auflösende Mittel, Feuer.

18. *Körper von absoluter Identität des Grads und der Qualität heißen unzerlegbare Körper.*

Gewöhnlich einfache, wie das Licht usw. Von keinem Körper läßt sich zuverlässig behaupten, daß er unzerlegbar ist, obgleich es von vielen höchst wahrscheinlich ist, z.B. vom Licht. Nach dem größern oder geringern Grad der Wahrscheinlichkeit, Körper zerlegen zu können, hießen sie bisher unzerlegte oder einfache - besser unzerlegte oder unzerlegbare Körper. -



Das Wort Element - auch nur von den letztern zu gebrauchen - ist dem ursprünglichen Sinne des Worts zuwider. Das Wort im ältesten Sinne genommen, gibt es kein *Element*; denn nach unserer Philosophie gibt es keine ursprüngliche Materie.

19. *Feste Körper von festen werden geschieden durch Feuer und Wahlanziehung.*

Was Wahlanziehung heiße, wird als bekannt vorausgesetzt. Gleichfalls was chemische Anziehung überhaupt sei, und worauf sie beruhe (denn die oben aufgestellten Gesetze gelten auch hier). Wahlanziehung findet nur dann statt, wenn zwischen zwei Körpern besonders (vor einem oder mehreren anderen) das Gleichgewicht der Kräfte aufgehoben ist. Das Bestreben, dieses Gleichgewicht herzustellen, heißt Anziehung, und in diesem Falle Wahlanziehung.

Was einfache und doppelte Wahlanziehung sei, ist gleichfalls bekannt, und die oben aufgestellten Gesetze treffen bei der letztern doppelt ein.

Ein Beispiel der einfachen Wahlanziehung ist, so viel man jetzt noch sieht, auch das *Verbrennen* der Körper.

20. *Das Resultat der Trennung fester und flüssiger Körper ist Kristallisation, Gerinnung, Aufschlag oder Niederschlag der letzteren.*

Welches von beiden letztern erfolge, hängt vom Verhältnis des spezifischen Gewichts des aufgelösten

Körpers zu dem des Menstruums ab.

Wäre die Auflösung vollkommen, so könnte kein Niederschlag erfolgen. Er erfolgt nur dann, wenn die Auflösung nicht *vollkommen gesättigt ist* (denn was gewöhnlich Sättigung heißt, ist es nur mehr oder weniger). Entweder ist es das Bestreben des *Menstruums*, den zugesetzten Körper aufzulösen, oder es ist die Anziehung, die der *aufgelöste* Körper gegen den zugesetzten beweist, was die Scheidung veranlaßt. Aber weder das Eine noch das Andere würde stattfinden, wenn die wechselseitige Durchdringung (die Sättigung) vollkommen wäre.

*21. Auch flüssige Körper können durch Feuer oder Wahlverwandtschaft geschieden werden, wenn sie eines verschiedene n Verhältnisses zur Wärme oder zu irgend einem dritten Körper fähig sind.*

Flüssige Körper geben Beispiele vollkommener Mischung, weil sie überhaupt ihrer Natur nach einer Identität des Grads fähiger sind, als andere Körper.

Ob z.B. die Scheidung des Wassers aus der Luft (beim Regen) ein Niederschlag heißen könne, kommt auf Begriffe an, worüber. ich mich schon oben erklärt habe.

Ursprünglich-elastische Flüssigkeiten, wie das Licht, können wir bis jetzt nur durch einfache Wahlanziehung aus ihrer Verbindung scheiden.

### *III. Konstruktion der chemischen Bewegungen*

Es verstellt sich von selbst, daß das allgemeine Gesetz der Trägheit auch auf chemische Bewegungen angewandt wird.

*22. Keine chemische Bewegung erfolgt ohne Sollicitation von außen, und*

*23. In jeder chemischen Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.*

Die Erörterung dieser Gesetze, insofern sie zur Mechanik gehören, wird hier vorausgesetzt<sup>196</sup>.

Was aber ihre Anwendung auf Chemie betrifft, so sind schon die oben aufgestellten Gesetze nichts anders als Anwendungen dieses allgemeinen Gesetzes der chemischen Wechselwirkung.

*24. Die chemische Bewegung, als solche, kann nicht rein-phoronomisch konstruiert werden; denn sie ist, als solche, keine extensive, sondern lediglich intensive Größe.*

Dies ist der Hauptsatz, der bewiesen werden muß, und aus welchem sich alle übrigen Sätze, die Konstruktion der chemischen Bewegung betreffend, leicht ableiten lassen.

Jede chemische Bewegung ist nur ein Wechsel gradualer Verhältnisse. Sie besteht in bloßen *Gradveränderungen*, da ein Körper dem *Grade* nach verliert,

was der andre gewinnt, und umgekehrt.

*Die chemische Bewegung, als solche, kann da h  
er nur als intensive Größe, nach den Gesetzen der  
Stetigkeit, konstruiert werden.*

Als intensive Größe aber kann sie nur als kontinu-  
ierliche Annäherung der Grade von beiden Seiten zum  
gemeinschaftlichen Produkt vorgestellt werden. Die  
Annäherungen beider Körper zum gemeinschaftlichen  
Produkt können also zwar konstruiert werden, inso-  
fern sie überhaupt stetig sind, nicht aber insofern sie  
in jedem einzelnen Moment *gradweise* fortschreiten;  
*denn Grade* überhaupt sind keiner Darstellung *a  
priori* fähig.

Es fragt sich aber, ob sich ein Gesetz dieser konti-  
nuierlichen Annäherung finden lasse. Ein solches ist  
das Gesetz der Beschleunigung : *Die Beschleunigung  
der chemischen Bewegung wächst, wie die Summe  
der Oberflächen, ins Unendliche.* Dieses Gesetz be-  
folgt wenigstens die praktische Chemie bei den Auf-  
lösungen fester Körper, indem sie die Oberfläche des  
aufzulösenden Körpers so viel möglich zu vergrößern  
sucht. Man sieht von selbst, daß, da man sich die  
Summe der Oberflächen eines aufzulösenden Körpers  
als ins Unendliche wachsend vorzustellen genötigt ist,  
auch die Akzeleration unendlich wächst, was (weil die  
Auflösung doch in einer endlichen Zeit erfolgt) gar  
nicht anders als nach dem Gesetze der Stetigkeit (da

kein möglicher Augenblick der kleinstmögliche ist) vorgestellt werden kann.

Eben deswegen aber ist dieses Gesetz, da es auf nichts weniger als eine unendliche Teilung der Materie geht, von gar keinem *konstitutiven* Gebrauch; es dient einzig und allein zum Behuf einer möglichen Vorstellung, die man den Anmaßungen der Atomistik entgegensetzen kann, welche die Auflösung fester Körper in flüssigen als einen Rechtsgrund betrachtet, die Materie aus letzten Teilen bestehen zu lassen. Es soll also zu nichts dienen, als die Freiheit der Untersuchung zu sichern. Denn wenn die Materie aus letzten Teilen besteht, so sind dies Schranken, welche die Naturforschung nicht anerkennt. Wollte man also jenes Prinzip *konstitutiv* gebrauchen, so würde man damit selbst in die atomistischen Voraussetzungen verfallen. Es ist also eine bloß theoretische Maxime, bei der Auflösung eines Körpers nichts anzuerkennen was ein letzter Teil wäre, nicht aber zu behaupten, daß, da die Auflösung vollkommen ist, *wirklich* eine Teilung ins Unendliche *geschehen* sei. Vielmehr umgekehrt, wenn die Auflösung vollkommen ist, kann uns das Ganze nicht durch seine Teile (denn sonst wäre die Auflösung *endlich*), sondern umgekehrt vielmehr, die Teile müssen uns durch *das Ganze* gegeben sein.

Was die *Quantität der chemischen Bewegung, als*

*solcher*, betrifft, so kann sie nicht, wie die Quantität der mechanischen Bewegung, nach dem zusammengesetzten Verhältnis der Quantität der Materie und ihrer Geschwindigkeit gemessen werden; denn die *chemische* Bewegung, *als solche*, muß bezogen werden auf eine bestimmte *Qualität* als *Produkt* dieser Bewegung. Sie ist daher eine zwar kontinuierlich-wachsende, aber doch nur intensive Größe.

In der mechanischen Bewegung wird der Körper betrachtet, insofern er sich in *Masse* bewegt. Indem er sich in bezug auf andere Körper bewegt, ist er, *in bezug auf sich selbst*, *in Ruhe* (die Bewegung ist in bezug auf seine Teile *absolute* Bewegung). Er ist also jetzt Materie innerhalb bestimmter Grenzen und kann (bei gleicher Geschwindigkeit), der Quantität der Bewegung nach, mit jeder andern verglichen werden. Ganz anders ist es mit der chemischen Bewegung, *als solcher*. Denn da ist die Materie nicht innerhalb bestimmter Grenzen, der Körper ist im *Werden*, und das *Resultat* der chemischen Bewegung selbst erst ist ein bestimmter *erfüllter Raum*.

Ferner: jede Bewegung ist nur relativ vorstellbar, und insofern auch (nach phoronomischen Grundsätzen) konstruierbar. Wenn man fragt, ob chemische Bewegung, *als solche*, konstruiert werden könne, so heißt dies so viel: ob die chemischen Bewegungen, wechselsweise *aufeinander* (nicht etwa auf einen

Körper, der nicht in den chemischen Prozeß fällt) bezogen, konstruiert werden können? Wird die Frage so ausgedrückt, so sieht man sogleich ein, daß sie verneint werden muß - denn chemische Bewegungen, als solche, bestimmen keinen materiellen Raum, auf den ich sie beziehen könnte. Dieser materielle Raum ist selbst erst Resultat der chemischen Bewegung, d.h. er wird nicht *phoronomisch* - *beschrieben*, sondern *dynamisch* (durch Wechselwirkung von *Kräften*) *erzeugt*.

Nun sind aber *Begriffe*, die sich auf *Grade* überhaupt beziehen, wie Qualität, Kraft usw. in gar keiner Anschauung *a priori* darstellbar.

Nur insofern die in Wechselwirkung gesetzten Kräfte einen *Grad* haben, sind sie Gegenstände einer *Synthesis* - zwar, aber nur - in bezug auf den *innern Sinn*. Alles aber, was der *Empfindung* entspricht, wird nur als *Einheit* apprehendiert; das Ganze entsteht nicht durch *Zusammensetzung* der *Teile*, sondern umgekehrt, *Teile*, oder besser *Vielheit* ist in ihm nur durch Annäherung zum Zero vorstellbar. Jede Konstruktion aber setzt eine Größenerzeugung durch Teile voraus, also ist *gar keine Konstruktion der chemischen Bewegung möglich*, sie kann überhaupt nur nach dem Gesetz der *Stetigkeit*, als eine Erzeugung *intensiver* (nicht *extensiver*) Größe apprehendiert werden.<sup>197</sup>

## Die Konstruktion des chemischen Prozesses (Zusatz zum neunten Kapitel.)

Der chemische Prozeß ist überall nur im Zusammenhang mit den andern Formen des dynamischen Prozesses zu fassen. Denn wenn uns der magnetische die Linie oder erste Dimension bestimmt, der elektrische die zweite hinzubringt, so schließt der chemische das Dreieck, indem er die im elektrischen gesetzte Differenz durch ein Drittes eins macht, welches zugleich in sich selbst eins ist.

Nach diesen Gründen ist das ursprüngliche Schema des in seiner Reinheit vorgestellten chemischen Prozesses ein, in der einfachsten Konstruktion, aus zwei differenten, starren Körpern und dem dritten flüssigen zusammengesetztes Ganzes. Denn da jene in sich wechselseitige und relative Kohäsionsveränderungen setzen, auf solche Weise, daß der eine in derselben erhöht, der andere vermindert ist, und beide zusammen sich als eine Totalität und gleich dem Magneten verhalten, von dem jeder Pol außer sich nur seinen entgegengesetzten setzen kann, so wird in jenem Wechselverhältnis das Dritte, welches an sich gleichgültig ist, zugleich nach zwei Seiten potenziert oder polarisiert, jedoch, weil es als das Flüssige nur Indifferenzpunkt der relativen Kohäsion ist, auf solche



Weise, daß im Moment der entstehenden Differenz auch die Identität beider Pole aufgehoben, und beide durch differente Materien dargestellt werden, welches dann in der gemeinen Ansicht als eine Zerlegung des Flüssigen erscheint.

Da nun überall alles, was Zerlegung und chemischer Prozeß heißen kann, auf eine Wechselwirkung von Flüssigem und Festem zurückkommt, wobei beides seinen Zustand ändert, so ist offenbar, daß das von uns angenommene Verhältnis das einfachste ist, unter welchem überhaupt chemischer Prozeß stattfinden kann.

Hinlänglich bekannt ist und jetzt angenommen, daß von jenem allgemeinen Fall der, wo das dritte Glied ein tierisches Organ ist, bloß der besondere Fall ist, indem hier eigentlich zwei Prozesse zugleich stattfinden, der ganz allgemeine, gleichsam anorganische, in welchem das tierische Glied nur in der allgemeinen Eigenschaft eines Flüssigen eintritt, und der besondere, der sich in diesem als Kontraktion zeigt, und der zwar durch seine Bedingungen von dem ersten nicht verschieden, aber der Art der Wirkung nach durch die besondere organische Natur desselben bestimmt ist.

So wie nun alle Form des dynamischen Prozesses einzig dadurch bestimmt ist, daß Allgemeines, Besonderes, und das, worin beide eins sind, als verschieden und auseinandergesetzt sind, so kann dieses auch

entweder unter der Form des Magnetismus geschehen, wo die drei Faktoren als drei Punkte in einer und derselben Linie liegen, oder unter der Form der Elektrizität, wo die zwei Körper die entgegengesetzten Faktoren, der Berührungspunkt beider die Indifferenz bezeichnet, oder endlich unter der des chemischen Prozesses, wo jeder derselben durch ein besonderes Produkt ausgedrückt ist.

Da also jene Triplizität des Allgemeinen, Besondern und der Indifferenz beider in der Identität ausgedrückt, Magnetismus, in der Differenz Elektrizität, in der Totalität chemischer Prozeß ist, so sind diese drei Formen nur Eine Form, und der chemische Prozeß selbst eine bloße Verschiebung der drei Punkte des Magnetismus in das Dreieck des chemischen Prozesses.

Es kann daher nicht befremden, in der vollkommeneren Form des chemischen Prozesses die Totalität aller Formen des dynamischen anzutreffen, so daß es möglich ist, den sogenannten Galvanismus in der Voltaschen Säule ganz als Magnetismus, ganz als Elektrizität und ganz als chemischen Prozeß aufzufassen. Dies hängt bloß davon ab, welchen Moment des Ganzen man fixieren will. Der Prozeß in diesem Ganzen ist nach den Bestimmungen aufzufassen, die wir von der magnetischen Linie gegeben haben (Zeitschrift für spekul. Physik, Bd. II, Hft. 2, § 46 Zus.).

Es ist durch das Ganze *dasselbe* gesetzt, nämlich die Indifferenz, die als dieselbe nach zwei Seiten polarisiert ist. Was von dem Ganzen gilt, gilt wieder von jedem Teil, so daß jedes Glied für sich positiv, negativ und indifferent ist. Das Ganze ist ins Unendliche teilbar, und alles innerhalb desselben bloß relativ bestimmbar, so daß dasselbe Glied, welches in der einen Beziehung indifferent, in der andern positiv oder negativ, oder dasselbe, welches in gewisser Beziehung negativ ist, in der andern positiv gedacht werden kann und umgekehrt.

So bestimmt aber als sich in dem Voltaischen Ganzen das Schema des Magnetismus wiederholt, so bestimmt kann der Prozeß desselben als Elektrizität aufgefaßt werden, wie von Volta geschieht, und zwar so, daß diese Elektrizität von dem chemischen Prozeß unabhängig und nicht durch ihn vermittelt ist, indem sie vielmehr die Vermittlerin desselben und die Form ist, durch welche jener notwendig hindurchgeht.

Faßt man den Prozeß in einem spätern Moment auf, und will man zugleich ihn in seiner Totalität aussprechen, so muß man ihn als chemischen Prozeß bezeichnen, indem nach unsrer Ansicht dadurch der elektrische keineswegs ausgeschlossen, vielmehr ausdrücklich gesetzt wird. Ich bemerke hier, daß meine Behauptung, der sogenannte Galvanismus sei der chemische Prozeß selbst, von einigen gänzlich

mißverstanden wurde, indem sie dies so deuteten, als ob ich die Elektrizität in demselben als eine durch den chemischen Prozeß als solchen hervorgebracht ansähe, welches ganz gegen den Typus meiner Konstruktion läuft, welche die Elektrizität dem chemischen Prozesse voransetzt, sowie es auch von der Erfahrung auffallend widersprochen wird. Denn die Oxydation ist so wenig das Bedingende der Elektrizität, daß die Erscheinungen der letzteren vielmehr in einem gewissen umgekehrten Verhältnis mit ihr stehen, wie es notwendig ist, wenn der elektrische Prozeß dem chemischen vorangeht und in ihm sich verliert.

Wollte man aber, wie von einigen geschehen, fragen, wozu das Wasser in dem Voltaischen Ganzen zu den Elektrizitätserscheinungen erforderlich sei, da nach meiner Ansicht die Elektrizität durch die Berührung starrer, differenter Körper an und für sich schon hinlänglich vermittelt sei, und auch durch wiederholte Addition dieses Verhältnisses zu sich selbst gesteigert werden müßte: so antworte ich, daß zwei starre, differente Körper sich für sich selbst unmittelbar durch Berührung ins Gleichgewicht setzen, das nur wieder durch Aufhebung der Berührung gestört werden könnte, daß dasselbe zwischen einer Reihe differenter, aus bloß surren Körpern bestehender Glieder geschehen würde, und daß, um den Prozeß lebendig und in

fortwährender Tätigkeit zu erhalten, ein stets veränderliches Mittelglied, dergleichen das Wasser, und sogar, um dieses in dem Zustand fortdauernder Veränderlichkeit zu erhalten, der freie Zutritt der Sauerstoffluft erforderlich sei.

Wir wenden uns nach diesen Erklärungen zu der Betrachtung des Hergangs beim chemischen Prozeß, als solchen, zurück.

Was wir von der Möglichkeit der Reduktion des chemischen Dreiecks auf die magnetische Linie gesagt haben, überzeugt uns schon hinlänglich, daß, was in dem chemischen Prozeß verwandelt wird, nicht die Substanz der Materie an sich selbst, sondern die bloßen Potenzen der Form oder Kohäsion sind, daß es also im Sinne des Empirismus ebensowenig eine wahre chemische Zusammensetzung als eine wahre Zersetzung gibt. Alle Zusammensetzung besteht in einem wechselseitigen Aufheben von entgegengesetzten Potenzen durcheinander, so daß die vollkommenste die gänzliche Depotenzierung ist. Alle Zerlegung dagegen, als Darstellung einer und derselben Substanz unter differenten Formen, ist Potenzierung nach verschiedenen Richtungen.

Alle Materie ist daher an sich einfach, denn jede mögliche Entzweiung in ihr ist immer nur durch das Hinzukommen eines andern gesetzt. Die Säure z.B. als ein Körper, der durch die Potenz des negativen

Faktors der relativen Kohäsion bestimmt ist, ist insofern einfach und bloß der hinzukommende Körper, das Metall, setzt in ihr die Entzweiung des Festen und Flüssigen, so daß jenes, indem es sich aus seiner Expansion herzustellen sucht, den hinzukommenden Körper in seiner Kohäsion vermindert und bestimmt aus der absoluten in relative überzugehen. Mit dem geringeren Grad der Oxydation ist überhaupt ein Zerfallen der ersteren, mit dem folgenden ein gänzlichliches Auflösen derselben, sowie mit dem höchsten Grad, der aber nur durch Verbrennung erreicht wird, der höchste Grad der *relativen* Kohäsion gesetzt.

Von dem Verbrennungsprozeß ist schon oben (Zusatz zum 1. Kapitel 1. Buchs) die Rede gewesen.

## Schlußanmerkung und Übergang zum folgenden Teil<sup>198</sup>

Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntnis der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur sukzessiv und in (für uns) endlosen Entwicklungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist.

Die Wurzel und das Wesen der Natur ist dasjenige, welches die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der besondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung ist. Wenn wir demnach von diesem vollkommensten aller organischen Wesen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich ist, bisher nur die getrennten Seiten, worein es sich, in Licht und Materie, für die Erscheinung verliert, betrachtet haben, so steht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der organischen Natur offen, durch welche wir endlich bis zu der vollkommensten Erkenntnis der

göttlichen Natur dringen, in der *Vernunft*, als der Indifferenz, worin in gleichem Maße und Gewicht alle Dinge als eins liegen, und diese Hülle, in welche der Akt des ewigen Produzierens sich kleidet, selbst in das Wesen der absoluten Idealität aufgelöst erscheint.

Der höchste Genuß der Seele ist, durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, alles befriedigenden und in sich fassenden Harmonie gedungen zu sein, deren Erkenntnis jede andere so weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher ist als der Teil, das Wesen besser als das Einzelne, der Grund der Erkenntnis herrlicher als die Erkenntnis selbst.

(Ende des zweiten Buchs.)



## Fußnoten

1 Der Titel der ersten Auflage lautete: »Ideen zu einer Philosophie der Natur.« Der Beisatz: »Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft« ist in der zweiten Auflage hinzugekommen.

2 Dieser Satz lautete im ersten Abdruck dieser Vorrede: »Der nächstfolgende Teil wird die allgemeine Bewegungslehre, Statik und *Mechanik*, die Prinzipien der Naturlehre, der Theologie und Physiologie umfassen«. Man vergl. die Anmerkung S. 433.

3 Erste Auflage: die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, eine allgemeingültige Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinnst.

4 Die größten Philosophen waren immer die ersten, die dahin zurückkehrten, und Sokrates, nachdem er (wie Platon erzählt) die Nacht hindurch, in Spekulationen versunken, gestanden hatte, betete früh die aufgehende Sonne an (Zusatz der ersten Auflage).

5 Hier und auf den folgenden Seiten, sowie auch später noch, stand in der ersten Auflage »Spekulation« statt »Reflexion«, »spekulieren« statt »reflektieren«.

6 Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage: Die *bloße* Spekulation also ist eine Geisteskrankheit des Menschen, noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tötet, die Wurzel seines Daseins ausrottet. Sie ist ein Plagegeist, der, wo er einmal übermächtig geworden ist, nicht mehr - nicht durch die Reize der Natur (denn was vermögen diese auf eine erstorbene Seele?) - nicht durch das Geräusch des Lebens - zu vertreiben ist.

Scandit aeratas vitiosa naves

Cura nec turmas equitum relinquit.

Gegen eine Philosophie, die Spekulation nicht zum *Mittel*, sondern zum *Zweck* macht, ist jede Waffe gerecht. Denn sie peinigt die menschliche Vernunft mit Chimären, gegen welche, weil sie jenseits aller Vernunft liegen, selbst kein Krieg möglich ist. Sie macht jene Trennung zwischen dem Menschen und der Welt *permanent*, indem sie die letzte als ein *Ding an sich* betrachtet, das weder Anschauung noch Einbildungskraft, weder Verstand noch Vernunft zu erreichen vermag. (Erste Auflage.)

7 Der Philosoph, der seine Lebenszeit oder einen Teil derselben dazu anwendet, der spekulativen Philosophie in ihre bodenlosen Abgründe zu folgen, um dort ihr letztes Fundament zu untergraben, bringt der Menschheit ein Opfer, das, weil es Aufopferung des

Edelsten ist, was er hat, vielleicht den meisten andern gleichgeachtet werden darf. Glücklich genug, wenn er die Philosophie so weit bringt, daß auch das letzte Bedürfnis derselben, als einer besonderen Wissenschaft, und damit sein eigener Name auf immer aus dem Gedächtnis der Menschen verschwindet. (Erste Auflage.)

8 Dies haben gleich anfangs einige scharfsinnige Männer der Kantischen Philosophie entgegengesetzt. Diese Philosophie läßt alle Begriffe von Ursache und Wirkung nur in unserem Gemüt, in unseren Vorstellungen entstehen, und doch die Vorstellungen selbst wieder, nach dem Gesetz der Kausalität, durch äußere Dinge in mir *bewirken*. Man wollte es damals nicht hören; wird es aber nun doch hören müssen.

9 Es war ein freier Schwung, den sie sich *selbst* gaben, und der sie dahin erhob, wohin die bleiernen Flügel eurer Einbildungskraft euch nicht zu tragen vermögen. Nachdem sie so sich selbst über den Naturlauf erhoben hatten, wurde ihnen manches unbegreiflich, was euch so begreiflich ist. (Erste Auflage.)

10 in Materie zu verwandeln. (Erste Auflage.)

11 als ein selbständiges Wesen (Erste Auflage).

12 einer schöpferischen Einbildungskraft, die vom Unendlichen in der Idee zum Endlichen in der Anschauung überging (Erste Auflage).

13 die alles, und die Wahrheit selbst *unter sich* erblicken (Erste Auflage).

14 *Leibnitii Princip. Philosoph. § 7.*

15 »nicht aber, weder wie ein An sich - reicht« fehlt in der ersten Auflage.

16 Gesetzt auch ein höheres Wesen öffte uns mit solchen Schattenbildern, so begreife ich doch nicht, wie es auch nur ein Bild der Wirklichkeit in mir wecken konnte, ohne daß ich Wirklichkeit selbst zum voraus gekannt hätte - das ganze System ist zu abenteuerlich, als daß es irgend jemand im Ernste hätte behaupten können. (Erste Auflage.)

17 Ideen aber wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, sind nur Produkte eines schöpferischen Vermögens in uns. (Erste Auflage.)

18 »und Leibnizens - erscheinen werden« fehlt in der ersten Auflage.

19 »ohne Bedingung - hervorgeht« fehlt in der ersten Auflage.

20 Ferner den Körpern kommt zu spezifische Schwere, d.h. die Quantität der Anziehung ist gleich der Quantität der Materie (ohne Rücksicht auf ihr Volumen). Erste Auflage.

21 In der Mechanik können zugleich die allgemeinen Eigenschaften der Körper, insofern sie auf *mechanische* Bewegung Einfluß haben, mitgenommen werden, wie Elastizität, Härte, Dichtigkeit. - Die *allgemeine* Bewegungslehre aber gehört gar nicht in die empirische Naturlehre. - Ich glaube, daß nach dieser Einteilung die Physik einen weit einfacheren und natürlicheren Zusammenhang bekommt, als sie bis jetzt noch in den meisten Lehrbüchern erhalten hat.

22 »und dynamischen« ist Zusatz der zweiten Auflage.

23 Das Wahre ist, daß die Idee der Dinge an sich an Kant durch Tradition gekommen war und in der Überlieferung allen Sinn verloren hatte. (Diese Anmerkung fehlt in der ersten Auflage.)

24 Die genauere Betrachtung aber wird jeden

unmittelbar lehren, daß jedes In-Mir-Setzen der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen ebenso wie das Außer-Mir-Setzen wiederum nur *mein* Setzen, jene also *an sich* weder ein In-Mir noch ein Außer-Mir sei. (Diese Anmerkung ist der Zusatz der zweiten Auflage.)

25 In Schriften und Übersetzungen aus den ersten Zeiten des deutschen Purismus findet man sehr häufig die Ausdrücke: *Lehrgebäude* von Wesen, *Lehrgebäude* der *Natur*. Schade, daß unsere neueren Philosophen diesen Ausdruck außer Gebrauch kommen ließen.

26 szientifisch und dogmatisch gebraucht (Erste Auflage).

27 Nun wissen wir aber nichts Höheres, für das Kräfte überhaupt da sein könnten, als den Geist; denn nur der Geist vermag Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften sich vorzustellen. (Erste Auflage.)

28 Dies sieht man sehr deutlich aus den Äußerungen mancher Verteidiger der *Lebenskraft*. Hr. *Brandis* z.B. (in seinem Versuche über die *Lebenskraft* § 81) fragt: »Sollte die Elektrizität (die bei phlogistischen Prozessen überhaupt mitzuwirken scheint) auch an

dem phlogistischen Lebensprozesse (den der Verfasser annimmt) Anteil haben, oder *Elektrizität die Lebenskraft selbst sein?* Ich halte es für *mehr als wahrscheinlich.*«

29 Jacobis David Hume. S. 140.

30 theoretische (Erste Auflage).

31 was er nur von sich und seinesgleichen auszusagen Fug und Recht habe. (Erste Auflage.)

32 wo wir *Unendlichkeit* der Wirkungen und *Endlichkeit* der Mittel erblicken. (Erste Auflage.)

33 Man braucht sich wegen dieser gänzlichen Ausscheidung aller Spekulation aus dem reinen Wissen und Integrieren des letzteren in seiner Leerheit durch den Glauben eben nicht auf die *Bestimmung des Menschen, die Sonnenklaren Berichte* usw. zu berufen. In der Wissenschaftslehre selbst finden sich Stellen, wie folgende: »Für diese Notwendigkeit (der höchsten Einheit, wie es der Verfasser nennt, der absoluten Substanz) gibt er (Spinoza) *weiter* keinen Grund an, sondern sagt: es sei schlechthin so, und er sagt das, weil er gezwungen ist, etwas absolut Erstes, eine höchste Einheit anzunehmen: aber wenn er das

will, *so hätte er ja gleich bei der im Bewußtsein gegebenen Einheit stehen bleiben sollen* und hätte nicht nötig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.« (S. 46.) Nachher wird gezeigt: es sei ein *praktisches Datum* gewesen, welches ihn nötigte, *stille zu stehn*, nämlich »das Gefühl einer notwendigen Unterordnung und Einheit alles Nicht-Ich unter die praktischen Gesetze des Ich; welches aber gar nicht *als Gegenstand* eines Begriffs etwas ist, das *ist*, sondern *als Gegenstand einer Idee* etwas, das *da sein soll und durch uns hervorgebracht werden soll*« usw.

34 *Girtanners* Anfangsgründe der antiphlogistischen Chemie, neue Ausgabe S. 53.

35 *Girtanner* a. a. O. S. 61. 139. *Fourcroy*, chemische Philosophie, übersetzt von Gehler, Leipzig 1796 S. 18.

36 Oder: der Grundstoff des Körpers verbindet sich mit der Luft, die Luft verliert dadurch an Elastizität, während sie an Gewicht gewinnt. (Erste Auflage.)

37 *Girtanner* a. a. O. S. 125.

38 Auch Metallkalke, wenn sie einem verstärkten



Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit.

39 Das. S. 52.

40 *Jäger* in *Grens* neuem Journal für Physik. Bd. II. S. 460.

41 Bei den Metallen finden jedoch zum Teil auch beide Fälle statt. Dieselben Metalle, die im gewöhnlichen Feuer verkalkt werden, werden im Brennpunkte des Brennsiegels in Gas verwandelt.

42 Der letzte Satz lautet in der ersten Auflage: Sind wir also einmal berechtigt, in den vegetabilischen Körpern einen eignen Grundstoff anzunehmen, der sich beim Verbrennen entwickelt, so müssen wir auch annehmen, daß dieser Grundstoff dem Sauerstoff homogen, daß er vielleicht selbst in seinem *Ursprung* schon jenem Grundstoffe verwandt war.

43 Büffons Worte sind diese: »Le fameux Phlogistique des Chimistes (être de leur méthode plutôt que de la Nature), n'est pas un principe simple et identique, comme ils nous le présentent; c'est un composé, un produit de l'alliage, un résultat de la combinaison des deux éléments, *de l'air et du feu* fixés dans le

corps. Sans nous arrêter donc sur les idées obscures et incomplètes, que pourroit nous fournir la considération de cet être précaire, tenons-nous-en à celle de nos quatre élémens réels, auxquels les Chimistes, avec tous leurs nouveaux principes, seront toujours forcés de revenir ultérieurement.« Hist. nat. générale et partic. ed. des Deuxp. T. VI. P. 51.

44 Ein Beweis, daß gerade diejenige Chemie, die eine chemische Bindung der Wärme annimmt, am wenigsten nötig hat, zum Wärmestoff auch noch einen *Lichtstoff* hinzuzutun.

45 Dies läßt aber doch so gewiß nicht behaupten, wenn man nicht etwa besondere Experimente darüber angestellt hat. Die Flamme der hellsten, mit dem größten Glänze brennenden Lampen (der Argandischen) erscheint, der Mittagssonne ausgesetzt, in der Gestalt eines toten, gelben, halbdurchsichtigen Rauchs. Vergl. die Bemerkungen des Grafen von *Rumford in Grens* neuem Journal der Physik Band II, 1. Heft, S. 61.

46 Flamma est fumus candens.

47 »Freilich wird von der eigentlichen Natur des Feuers immer noch vieles vor unsern Augen verborgen

bleiben, allein wenn auch alle diese Vorstellungsarten von der absoluten Wahrheit sehr weit entfernt bleiben, so haben sie doch immer für uns einen sehr großen relativen Wert; sie sind schickliche Bilder, uns die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur im Zusammenhang zu denken und uns die Kenntnis derselben zu erleichtern. Gesetzt, die Ursache der Hitze sei kein Fludium, es sei etwas, wovon sich nichts Gleiches in der Natur fände, so ist doch nicht zu leugnen, daß sich die Erscheinungen, so weit wir sie kennen, sehr schicklich unter dem Bilde eines flüssigen Wesens denken lassen, und ist ein solches Zeichen glücklich gewählt, so kann es selbst dienen, den Geist auf neue Verhältnisse des unbekanntes Wesens zu leiten. Was Wunder also, wenn die Naturforscher anfangen, ihre Erklärungen der natürlichen Phänomene für etwas mehr als bloße Bildersprache zu halten. - Und was ist denn das Reelle in unsern Vorstellungen von Dingen außer uns überhaupt, und was haben sie für Verhältnisse zu denselben? Laßt uns daher immer jene Bildersprache studieren und uns bemühen, ihr mehr Reichtum zu geben, so treffen wir am Ende vielleicht die Wahrheit so, wie sie der unterrichtete Taubstumme endlich trifft, der unsere Sprache für das Ohr für eine für das Auge, und was eigentlich Töne sind, für Bewegung der Kehle und der Lippen hält, aber, indem er sich die letztere zu sprechen bestrebt, auch

demjenigen Sinne, ohne es zu wissen, vernehmlich spricht, dessen er gänzlich beraubt ist.« *Lichtenbergs* Anmerkung zu Erxlebens Naturlehre, 6. Auflage, S. 453.

48 Man siehe z.B. Fourcroys chemische Philosophie erster Abschnitt.

49 A. a. O. S. 11.

50 Ich brauche auch hier wieder einen Ausdruck der Chemie, ohne damit eben etwas Chemisches in diesem Verhältnis andeuten zu wollen.

51 Oder, was sollen wir mehr bewundern, die Subtilität des Lichts, oder die Feinheit unseres Organs?

52 Von hier bis zum Ende dieses Absatzes lautet es in der ersten Auflage so: Müssen wir uns nicht gestehen, daß das System, in welchem wir existieren, ein System der untersten Ordnung ist, daß schon die Größe des nächsten Systems, zu welchem unsere Sonne gehört, alle Anstrengung unserer Einbildungskraft übersteigt, daß, wenn unsere Sonne selbst zugleich mit ihren Planeten und Kometen sich fortbewegt, Jahrtausende kaum einen Maßstab dieser Bewegung abgeben, und daß dann vielleicht auch das Licht, das

unsere Dunkelheit erhellt, nur von der Grenze des Universums zu uns kommt?

53 Mehrere philosophische Naturforscher haben diesen Gedanken nicht ungereimt gefunden. Zum Beweis setze ich eine Stelle aus Buffon hierher, die vielleicht aufmerksam darauf machen kann, daß der Streit über die Natur des Lichts nur von einem höheren Standpunkt aus entschieden werden kann: »*Toute matière deviendra lumière, dès que toute cohérence étant détruite, elle se trouvera divisée en molécules suffisamment petites, et que ces molécules étant en liberté, seront déterminées par leur attraction mutuelle à se précipiter les unes contres les autres; dans l'instant du choc la force répulsive s'exercera, les molécules se fuiront en tout sens avec une vitesse presque infinie, laquelle néanmoins n'est qu' égale à leur vitesse acquise au moment du contact: car la loi de l'attraction étant d'augmenter comme l'espace diminue, il est évident qu'au contact l'espace toujours proportionnel au carré de la distance devient nul, et que par conséquent la vitesse acquise en vertu de l'attraction, doit à ce point devenir presque infinie; cette vitesse seroit même infinie si le contact étoit immédiat, et par conséquent la distance entre les deux corps absolument nulle; mais, comme nous l'avons souvent répété, il n'y a rien d'absolu, rien de parfait dans la Nature et de*

même rien de absolument grand, rien d'absolument petit, rien d'entièrement nul, rien de vraiment infini; et tout ce que j'ai dit de la petitesse *infinie* des atomes qui constituent la lumière, de leur ressort *parfait*, de la distance *nulle* dans le moment du contact, ne doit s'entendre qu'avec restriction. Si l'on pouvoit douter de cette vérité métaphysique, il seroit possible d'en donner une démonstration physique, sans même nous écarter de notre sujet. Tout le monde sait que la lumière emploie environ sept minutes et demie de temps à venir du soleil jusqu'à nous; supposant donc le soleil à trentesix millions de lieues la lumière parcourt cette énorme distance en sept minutes et demie, ou ce qui revient au même (supposant son mouvement uniforme), quatrevingt mille lieues en une seconde. Cette vitesse quoique prodigieuse est néanmoins bien éloignée d'être infinie, puisqu'elle est déterminable par les nombres; elle cessera même de paroître prodigieuse, lorsqu'on réfléchira que la Nature semble marcher en grand, presque aussi vite qu'en petit; il ne faut pour cela que supputer la célérité du mouvement des comètes à leur périhélie, ou même celle des planètes qui se mouvent le plus rapidement, et l'on verra que la vitesse de ces masses immenses quoique moindre, se peut néanmoins comparer d'assez près avec celle de nos atomes de lumière.« T. VI. p. 20-22.

54 Man siehe seine Abhandlung *über die Vulkane im Monde* in der Berliner Monatsschrift. März 1785. Ich weiß sehr wohl, daß die Voraussetzung des ursprünglich flüssigen Zustandes der Erde weit älter ist, als diese Abhandlung; aber hier ist von der Anwendung die Rede, die von dieser Voraussetzung gemacht wurde.

55 A. a. O.

56 Daß die Kometen keine festen Körper seien, ist ferner außer Zweifel gesetzt durch Herrn *Olbers* Beobachtungen, der durch einen im April 1786 beobachteten Kometen Sterne der fünften Größe erblickte.

57 Anmerkung zu *Erxlebens Naturlehre* § 644.

58 *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*. 1761.

59 *Kant* a. a. O.

60 *Herschels* Abhandlung steht in den *philos. Transact.* 1795. Vol. I. und im Auszug in *Lichtenbergs Kalender* für das Jahr 1797.

61 Dazu müßte man noch die Bemerkung nehmen,

daß das Licht unendlicher Grade von Elastizität fähig ist. Ohne Zweifel hängt der größere oder geringere Glanz des Lichts von der größeren oder geringeren Elastizität der Lichtteilchen ab. Das Sonnenlicht aber ist das glänzendste, das wir kennen, und zwischen ihm und der Flamme, die wir durch unsere gewöhnlichen Luftzersetzungen erhalten, kann es eine Menge Abstufungen des Glanzes - und also auch der Elastizität - geben. (In der ersten Auflage steht in dieser Note »Subtilität« statt »Elastizität«.)

62 Man siehe die Anfangsgründe der antiphl. Chemie. S. 65.

63 Vergl. *Kants* metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. 99. [2. W. Hart, IV, 427.]

64 Man sehe den ganzen merkwürdigen Brief in Grens Journal der Physik von 1793. VII. Band. 1. Heft. S. 134.

65 Wer eine neue Hypothese aufzustellen wagt, muß nicht bloß die *Resultate* hinstellen. Vorteilhafter für die Sache selbst und für ihn ist es, wenn er den ganzen Gang seiner Untersuchungen verfolgt bis dahin, wo keine andere Möglichkeit mehr übrig blieb, als die, welche er eben jetzt zur Untersuchung vorlegt.



66 *Aepinus* zwo Schriften von der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft und von den Eigenschaften des Tourmalins. Deutsch übersetzt, Grätz 1771. In dieser Schrift findet man auch Nachricht von einem Schwefelelektrophor, dessen der Verfasser bereits sich bediente.

67 Man siehe die Tafel bei Cavallo über die Elektrizität. Deutsche Übersetzung. S. 19.

68 von allen inneren Qualitäten völlig entblößt.  
(Erste Auflage.)

69 Ich leugne nicht, daß es scheinbare Ausnahmen gibt, sobald man z.B. Leiter mit Nichtleitern reibt, da ein und dasselbe Gesetz sich allerdings verschieden modifizieren kann, je nachdem zwei Körper derselben Klasse oder von verschiedenen in Konflikt gesetzt werden. Überhaupt aber läßt der Begriff der *Brennbarkeit* des Grades der Verwandtschaft zum Sauerstoff noch große Zweideutigkeit zu, so lange nicht bestimmt ist, wonach jene und dieser geschätzt werde. (Diese Anmerkung lautet in der ersten Auflage: Ich leugne nicht, daß es scheinbare Ausnahmen gibt, sobald man Leiter mit Nichtleitern reibt. Das Metall z, B. hat offenbar größere Verwandtschaft zum Sauerstoff, als ein seidenes Band, das jedoch mit jenem

gerieben *negative* Elektrizität zeigt. Allein in diesem Falle zeigt das Metall *gar keine* Elektrizität, ein Beweis, daß es hier blos als *Leiter* gedient hat, der die positive elektrische Materie leichter, als die negative entführte, und daher die letztere an den nichtleitenden Körper absetzte.)

70 Sehr merkwürdig wird dadurch die Erfahrung, daß - alles Übrige gleich gesetzt - die *Farbe* der Körper den Unterschied der Elektrizitäten bestimmt. Nach den Versuchen von Symmer (in den Philosoph, transact Vol. LI. P. 1. Nr. 36) z.B. werden, schwarze und weiße Bänder aneinander gerieben, jene negativ, diese positiv. Man erinnere sich des Zusammenhangs, in welchem die Farbe der Körper mit ihrem Verhältnis zum Oxygene steht, um dies erklärbar zu finden.

71 *Erxlebens* Naturlehre. S. 487.

72 Nach Hrn. *Pictets* Erfahrungen wird in verdünnter Luft sogar weit mehr Hitze als in gewöhnlicher durch gleiches Reiben erregt. (*Versuch über das Feuer*, deutsche Übersetzung. *Tübingen*, 1790. S. 184 ff.) Man darf hierbei nicht vergessen, daß, wenn Indifferenz der im Prozeß begriffenen Körper die vornehmste Bedingung der Erregung von Wanne durch Reibung ist, die verdünnte Luft weit weniger, als selbst

different und als Mittel zur Differenzierung, die erwähnte Erregung verhindert als dichtere Luft. Dagegen ist die Bedingung für die Elektrizitätserregung die entgegengesetzte der angegebenen, womit denn auch andere Beobachtungen jenes Gelehrten trefflich übereinstimmen, z.B. S. 189, daß das Reiben in verdünnter Luft keine Funken, sondern nur an den Berührungspunkten der beiden Körper einen phosphorartigen Schein zeigt, der dem ähnlich ist, welchen man beim Aneinanderschlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt. Hrn. Ps. Apparat kann zur Prüfung der oben vorgetragenen Hypothese sehr leicht benützt werden.

73 Bei den Phänomenen der Verteilung kann man am wenigsten zweifelhaft sein, daß alle Elektrizität aus der Luft komme, da diese Phänomene sich bei *leitenden* Körpern, die also auch äußerst schwer *selbst* elektrisch werden, am gewöhnlichsten und am auffallendsten zu zeigen pflegen.

74 Man vergleiche Memoire sur l'analogie, qui se trouve entre la production et les effets de l'électricité et de la chaleur de même qu'entre la propriété des corps, de conduire le fluide électrique et de recevoir la chaleur, par Mr. Achard. (Rozier T. XXII. Avril. 1785.)

75 *Frage*: Zeigt sich dabei kein Unterschied positiver und negativer Elektrizität?

76 Vielleicht läßt sich aus der vorgetragenen Hypothese leichter erklären, was sonst nicht so leicht erklärbar ist (vergl. *Grens Journal* Band III, Heft I, S. 14) warum sich bei der Wasserzersetzung durch den elektrischen Funken brennbare Luft *ohne Lebensluft* erzeugt.

77 Quo bruta tellus - - concutitur. *Horat.*

78 *Idées sur la Météorologie*. Vol. II. § 644.

79 *Observations on different Kinds of air*. Vol. II. Sect. 12. 13. Cavallo a. a. O. 2., 3. Kapitel.

80 Man vergl. Cavallo a. a. O. 2. Kapitel.

81 Vorrede zur 6. Auflage von Erxlebens *Naturlehre*. S. XXXI.

82 *Voyages dans les Alpes*. Tome III. § 222.

83 *Grens neues Journal der Physik*. Dritten Bandes erstes Heft, S. 1 ff.

84 S. 16-17.

85 *Lichtenberg* zu Erxleben. S. 551.

86 Man vergleiche denselben Schriftsteller S. 554.

87 Man siehe die schon oben (Kap. 4) angeführten zwei *Schriften*, deren eine von *der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Materien* handelt.

88 Man siehe einen Brief von *Beccaria* im *Rozier*. Band IX. Mai 1777.

89 *Prevost* vom Ursprung der magnetischen Kräfte. Deutsche Übersetzung von *Bourguet* nebst einer Vorrede von *Gren*. S. 165.

90 A. a. O. S. X der Vorrede.

91 Äußerst erwünscht müssen daher dem Naturforscher solche Entdeckungen sein, als diejenige ist, welche unlängst Herr von *Humboldt* in der A. L. Z. mitgeteilt hat. (S. das Intelligenzblatt der A. L. Z. vom Jahr 1797, Nr. 38.)

92 In der *Einleitung zum Entwurf der Naturphilosophie* S. 75 (des Erstdruckes 1799) [unten S. 733] und

in der Abhandlung: *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* in der *Zeitschrift* Bd. I, Heft 1, 2 (unten S. 739 ff.).

93 Der letzte Satz lautet in der ersten Auflage: Unten also ruht und bewegt sich, nur ihrer Trägheit gemäß, die feste Erde; sie selbst enthält keine anderen, als tote Kräfte, und nur von oben, gleichsam aus einer anderen Welt, strömen auf sie und durchdringen ihr Inneres belebende Kräfte, die den Gesetzen. . .

94 Die belebtere Organisation liegt nie im Verhältnis der Masse, die sie enthält, und der alternde Körper, unerachtet er an Masse verliert, verliert nicht verhältnismäßig an Gewicht. (Dieser Satz fehlt in der zweiten Auflage.)

95 Statt des letzten Passus heißt es in der ersten Auflage: setzen wir aber eine dritte (den beiden ersten immer noch gleiche) Masse, was folgt?

Diese, vermöge ihrer ursprünglichen Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, wird A und B nötigen, ihre gemeinschaftlichen Kräfte jetzt gegen sie zu richten, die Kraft jeder einzelnen wirkt gemeinschaftlich auf die beiden übrigen, und jede einzelne verhindert nun, daß nicht die beiden übrigen ihre ursprünglichen Kräfte aneinander erschöpfen.

96 Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage so: Betrachten wir das Verhältnis zwischen drei ursprünglichen, gleichen Massen, die sich alle wechselseitig anziehen und zurückstoßen, so wird zwar keine einzelne ihre Kraft an der andern erschöpfen, denn jede einzelne stört in jedem Augenblick die Einwirkung der einen auf die andere. Allein nach demselben Gesetz, nach welchem z.B. C die Einwirkung von B auf A stört, stört A hinwiederum die Einwirkung von C auf B. In diesem Augenblick aber wird die Einwirkung von A auf C durch B gestört, und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort, weil er sich ins Unendliche fort selbst wiederherstellt. Die Einwirkung jeder einzelnen auf die beiden übrigen also muß zwar beständig fortdauern, weil sie immer wiederhergestellt wird, aber sie muß in jedem einzelnen Augenblicke als unendlich klein gedacht werden, weil sie immer wieder gestört wird, und da die ursprünglichen Kräfte der Materie nur als *bewegende Kräfte* wirken können, so wird die Bewegung, welche jede einzelne in beiden übrigen bewirkt, als unendlich klein vorgestellt. In einem Systeme von Körpern also, die alle als *gleich* angenommen werden, findet keine Bewegung statt.

97 Daß ein Weltsystem *überhaupt* möglich ist, dafür gibt es keinen weiteren Grund, als die Prinzipien der Attraktion und Repulsion. Daß aber das Weltsystem



*dieses bestimmte* System ist, kann und muß einzig aus Gesetzen der allgemeinen Anziehung erklärt werden, warum? - davon späterhin ein Mehreres.

98 Dies wurde oben ausdrücklich vorausgesetzt.

99 jene finstere Scholastik zu verdrängen, die, unwissend in Ansehung aller Forderungen, welche Erfahrung und Erfahrungswissenschaften an die Philosophie machen, noch jetzt fortfährt, sich ihrem spekulativen Wahn zu überlassen, und, mit vermeinten *realen* Kenntnissen sich brüstend, auf alle Versuche, unser Wissen allein auf die Erfahrungswelt zu beschränken, stolz herabzusehen (Erste Auflage).

100 nicht eingesehen, daß die Dinge von ihren Wirkungen nicht verschieden sind, und tragt sich noch jetzt mit Hirngespinsten von Dingen, die außer den Dingen selbst vorhanden sein sollen (Erste Auflage).

101 *De l'origine des forces magnétiques*. Genève 1788. Deutsche Übersetzung Halle 1794.

102 *Prevost* § 1. 2.

103 wo der Geist sich völlig seiner Freiheit überläßt, nur darum bekümmert, daß nichts seine Freiheit



beschränke (Erste Auflage).

104 *Prevost* § 31.

105 *Prevost* a. a. O.

106 A. a. O. §31.

107 § 32.

108 A. a. O.

109 § 33.

110 A. a. O.

111 Man sehe seine Abhandlung am Ende von *de Lücs* Untersuchungen über die Atmosphäre, übersetzt von Gehler. S. 662.

112 A. a. O. S. 663.

113 A. a. O. S. 664 ff.

114 Die erste Auflage hat: »spekulativen Begriffen«, (wie auch S. 305: »rein-*spekulatives* System«). Vgl. S. 109, Anmerkung.

115 In unserem Zeitalter wurde zuerst - in ihrer höchsten Allgemeinheit und Bestimmtheit - die Frage aufgeworfen: Woher stammt eigentlich das Reale in unsern Vorstellungen? Wie kommt es, daß wir von einem *Dasein außer uns*, obgleich es nur durch *unser* Vorstellung uns kund wird, doch so unüberwindlich und unerschütterlich fest überzeugt sind, als von unserem eigenen Dasein? - Man hätte denken sollen, daß, wer diese Frage unnütz glaubte, sich enthalten würde, darüber mitzusprechen. Keineswegs! Man hat diese Frage als eine bloß *spekulative* vorzustellen gesucht. Sie ist aber eine Frage, die den Menschen angeht, und auf die nur ein bloß spekulatives Wissen *nicht* führt. »Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt, - wer überhaupt nur von Begriffen lebt und mit Begriffen spielt - wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein *matter Gedanke* ist, wie kann der doch über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen?«

116 Allein enthalten kann ich mich doch nicht, schon hier zu fragen, was dieser Ausdruck bedeuten soll. Menschenalter hindurch sind oft Ausdrücke im Gebrauch, an deren Realität kein Mensch zweifelt - gewöhnlich weit größere Hindernisse des Fortschreitens, als selbst falsche Begriffe, die nicht so fest wie Worte dem Gedächtnis anhängen.

117 Dieses Bild ist uralt - (derselbe Philosoph, der es brauchte, sagte das treffliche Wort: *logou archê ou logos, alla ti kreitton*) - Es gibt noch andere nahe liegende Dinge, die man zur Erläuterung des Obigen brauchen kann. So wird der freie Wille, nur an fremdem Willen gebrochen, zum *Recht* usw.

118 Liegt hier die Quelle der platonischen Mythen?

119 Es kann Leser geben, die sich entgegengesetzte Tätigkeiten in uns etwa noch denken können, die aber nie *geföhlt* haben, daß auf jenem ursprünglichen Streit in uns selbst das ganze Triebwerk unserer geistigen Tätigkeit beruht. Diese werden nun nicht begreifen können, wie aus zwei bloß *gedachten* Tätigkeiten etwas anderes, als wiederum etwas bloß *Gedachtes* entstehe. Darin haben sie auch vollkommen Recht. - *Hier* aber ist die Rede von entgegengesetzten Tätigkeiten in uns, insofern sie *geföhlt* und *empfund*en werden. Und aus diesem geföhlt und ursprünglich-empfundnen Streit in uns selbst, wollen wir, daß das *Wirkliche* hervorgehe.

120 Diese ganze Ableitung folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die, bewundernswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem sie durch eine Menge größenteils schlechter

Schriften, die sich ewig in denselben Worten und Zirkeln herumdrehen, ihrem *Buchstaben* nach sattem bekannt gemacht war, endlich einen selbsttätigeren Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren *Geist* darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur parteiische, oder geistesschwache, oder endlich gar spaßhafte Schriftsteller - ihr respektives Urteil über diese Unternehmung dem Publikum vorgelegt. -

121 Dies bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf das, was beim Anschauen vorgeht. - Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken sich verlieren, beim donnernden Sturz einer Katarakte, überhaupt bei allem, was groß und herrlich ist in der Natur, empfindet - jenes Anziehen und Zurückstoßen zwischen dem Gegenstand und dem betrachtenden Geist, jenen Streit entgegengesetzter Richtungen, den erst die Anschauung endet - alles das geht, nur transzendental und bewußtlos, bei der Anschauung überhaupt vor. - Diejenigen, die so etwas nicht begreifen, haben gewöhnlich nichts vor sich, als ihre kleinen Gegenstände - ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menschen, deren Einbildungskraft durch Gedächtniskram, tote Spekulation, oder Analyse abstrakter Begriffe ertötet ist - wer, wissenschaftlich - oder gesellschaftlich - verdorbene

Menschen - der *menschlichen Natur* (so reich, so tief, so kraftvoll in sich selbst) zum Maßstab aufdringen? Jenes Vermögen der *Anschauung* zu üben, muß der erste Zweck jeder Erziehung sein. Denn sie ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Keinem Menschen, die Blinden ausgenommen, kann man absprechen, *daß er sieht*. Aber daß er mit Bewußtsein *anschaut*, dazu gehört ein freier Sinn und ein geistiges Organ, das so vielen versagt ist.

122 Jetzt erst, da das Produkt der Anschauung Selbst-dasein hat, kann der Verstand eintreten, es als Objekt aufzufassen und festzuhalten. Das Objekt steht vor ihm als etwas, das unabhängig von ihm da ist. Aber... (Erste Aufl.)

123 die Reflexion - in der Anschauung ist (Zusatz der zweiten Auflage).

124 Kant S. 33. [2. ed. Hart. IV, 388; ed. Kirchn. VII, 205 f.]

125 *Kant* S. 53. [2. ed. Hart. IV, 400; ed. Kirchn. VII, 220.] - Es ist also klar, daß jede dieser beiden Kräfte in ihrer Schrankenlosigkeit gedacht auf absolute Negation (das Leere) führt.

126 S. 56. [2. ed. Hart. IV, 402; ed. Kirchn. VII, 222.]

127 S. 54. [Ebd. IV, 401; ed. Kirchn. VII, 220.]

128 Die Zentrifugalkraft - ist also ein bloßer Ausdruck des *Phänomens*, das, wenn es *erklärt* werden soll, allein aus dem Verhältnis der Anziehungskraft; der Körper zu ihrer Entfernung voneinander erklärbar ist (Erste Auflage).

129 Kant S. 37. [2. ed. Hart. IV, 391; ed. Kirchn. VII, 208.]

130 S. 39. [Ebd. 392; ed. Kirchn. VII, 210.]

131 S. 41. [Ebd. 393; ed. Kirchn. VII, 211.]

132 S. 101. [Ebd. 428; ed. Kirchn. VII, 252 f.]

133 Kant S. 47. [2. ed. Hart. IV, 397; ed. Kirchn. VII, 215 f.]

134 Kant S. 106. [2. ed. Hart. IV, 431; ed. Kirchn. VII, 256.]

135 *Kant* (a. a. O. S. 89) [2. ed. Hart. IV, 421; ed.

Kirchm. VII, 244.] erklärt Zusammenhang durch *Anziehung, insofern sie bloß* (ausschließend) *als in der Berührung wirksam* gedacht wird. - Diese Erklärung aber ist nichts mehr und nichts weniger, als ein sehr präziser Ausdruck des Phänomens.

136 Vergl. *Kant* a. a. O. S. 88. [2. ed. Hart. IV, 420; ed. Kirchm. VII, 244.]

137 Vorausgesetzt, daß keine Wahlanziehung zwischen dem Wasser und einem andern Körper stattfinde. Denn diese stört die natürliche Anziehung der flüssigen Teilchen untereinander.

138 A. a. O. S. 88. [2. ed. Hart. IV, 420; ed. Kirchm. VII, 244.]

139 Man sehe Herrn *Prevost* a. a. O. § 34.

140 Vom Jahre 1746.

141 A. a. O. § 35.

142 A. a. O. § 37, 38.

143 *Zeitschrift für spekulative Physik*. Band I, Heft 2; *Abhandl. vom dynamischen Prozeß* § 47.

144 Die Notwendigkeit der Chemie im System unseres Wissens ist gleich anfangs (Kap. 1) dargetan worden.

145 Siehe das vorige Kapitel.

146 A. a. O.

147 De la *nature*. Seconde Vue. (Hist. naturelle des Quadrupèdes. T. IV.) p. XXXII - XXXIV.

148 Wenn auch diese Bemerkung in der Ausdehnung, welche ihr Büffon gibt, keine Anwendung finden sollte, so kann sie doch vielleicht auf *einige* - bis jetzt noch nicht zur Befriedigung erklärte - Phänomene angewandt werden. Vielleicht gehören hierher die Kristallisationen. Ich bin mit den Untersuchungen, die Herr *Häuy* über diesen Gegenstand angestellt hat, nicht bekannt genug, um zu wissen, inwieweit sich seine Theorie auf eine solche Voraussetzung stützt. Ich habe oben (1. Buch, 3. Kapitel) die Regelmäßigkeit der Eisstrahlen usw. als eine Wirkung der Wärme (einer gleichförmig wirkenden Kraft) betrachtet. Vielleicht aber wirkt beides zusammen, der Stoß der scheidenden Wärme und die Anziehung, welche durch die *Figur* der Teilchen bestimmt wird. Da diese aus einem *gemeinschaftlichen* Medium unter *gleichen*



Umständen geschieden werden, so läßt sich schon daraus eine gleiche Bildung ihrer Figur begreifen.

149 Man vergleiche *Kants* Äußerungen hierüber, und über die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie, in der Vorrede zu seiner oft angeführten Schrift S. VIII - X. [2. ed. Hart. IV, 360 ff; ed. Kirchn. VII, 170-171.]

150 § 42 des oft angeführten Werkes.

151 Oder versteht Herr le Sage darunter innere Qualitäten der Grundmassen, so hat die mechanische Physik kein Recht, solche anzunehmen. (Erste Auflage, in welcher auch der darauffolgende Satz fehlt.)

152 Prevost § 42.

153 A. a. O. §43.

154 § 46.

155 § 45.

156 § 48 flg.

157 De Lücs Ideen über die Meteorologie. Deutsche

Übersetzung. S. 120.

158 [Medium, erste Auflage.] *Kant* sagt: Das Schema überhaupt *vermittelt* den Begriff (das Allgemeine) und die Anschauung (das Einzelne). Es ist also etwas, was zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Allgemeinheit und Einzelheit gleichsam in der *Mitte* schwebt.

159 Alles, was wir Materie heißen, ist doch nur Modifikation der Materie überhaupt - wenn nur die Materie *überhaupt* ein bloßer Gedanke wäre. (Erste Auflage.)

160 ob eine so subtile Materie als das Licht, auch chemischer Bestandteil werden (Erste Auflage).

161 Es ist daher für die Naturlehre äußerst wichtig, die verschiedenen *Arten* von Licht zu unterscheiden.

162 Z.B. Fourcroy in seiner oft angeführten Schrift.

163 [Die Lebensluft kommt dem Grad von Elastizität, der der Lichtmaterie eigentümlich ist, unter allen uns bekannten Luftarten am nächsten. (Erste Auflage)]. Falsch ist also die oben (S. 176) vorgetragene Vermutung, das Licht sei ein gemeinschaftlicher Anteil *aller*

elastischen Flüssigkeiten und hiermit beantwortet die Frage (S. 185, 186), warum bei anderen Zersetzungen kein Licht sichtbar werde. Überhaupt finden alle oben vorgetragene Hypothesen über das Licht hier erst ihre Berichtigung aus Prinzipien.

164 Daraus erklärt sich auch, warum der brennbare Körper das Licht unverhältnismäßig mit seiner Dichtigkeit bricht, Entwicklung des Oxygenes aus den Pflanzen.

165 eines Grads von Elastizität fähig ist, der das Phänomen des Lichtes gibt. (Erste Auflage.)

166 Mit dem nämlichen Recht könnte man auch der entzündbaren Luft die Schwere absprechen. Ohne Beweis aus der Erfahrung kann ein solcher Satz nicht behauptet werden, und will man ihn aus einzelnen Erfahrungen beweisen, so verwechselt man, ohne daran zu denken, *Schwere* und (spezifisches) *Gewicht*. Es gibt aber Erfahrungen genug, die beweisen, daß das Licht Gewicht haben muß. (Erste Auflage.)

166 Aber warum heißen wir dieses Fluidum Wärmematerie? Deswegen, weil es einen bestimmten Grad von Expansivkraft hat - also ist es doch immer dieses Gradverhältnis allein, was Wärme bewirkt. Das

Fluidum ist nicht die Wärme selbst (noch viel weniger Wärmestoff), sondern jetzt - in diesem bestimmten Fall - das Vehikel der Wärme. (So die erste Auflage statt des obigen Satzes.)

167 Hier ist in der zweiten Auflage folgendes ausgefallen: Kapazität also ist, allgemeiner ausgedrückt, ein bestimmter *Zustand* eines Körpers, ein bestimmter Grad von Expansibilität, oder wie man es sonst heißen will. Also ist auch jede *Flüssigkeit* nichts anders als ein bestimmter Grad von Expansibilität, oder, was dasselbe ist, ein bestimmter Grad von Kapazität.

168 *Lichtenberg* zu Erxleben. S. 444.

169 Man kann als allgemeinen Grundsatz aufstellen: der Grad der Kapazität ist der Grad der Unerregbarkeit durch Wärme.

170 Der letzte Passus lautet in der ersten Auflage: Die ersteren setzen, wenn sie durch Druck oder Kälte zerstört werden, eine große Quantität Wärme ab; es fragt sich, in welcher Verbindung diese Wärme mit ihnen gestanden hat. Ohne Zweifel war es bloß die erwärmte, durch Wärme elastischer gewordene Luft, welche zwischen die Teilchen des Wassers innerhalb bestimmter Zwischenräume eindrang und so eine

Ausdehnung desselben bewirkte, welche fähig war, es in Dampfgestalt zu erhalten. Dagegen sind luftförmige Flüssigkeiten, die nur durch chemische Zersetzung zerstörbar sind, *stete* und gleichförmig-*elastische Fluida*; die Wärmematerie und die Basis des Fluidums sind nicht getrennt, sondern beide, auf *Einen* Grad der Elastizität zurückgebracht, stellen jetzt nur Eine gemeinschaftliche Masse vor. Und darum hatten die Chemiker recht, die Wärme in diesem Fall als *gebunden* vorzustellen.

171 Man siehe erstes Buch, zweites Kapitel.

172 *Senebier* hat es zum Teil getan, aber unter Rücksichten, die seine Untersuchungen zu sehr einschränkten.

173 Die letzten Worte sind Zusatz in der zweiten Auflage.

174 S. o. S. 212.

175 Die letzten Worte sind Zusatz der zweiten Auflage.

176 Ich rede von Herrn D. *Scherers* Nachträgen zu seinen Grundzügen der neueren chemischen Theorie.

Jena 1796.

177 A. a. O. S. 18 - 120.

178 S. 121 - 156.

179 Das. 157 - 185.

180 Die Frage: warum z.B. bei Zersetzung der Lebensluft durch Salpetergas kein Licht bemerkt wird, ist unbeantwortlich, sobald man das Licht als einen *Stoff*, nicht, wie wir, als eine *Materie* betrachtet, die der verschiedensten Modifikationen fähig ist, und deren Eigenschaften einzig und allein von diesen Modifikationen abhängen.

181 Siehe oben S. 182 - 184. Das Phänomen der Kälte in den höheren Regionen der Atmosphäre glaubt Herr S. als einen Erfolg der *mechanischen* Ausdehnung der Luft betrachten zu können, »die in steter Bewegung ist«, - (in den oberen Regionen aber ist die Atmosphäre in steter Ruhe,) - »bei welcher (Bewegung) elastische Flüssigkeiten die Wärme anziehen oder verschlucken, während bei ihrer mechanischen Verdichtung der Wärmestoff wieder aus ihnen gepreßt wird, welcher Fall eintritt, indem die Luft in den niedrigeren Gegenden von der auf ihr liegenden

Luftsäule zusammengedrückt wird.« - - Ich glaube, daß eine andere Erklärung möglich ist, man vergl. oben S. 183, 185. - S. 110 führt der Verfasser auch das oben S. 183 angeführte Experiment von *Pictet* als eine sehr *wichtige* Erfahrung an. Ich glaube daher um so eher, bei dem Schluß, den ich daraus gezogen habe, auf seine Beistimmung rechnen zu dürfen.

**182** Weit bestimmter und auf Erfahrungen gegründet ist eine andere Äußerung desselben Schriftstellers, die S. 116 angeführt wird: »Licht bringt nur bloß in solchen Körpern Wärme hervor, welche seinem Durchgange einigen Widerstand entgegensetzen, es erhitzt undurchsichtige, dunkelgefärbte Körper am meisten, durchsichtige weniger, und völlig durchsichtige, wenn solche anzutreffen waren, vielleicht gar nicht. Die Erklärung dieser Erscheinung ist am leichtesten und einfachsten, wenn man bei dem bleibt, was den Physikern, welche die Erscheinungen zuerst bemerkten, sogleich einfiel. Das Licht verliert nämlich seine schnelle Bewegung, nimmt eine langsamere an und zeigt sich als fühlbare Wärme, verliert auch vielleicht ganz seine Bewegung und wird verborgene Wärme. Ich möchte sagen, *diese Erscheinungen dienen mehr als Beweise für die Übereinstimmung des Lichts und der Wärme, als gegen sie*, ungeachtet sie auf die meisten Hypothesen über die Bestandteile des Licht- oder

Wärmestoffs geleitet haben.«

183 S. 127 - 128.

184 Ich entlehne diese Stellen aus der angeführten Schrift des Hrn. *Scherer* S. 138 - 140.

185 Erste Auflage: welche mich immer noch nötigen, auf der *Materialität* des Lichts zu bestehen.

186 S. 164 - 166.

187 S. 493 - 494

188 S. 496.

189 Principia quaedam disciplinae naturali, in primis Chemiae, ex Metaphysica naturae substernenda. Auctore C. A. *Eschenmayer*. Tubingae, 1796.

Zum Beleg des obigen Urteils mögen hier einige der Hauptsätze des Verfassers stehen.

»*Qualitas* materiae sequitur rationem mutuam virium attractivarum et repulsivarum.

Omnis materiae varietas hoc respectu earundem virium diversa unice proportione absolvitur, atque adeo ad graduum discrimen redit.

Quia materia non sola existentia, sed viribus spatiurn



implet, virium autem earundem varians unice proportio non nisi graduale discrimen affert, omnes materiae diversitates ad graduum diversitatem demum redeunt. Qualitates igitur materiae sunt relationes graduales. Operationes chemicae versantur circa mutationes gradualium relationum materiae.

Victoria vis vel attractivae vel repulsivae chemices nititur motus, illarumque pace chemica quies.

Admitti debet maximum et minimum in gradualibus relationibus, quibus tanquam intermediis reliqui gradus interjecti sunt.

Naturae metaphysica vi attractivae infinite parvi, repulsivae infinite magni, notionem applicat. Signetur vis attractiva litt. A., repulsiva litt. B, et erit  $A = 1/\infty \cdot B \infty$ . Ut igitur  $1/\infty \cdot \infty = 1$ . ita et A. B aliquid finiti dat. Cum vero materia connubio vis repulsivae cum attractiva constet, erit  $A \cdot B = M$ , si M pro materia ponimus.

Repulsiva vis empiricae nostrae intuitioni positivum prodit ingenium, quia spatium implet, vis attractiva vero negativum, qui limitationem impletionis affert. Pro positivi vel negativi elementi praepollentia in duos ordines materiarum scala describi potest, cujus medium, quod plane exaequata utriusque elementi potestas tenet, tanquam ad potentiam = 0 evectum exprimi debet.

Solutio chemica duarum materiarum, dynamica

duorum graduum distributione fit; unde characteres homogeneitatis et neutralitatis prodire debent.

Admisso positivi ordinis eminente gradu in natura phlogisti, negativi contra conspicuo gradu in basi aëris, phaenomena combustionis ex principiis propositis facile explicantur, simul autem conciliandis Phlogisticorum et Antiphlogisticorum theoriis via aperitur.«

**190** A. a. O. Vorrede S. X. [2. ed. Hart. IV, 360; ed. Kirchn. VII, 171.]

**191** Man siehe die oft angeführte Schrift S. 96. [2. ed. Hart IV, 425.]

**192** *Kant* (in dem angeführten Werke) hat sich nirgends ausdrücklich über seinen Begriff von Chemie erklärt; aber diese Äußerung (von der Notwendigkeit der Annahme einer chemischen Durchdringung) setzt offenbar den Begriff voraus, daß die chemischen Operationen nur durch *dynamische* Kräfte, *insofern sie in Bewegung gedacht werden*, möglich sind. - Denn eine Durchdringung zweier Materien durcheinander ist schlechterdings undenkbar, es sei denn, daß aus beiden durch Wechselwirkung (wechselseitige Beschränkung) der Grundkräfte Eine Materie werde.

193 Z.B. Herr Professor *Gren* in seinem systematischen Handbuche der gesamten Chemie. Erster Teil. (Halle 1794.) S. 55.

194 So muß man sich ausdrücken, sobald man das Menstruum nicht allein als tätig bei der Auflösung annimmt.

195 In der ersten Auflage Nr. 11, indem das Folgende vorausging:

10. *Der Raum, den die Körper in der Auflösung einnehmen, wird in der Regel der mittlere sein, zwischen den beiden Räumen, die sie vor der Auflösung einnahmen.*

Dies ist notwendig, sobald die Auflösung *vollkommen* ist. Wo das Gesetz nicht zutrifft, ist sie es nicht. Zur vollkommenen chemischen Auflösung aber gehört, daß eine vollkommene Durchdringung beider Körper durcheinander (im oben bestimmten Sinne) stattfinde, so daß kein Teil der Auflösung mehr aufgelöst enthalten könnte, als er wirklich enthält (d.h. daß beide Körper durcheinander gesättigt sind).

*In der Regel* also ist der Raum, den die Auflösung einnimmt, *größer*, als der *Raum*, den jeder *einzelnen*, *kleiner* aber als die *Summe* der Räume, die *beide* vor der Auflösung einnahmen.

196 Es ist wichtig, daß man wisse, welche Bedeutung sie durch Kant erhalten haben. Man siehe in der angeführten Schrift das dritte Hauptstück, die Mechanik.

197 Hier folgte in der ersten Auflage als »Schluß und Übergang zu einem folgenden Teil«: »Vom Ursprung der Materie aus der Natur unsrer Anschauung gingen wir aus. Aus Prinzipien *a priori* erweisen wir, daß sie ein Produkt entgegengesetzter Kräfte sei, und daß die Kräfte erst durch ihre Wechselwirkung den Raum erfüllen. Aus diesen Grundsätzen entwickelte sich die *Dynamik*. Nach Prinzipien *a posteriori* bewiesen wir denselben Satz aus Erfahrungen, die nur aus einer Wechselwirkung der Grundkräfte erklärbar sind. Mit diesen Erfahrungen beschäftigt sich die *Chemie*, oder die *angewandte Dynamik*. Jetzt erst können wir die Materie als ein *Ganzes betrachten*, das, insofern seine Grundkräfte in Ruhe sind, Gesetzen quantitativer Anziehung (der *Schwere*) oder *mechanischen* Einwirkungen gehorcht. Diese Gesetze sind der Gegenstand der *Statik* und der *Mechanik*, zwei Wissenschaften, zu welchen wir jetzt fortgehen«.

198 Das geplante dritte Buch sollte die organische Naturlehre umfassen und in einer wissenschaftlichen Physiologie gipfeln, es erschien jedoch nie. Vgl. S. 102 und 433 sowie die Nachschrift zur Vorrede der

ersten Auflage der nun folgenden Schrift von der  
Weltseele S. 447 N. S.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

## Von der Weltseele

Eine Hypothese der höheren Physik  
zur Erklärung des allgemeinen Organismus

Nebst einer Abhandlung  
über das Verhältnis des Realen und Idealen in der  
Natur  
oder

Entwicklung der ersten Grundsätze der  
Naturphilosophie  
an den Prinzipien der Schwere und des Lichts

# Vorrede zur ersten Auflage

## Von der Weltseele

Welches die Absicht dieser Abhandlung sei, und warum sie diese Aufschrift an der Stirne trage, wird der Leser erfahren, wenn er das Ganze zu lesen Lust oder Neugierde genug hat.

Nur über zwei Punkte findet der Verfasser nötig, zum voraus sich zu erklären, damit dieser Versuch nicht etwa mit Vorurteil aufgenommen werde.

Der erste ist, daß keine erkünstelte Einheit der Prinzipien in dieser Schrift gesucht oder beabsichtigt wird. Die Betrachtung der allgemeinen Naturveränderungen sowohl als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein *gemeinschaftliches Prinzip*, das zwischen anorganischer und organischer Natur fluktuierend die erste Ursache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Tätigkeit in dieser enthält, das, weil es *überall* gegenwärtig ist, *nirgends* ist, und weil es *Alles* ist, nichts *Bestimmtes* oder *Besonderes* sein kann, für welches die Sprache eben deswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählich

zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.

Aber die Einheit der Prinzipien befriedigt nicht, wofern sie nicht durch eine unendliche Mannigfaltigkeit einzelner Wirkungen in sich selbst zurückkehrt. - Ich hasse nichts mehr als jenes geistlose Bestreben, die Mannigfaltigkeit der Naturursachen durch erdichtete Identitäten zu vertilgen. Ich sehe, daß die Natur nur in dem größten Reichtum der Formen sich gefällt, und daß (nach dem Ausspruch eines großen Dichters) selbst in den toten Räumen der Verwesung die *Willkür* sich ergötzt. - Das Eine Gesetz der Schwere, auf welches auch die rätselhaftesten Erscheinungen des Himmels endlich zurückgeführt werden, verstatet nicht nur, sondern bewirkt sogar, daß die Weltkörper in ihrem Lauf sich stören, und daß so in der vollkommensten Ordnung des Himmels die scheinbargrößte Unordnung herrsche. - So hat die Natur den weiten Raum, den sie mit ewigen und unveränderlichen Gesetzen einschloß, weit genug beschrieben, um innerhalb desselben mit einem Schein von Gesetzlosigkeit den menschlichen Geist zu entzücken.

Sobald nur unsere Betrachtung zur Idee der Natur als eines *Ganzen* sich emporhebt, verschwindet der Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus, der die Fortschritte der Naturwissenschaft lange genug aufgehalten hat, und der auch unserm



Unternehmen bei manchen zuwider sein könnte.

Es ist ein alter Wahn, daß Organisation und Leben aus Naturprinzipien unerklärbar seien. - Soll damit so viel gesagt werden: der *erste* Ursprung der organischen Natur sei *physikalisch* unerforschlich, so dient diese *unerwiesene* Behauptung zu nichts, als den Mut des Untersuchers niederzuschlagen. Es ist wenigstens verstatet, einer dreisten Behauptung eine andere ebenso dreiste entgegenzusetzen, und so kommt die Wissenschaft nicht von der Stelle. Es wäre wenigstens Ein Schritt zu jener Erklärung getan, wenn man zeigen könnte, daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche Entwicklung einer und derselben Organisation sich gebildet habe. - Daß unsere Erfahrung keine Umgestaltung der Natur, keinen Übergang einer Form oder Art in die andere, gelehrt hat - (obgleich die Metamorphosen mancher Insekten, und, wenn jede Knospe ein neues Individuum ist, auch die Metamorphosen der Pflanzen als analogische Erscheinungen wenigstens angeführt werden können) - ist gegen jene Möglichkeit kein Beweis; denn, könnte ein Verteidiger derselben antworten, die Veränderungen, denen die organische Natur, so gut als die organische, unterworfen ist, können (bis ein allgemeiner Stillstand der organischen Welt zustande kommt), in immer langem Perioden geschehen, für welche unsere kleinen Perioden (die durch den

Umlauf der Erde um die Sonne bestimmt sind) kein Maß abgeben, und die so groß sind, daß bis jetzt noch keine Erfahrung den Ablauf einer derselben erlebt hat. Doch, verlassen wir diese Möglichkeiten und sehen, was denn überhaupt an jenem Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus Wahres oder Falsches ist, um so am sichersten die Grenze zu bestimmen, innerhalb welcher unsere Naturerklärung sich halten muß.

Was ist denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? - Ist der Mechanismus etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? - Mußte der Organismus nicht früher sein als der Mechanismus, das Positive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Positive, nicht umgekehrt dieses jenes voraussetzt: so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freilich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird. - Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus.

*Organisation* ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat,

fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt: er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also *alle* Sukzession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Sukzession, die *innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen* in sich selbst zurückfließt.

Daß nun die ursprüngliche Grenze des Mechanismus empirisch nicht weiter erklärbar, sondern nur zu *postulieren* ist, werde ich in der Folge selbst durch Induktion zeigen; es ist aber philosophisch zu erweisen: denn da die Welt nur in ihrer Endlichkeit unendlich ist, und ein unbeschränkter Mechanismus sich selbst zerstören würde, so muß auch der allgemeine Mechanismus ins *Unendliche fort* gehemmt werden, und es wird so viele *einzelne, besondere Welten* geben, als es Sphären gibt, innerhalb welcher der allgemeine Mechanismus in sich selbst zurückkehrt, und so ist am Ende die Welt - eine *Organisation*, und ein *allgemeiner Organismus* selbst die *Bedingung* (und insofern das *Positive*) des *Mechanismus*.

Von dieser Höhe angesehen verschwinden die einzelnen Sukzessionen von Ursachen und Wirkungen (die mit dem Scheine des Mechanismus uns täuschen) als unendlich kleine gerade Linien in der allgemeinen Kreislinie des Organismus, in welcher die Welt selbst fortläuft.

Was nun diese Philosophie mich gelehrt hatte, daß die positiven Prinzipien des Organismus und Mechanismus dieselben sind, habe ich in der folgenden Schrift aus Erfahrung - dadurch zu beweisen gesucht, daß die allgemeinen Naturveränderungen (von welchen selbst der Bestand der organischen Welt abhängt) uns zuletzt auf dieselbe *erste Hypothese* treiben, von welcher schon längst die allgemeine Voraussetzung der Naturforscher die Erklärung der organischen Natur abhängig gemacht hat. Die folgende Abhandlung zerfällt daher in zwei Abschnitte, wovon der erste die Kraft der Natur, die in den allgemeinen Veränderungen sich offenbart, der andere das positive Prinzip der Organisation und des Lebens aufzusuchen unternimmt, und deren gemeinschaftliches Resultat dieses ist, daß *ein und dasselbe Prinzip die anorganische und die organische Natur verbindet*.

Die Unvollständigkeit unsrer Kenntnis der ersten Ursachen (wie der Elektrizität), die atomistischen Begriffe, welche mir hier und da im Wege waren (z.B. in der Lehre von der Wärme), endlich die Dürftigkeit herrschender Vorstellungsarten über manche Gegenstände der Physik (z.B. die meteorologischen Erscheinungen), hat mich im ersten Abschnitt zu manchen speziellen Erörterungen bald genötigt, bald verleitet - zu Erörterungen, die das Licht, welches ich über das Ganze zu verbreiten wünschte, zu sehr auf einzelne

Gegenstände zerstreuten, so doch, daß es am Ende in einem gemeinschaftlichen Fokus wieder sich sammeln konnte. -

Je *weiter* die Sphäre der Untersuchung beschrieben wird, desto genauer sieht man das Mangelhafte und Dürftige der Erfahrungen, die bis jetzt in ihren Umkreis fallen, und so werden wenige die Unvollkommenheit dieses Versuchs tiefer oder lebhafter als der Unternehmer selbst fühlen.

\* \* \*

N. S. Diese Schrift ist nicht als Fortsetzung meiner *Ideen zu einer Philosophie der Natur* anzusehen. Ich werde sie nicht fortsetzen, ehe ich mich imstande sehe, das Ganze mit einer *wissenschaftlichen Physiologie* zu beschließen, die erst dem Ganzen Rundung geben kann. - Vorerst achtete ich es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrtums wenigstens der Scharfsinn anderer sich übe. - Ich muß jedoch wünschen, daß Leser und Beurteiler dieser Abhandlung mit den Ideen, welche in jener Schrift vorgetragen sind, bekannt seien. Das Befugnis, alle positiven Naturprinzipien als ursprünglich homogen anzunehmen, ist nur philosophisch abzuleiten. Ohne diese *Annahme* (ich setze voraus, daß man

wisse, was eine *Annahme zum Behuf einer möglichen Konstruktion* sei) ist es unmöglich, die ersten Begriffe der Physik, z.B. der Wärmelehre, zu konstruieren. - Der Idealismus, den die Philosophie allmählich in alle Wissenschaften einführt (in der Mathematik ist er schon längst, vorzüglich seit Leibniz und Newton, *herrschend* geworden) scheint noch wenigen verständlich zu sein. Der Begriff einer *Wirkung in die Ferne* z.B., an welchen noch viele sich stoßen, beruht ganz auf der idealistischen Vorstellung des Raums; denn nach dieser können zwei Körper in der größten Entfernung voneinander als sich berührend, und umgekehrt, Körper, die sich (nach der gemeinen Vorstellung) wirklich berühren, als aus der Entfernung aufeinander wirkend vorgestellt werden. - Es ist sehr wahr, daß ein Körper nur da *wirkt, wo er ist*, aber es ist ebenso wahr, daß er nur da *ist, wo er wirkt*, und mit diesem Satz ist die letzte Brustwehr der atomistischen Philosophie überstiegen. - Ich muß mich enthalten, hier noch mehrere Beispiele anzuführen.

## Vorrede zur zweiten Auflage

Hatte der Verfasser am Ende der Vorrede zur ersten Auflage die Dürftigkeit der damals bekannten Erfahrungen in bezug auf das, was er in der Natur mit leiblichen Augen zu sehen wünschte, anerkennen müssen, so ziemt es hier nicht minder, die wundervolle, Hoffnungen, welche im Jahr 1798 der größte Teil der damaligen Gelehrtenwelt für Torheit gehalten hatte, nicht allein erfüllende, sondern übertreffende Ausbreitung des Erfahrungskreises, welche man vorzüglich der Verfolgung Eines großen Phänomens zu danken hat, dankbar anzuerkennen.

Bei der neuen Überarbeitung dieser Schrift ist mancher vergessene Keim wieder sichtlich geworden, der seitdem entfaltet wurde. Durch diese Bemerkung schien eine wiederholte Auflage dieser Schrift noch mehr gerechtfertigt zu werden, sowie der Verfasser wohl sagen darf, daß sie für ihn selbst durch die Erwähnung *Winterls*, des aufrichtigen und tiefschauenden Forschers, und die Meinung von ihrer Übereinstimmung mit seinen, auf ganz andern Wegen gefundenen Resultaten, welche er äußert, einen neuen Wert erlangt habe.

Möge ihr nun ein solcher auch für das Publikum zuwachsen durch die Zugabe der auf dem Titel

erwähnten Abhandlung. Wir können sie als einen reinen Abdruck der allgemeinsten Grundsätze jener Lehre angeben, welche unter dem Namen der Naturphilosophie zwar eine sehr schnelle Ausbreitung erhalten hat, aber wahrlich noch sehr wenig in ihrem Wesen erkannt worden ist. Diese Abhandlung ist geschrieben, nicht bloß um gelesen, sondern um studiert zu werden; das Abgebrochene und Kurze der Darstellung mag dienen, jene, welche das Letztere nicht vermögen, wenigstens von ihr abzuhalten. Sollten sie das Wort *Band* bemerken, dessen sich der Verfasser bedient, so ist zu wünschen, daß sie es nicht mit dem Winterlischen Ausdruck verwechseln und daraus wieder eine Gleichheit beider Ansichten auf ihre Weise inferieren; denn der interessante Parallelismus, der sich hier wirklich aufweisen ließe, ist für sie nicht vorhanden, und wäre ihnen schwer verständlich zu machen.



## [Übersicht]

Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur

*Über die erste Kraft der Natur.*

Der Dualismus in der Natur führt auf ein organisierendes Prinzip = Weltseele

Das positive Prinzip = erste Kraft der Natur ist das unmittelbare Objekt der höheren Naturlehre.

Das Phänomen dieses Prinzips ist eine Materie.

Materialität des Lichts. Das Licht als Phänomen einer Entwicklung.

Die allgemeine Duplizität der Materie (deren Voraussetzung eine allg. Identität). - Schlußsätze.

I. Erste Stufe der Entfaltung der Duplizität des Lichts, oder: Welche Phänomene zeigt das Licht an der Oberfläche der Körper?

II. Welche Wirkung zeigt das Licht auf die Körper selbst?

A. Die negative Materie des Lichts zeigt sich

1) an der langsamen Erwärmung der durchsichtigen Körper

2) an der desoxydierenden Wirkung des Lichts

3) an der schnellen Erwärmung der dunklen Körper

B. Theorie der Erwärmung (das Licht, indem es seine negative Materie verliert, verbindet sich mit einem andern Prinzip, das aber nur im Moment des Konflikts da ist)

C. Resultat: Das Licht das erste Prinzip der ganzen Natur (sowie in ihm der erste Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur)

D. Konstruktion der Begriffe der Wärmelehre

1) Unterschied der absoluten Wärme und der spezifischen Wärme. Begriff der thermometrischen Wärme

2) Erklärung der absoluten Wärme

3) Die Gesetze, nach denen sich die absolute und die spezifische Wärme der Körper wechselseitig bestimmt

Begriff der Wärmekapazität eines Körpers.

4) Konstruktion des Verbrennens

5) Begriff der Wärmeleiter. Unterschied der quantitativen und qualitativen Kapazität.

6) Resultat: in jedem Körper ist ein der Wärmematerie ursprünglich verwandtes Prinzip

7) Erklärung der verschiedenen Grade der Brennbarkeit der Körper

III. Der Dualismus der Luftarten

1) Exposition dieses Dualismus

- 2) Widerlegung der gangbaren Ansicht
- 3) Beweis aus der Stickluft als einem besonderen Wesen

#### IV. Offenbarung des höheren Dualismus in der Elektrizität

- 1) Das bestimmte Wechselverhältnis der - und + Kraft
- 2) Erklärung des Wechselverhältnisses der Kräfte als eines allgemeinen Gesetzes. Zusammenhang mit dem Gesetz der Gravitation
- 3) Gesetz des Verhältnisses beider Elektrizitäten
- 4) Die spezifische Natur der elektrischen Materie etwas besonders (unabhängig von dem Verhältnis der beiden Elektrizitäten) zu Untersuchendes
- 5) Der Unterschied der beiden Elektrizitäten liegt in ihren ponderablen Basen. Untersuchung über die ponderable Basis der elektrischen Materie
- 6) Das Elektrisieren eine höhere Naturoperation als die Oxydationsprozesse
- 7) Wichtigkeit einer Theorie der Elektrizität für die Meteorologie. Nachweis des Zusammenhangs der Erzeugung der Elektrizität mit der Beschaffenheit der Atmosphäre

#### V. Die Polarität in der Erdatmosphäre

- a) Das positive Prinzip

- b) Das negative Prinzip
- c) Möglichkeit weiterer Materien außerhalb des Wirkungskreises der Erde
- d) Möglicher Einfluß höherer (immaterieller) Kräfte auf unsere Atmosphäre. Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe. Hypothese zur Erklärung der Barometerveränderungen

## VI. Bestimmung des Begriffs der Polarität

- 1) Verhältnis der Polarität (als engerer Sphäre) zum allgemeinen Dualismus. Erklärung der elektrischen Polarität (des Turmalin) aus der ungleichförmigen Erregbarkeit durch Wärme
- 2) Was hieraus folgt (die Wärme das Vermittelnde im Dualismus)
- 3) Gleiche Ursache der Erregbarkeit der magnetischen (wie der elektrischen) Polarität
- 4) Daher auch gleiche Art ihrer Entstellung (durch dens. Mechanismus). Weitere Schlüsse in bezug auf den Magnetismus
- 5) Die magnetische Kraft keine absolut innere, ein Prinzip, das außer dem Magnet
- 6) Nähere Bestimmung dieses Prinzips
- 7) Priorität der magnetischen Kraft vor der elektrischen
- 8) Verschiedenes Verhältnis der Körper zum Magnetismus

- 9) Anwendung dieser Ideen auf die Polarität der Erde
- 10) Resultat: das Gesetz der Polarität ein allgemeines Weltgesetz

### *Über den Ursprung des allgemeinen Organismus*

- I. Vom ursprünglichsten Gegensatz zwischen Pflanze und Tier
- II. Von den entgegengesetzten Prinzipien des tierischen Lebens
  - A. Der Grund des Lebens nicht einzig in der tierischen Materie
  - B. Der Grund des Lebens liegt ebensowenig ganz außerhalb der tierischen Materie
  - C. Der Grund des Lebens liegt in entgegengesetzten Prinzipien (einem außer dem Individuum u. einem in dem Individuum). - Corollarien
    - 1) Das positive Prinzip in allen Wesen gleich, das negative verschieden: worin
    - 2) Vereinigung der bisherigen Systeme der Physiologie
    - 3) Unterscheidung der aktiven und passiven Organe
- III. Von den negativen Bedingungen des Lebensprozesses
  - 1) Notwendige Voraussetzung eines permanenten

## Antagonismus der negativen Prinzipien - in der Pflanze

- 2) im Tiere. Der Prozeß selbst beruhend
- 3) auf der beständigen Störung und
- 4) der beständigen Wiederherstellung des (dynamischen) Gleichgewichts
- 5) Das (zufällige) Produkt des Prozesses

### A. Die tierische Materie und deren Organisation

#### Zusätze:

1. Die Unzerstörbarkeit der Organisation oder die Individualität im Produkt
2. Der Begriff der unendlichen Individualisierung
3. Das Gesetz der Individualisierung  
Beweise einer höheren absoluten Lebensursache.
4. Die Selbst-Regeneration des Organs
5. Die Widerstandskraft des Organismus

### B. Die Vereinigung von Freiheit und (blinder) Gesetzmäßigkeit in der Organisierung der Körper

1. Der Bildungstrieb. Dieser setzt voraus
2. eine erste Ursache der Organisation
- 3.-5. Warum der Bildungstrieb nicht Erklärungsgrund der Organisation

### C. Das beständige Individualisieren der Materie

- 1.-4. Wachstum und Fortpflanzung und ihr

Verhältnis in bezug auf die Individualisierung

5. Allmählichkeit der Entwicklung

6. Die Trennung der Geschlechter letzter Schritt zur Individualisierung

6) Der Übergangsmoment im Prozeß - Gerinnung

7) Der Ernährungsprozeß

8) Dem Oxydations- ein beständiger Desoxydationsprozeß entsprechend

9)-10) Beständigkeit des Desoxydationsprozesses

11) Kontinuirlichkeit des Oxydationsprozesses

IV. Von der positiven Ursache des Lebens

1) Der Umtrieb der animalischen Flüssigkeiten

2) Begriff der Irritabilität

3) Die Irritabilität gemeinsch. Produkt entgegengesetzter Prinzipien

4) Wie diese Prinzipien bei der Irritabilität wirken

5) Ursache der Irritabilität. Gegensatz der Irritabilität und Sensibilität.

6) Schlußsatz: Notwendigkeit Eines Naturprinzips (alle Funktionen des animalischen Prozesses Zweige - Erscheinungen - desselben)

7) Bestimmung dieses Naturprinzips:

a) es ist nicht wieder eine Kraft;

b) es ist = gemeinschaftliche Seele der Natur.

# Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur

oder

## *Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und des Lichts*

Das Dunkelste aller Dinge, ja das Dunkel selbst nach einigen, ist die Materie. Dennoch ist es eben diese unbekannte Wurzel, aus deren Erhebung alle Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur hervorgehen. Ohne die Erkenntnis derselben ist die Physik ohne wissenschaftlichen Grund, die Vernunftwissenschaft selbst entbehrt des Bandes, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt ist. Ich nehme die Materie weder als etwas unabhängig von der absoluten Einheit Vorhandenes an, das man dieser als einen Stoff unterlegen könnte, noch auch betrachte ich sie als das bloße Nichts; sondern ich stimme im Allgemeinen mit jenem Ausspruch des Spinoza überein, welcher in einem seiner Briefe auf die Frage, ob aus dem bloßen Begriff der Ausdehnung (im Kartesianischen Sinn) die Mannigfaltigkeit der körperlichen Dinge *a priori* abgeleitet werden könne, antwortet:



ich halte vielmehr die Materie für ein Attribut, das die unendliche und ewige Wesenheit in sich ausdrückt. Da übrigens ein jeder Teil der Materie für sich Ausdruck des ganzen Universum sein muß, so kann sie wohl nicht bloß als Ein Attribut, das die unendliche Wesenheit ausdrückt, sondern sie muß als ein Inbegriff solcher Attribute betrachtet werden. Daß der Materie ein Gegensatz, eine Zweiheit zugrunde liege, hat schon das Altertum teils geahndet, teils erkannt. Daß diese durch ein Drittes in ihr aufgehoben sei und sie selbst daher eine geschlossene und in sich identische Triplizität darstelle, ist in aller Munde, seitdem diese Untersuchungen neuerdings angeregt worden sind. Dennoch behält die Tiefe dieses Gegenstandes einen unwiderstehlichen Reiz für den Betrachter, und zieht ihn immer wieder an, so lange wenigstens, als er sich nicht einbilden kann jene völlig erleuchtet zu haben, wie mir dies bis jetzt der Fall zu sein scheint. Aus diesem Grunde glaube ich weder etwas Unnötiges noch den Verstehenden Unerwünschtes zu leisten, wenn ich in einer einfachen Darstellung die Folgen meiner Untersuchungen zusammengedrängt mitteile, über die Prinzipien, deren endliches Resultat die Materie ist, im vollsten Sinne des Worts. Dieselben Prinzipien sind notwendig die der gesamten Natur und so zuletzt die des All selbst, und diesem nach mögen wir gleichsam sinnbildlich an der Materie das ganze

innere Triebwerk des Universum und die höchsten Grundsätze der Philosophie selbst entwickeln. Wir hoffen, diese Entwicklung werde als keine fremdartige Zugabe erscheinen zu einer Schrift, welche keinen andern Wert hat als den einiger treuen, auf Anschauung gegründeten und durch die Folge gerechtfertigten Ahndungen über die allumfassende Bedeutung jenes Gesetzes des Dualismus, dem wir in den einzelsten Erscheinungen ebenso bestimmt als im Ganzen der Welt begegnen. Schon der erste Blick in die Natur lehrt uns, was uns der letzte lehrt; denn auch die Materie drückt kein anderes, noch geringeres Band aus, als jenes, das in der Vernunft ist, die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen. Wir erkennen in den Dingen erstens die reine Wesentlichkeit selbst, die nicht weiter erklärt werden kann, sondern sich selbst erklärt. Wir erblicken aber diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von sich selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können. Wir nennen dieses das Endliche oder die Form.

Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen; denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d.h. es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es

kann vor diesem überall nicht sein, und ist überhaupt erst etwas in der Identität mit dem Unendlichen.

Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und absolute Notwendigkeit vereinigt sein, wenn sie überhaupt als verbunden erscheinen.

Wir nennen diese Notwendigkeit, so lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derselben finden, das absolute Band, oder die Kopula.

Und in der Tat ist klar, daß dieses Band, in dem Unendlichen selbst, erst das wahrhaft und reell Unendliche ist. Es wäre keineswegs unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es ist absolut nur als absolute Verneinung des Nichts, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, somit nur als das, was wir die unendliche Kopula genannt haben.

Ebenso klar ist auch, daß die Vernunft nicht das wahrhaft und in jeder Beziehung Unbedingte erkannte, wenn sie das Unendliche nur im Gegensatz des Endlichen begriffe.

Ist es nun jenem wesentlich, sich selbst in der Form des Endlichen zu bejahen, so ist eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muß auch sie selbst als Ausdruck desselben, d.h. als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen, erscheinen.

Ebenso notwendig und ewig als diese beiden sind auch das Band und das Verbundene beisammen, ja

die Einheit und das Zumalsein von diesen ist selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, d.h. wenn es nicht zugleich das Verbundene setzte.

Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus; sondern dasselbe, was in dem einen ist, ist auch in dem andern; das, wodurch das Verbundene auf keine Weise gleich ist dem Band, ist notwendig nichtig, da die Wesentlichkeit eben in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, also auch in der des Bandes und des Verbundenen besteht.

Wir können zwischen diesen beiden keinen andern Unterschied anerkennen, als den wir in dem Gesetz der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädizierenden mit dem Prädizierten als eine ewige ausgedrückt ist) finden können, je nachdem wir entweder auf die absolute Gleichheit, die Kopula selbst, oder auf das Subjekt und das Prädikat, als die Gleichgesetzten, reflektieren, und so wie diese mit jener zumal und untrennbar da sind, ebenso überhaupt das Verbundene mit dem Band.

Das Band drückt in dem Verbundenen zugleich sein eignes in der Identität bestehendes Wesen aus. Dieses kann daher insofern als sein Abdruck

betrachtet werden. Nehme ich aber von dem Abdruck hinweg, was er von demjenigen hat, von dem er der Abdruck ist, so bleiben nichts als lauter unwesentliche Eigenschaften zurück, nämlich die, welche er als bloßer Abdruck, leeres Schemen, hat; so daß also das Band selbst und der Abdruck nicht zwei verschiedene *Dinge*, sondern entweder nur ein und dasselbe Wesen auf verschiedene Weise angeschaut, oder das eine zwar ein Wesen, das andere aber ein Nichtwesen ist.

Es ist derselbe Unterschied, welchen einige zwischen dem *Esse substantiae* und dein *Esse formae* gemacht haben, und von dem gleichfalls einzusehen ist, daß er kein reeller, sondern bloß ideeller Unterschied sei.

Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe seiner selbst (welche in allen Dingen das Höchste ist), als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, nur daß das Wesen des Absoluten nicht von dieser Lust verschieden gedacht werde, sondern als eben dieses sich-selber- Wollen.

Eben das sich - selbst - Bejahen ist, unangesehen der Form, das an sich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann.

Das Absolute ist aber nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.

Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich -

selber - Wollens ist die Welt.

Seilen wir aber in diesem Abdruck der Welt auf das, was sie von dein Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, das Positive in ihr, und nicht auf die unwesentlichen Eigenschaften: so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige lind in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete Kopula.

Und hier eben stehen wir an dem ersten und wichtigsten Punkte ihrer Entfaltung.

Das Universum, d.h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d.h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas), und kann ohne diese auf keine Weise gedacht werden.

Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d.h. selbst nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieser seiner Einheit in der Vielheit, und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit desselben, und kann ohne diese nicht gedacht werden.

Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität ist daher das ursprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Wesen des Bandes, welches dadurch keine Duplizität erhält, sondern vielmehr erst

wahrhaft Eins wird.

Weder aus jener noch aus dieser allein kann die vollendete Geburt der Dinge begriffen werden, sondern nur aus dem notwendigen Einssein beider in allem und jedem wie in dem Bande selbst. Die Vollständigkeit der Bestimmungen in allem Wirklichen ist ganz gleich jener Vollendung des Ewigen selbst, kraft welcher es in der Identität das Ganze und in der Ganzheit das Identische ist.

Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selber will, sind für sich betrachtet ein Vieles; die Vielheit ist daher eine Eigenschaft der Dinge, die ihnen nur zukommt, abgesehen von dem Band; auch tut sie eben deshalb nichts zur Realität der Dinge hinzu und schließt nichts Positives in sich. Das Band ist in der Vielheit der Dinge die Einheit, und insofern die Negation der Vielheit für sich betrachtet.

Von Gott sagt ein Ausspruch des Altertums: er sei dasjenige Wesen, das überall Mittelpunkt, auch im Umkreis ist, und daher nirgends Umkreis. Wir möchten dagegen den Raum erklären, als dasjenige, was überall bloß Umkreis ist, nirgends Mittelpunkt.

Der Raum als solcher ist die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende: daher auch seine Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts anderes als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet.

Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären, oder sagen, wie er erschaffen worden, denn ein Nichtwesen kann nicht erschaffen werden.

Das Band als das Gleiche und Eine in der Vielheit des Verbundenen negiert diese als für sich bestellende; es negiert daher zugleich den Raum als die Form dieses für-sich-Bestehens.

Dies Band, das alle Dinge bindet und in der Allheit Eins macht, der überall gegenwärtige, nirgends umschriebene Mittelpunkt, ist in der Natur als Schwere.

Indem aber das Band in der Schwere den Raum als Form des für-sich-Bestehens negiert, setzt es zumal die andere Form der Endlichkeit, die Zeit, welche nichts anderes ist denn die Negation des für-sich-Bestehens, und nicht sowohl von der Besonderheit der Dinge herkommt, wie der Raum, als vielmehr ein Ausdruck des Einen ist im Gegensatz des Vielen, des Ewigen im Widerspruch mit dem Nichtewigen.

Das Band, das an sich das Ewige ist, ist in dem Verbundenen, als Verbundenen, die Zeit. Denn das Verbundene als ein solches ist jederzeit nur dieses = B; das Band aber als das Wesende von B ist zumal das Wesende, die unteilbare Kopula aller Dinge.

Daher denn jenes (das Verbundene, als das Verbundene), von dem Ewigen (oder dem Band)



gleichsam überschwellt, als ein bloßes Akzidens, und zeitlich gesetzt ist. Zeitlich ist nämlich alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann.

Indem nach einer unvermeidlichen Notwendigkeit das Band des Ganzen auch das Wesen des einzelnen Verbundenen ist, beseelt es dieses unmittelbar; Beseelung ist Einbildung des Ganzen in ein Einzelnes. Als Beseelung wird es betrachtet, daß der Magnetstein das Eisen, das Elektron leichte Körper an sich zieht; aber ist es nicht unmittelbare Beseelung, daß jeder Körper, ohne sichtbare Ursache, gleichsam magischerweise, zum Zentrum bewegt wird? Diese Beseelung des Einzelnen durch die Kopula des Ganzen ist jedoch der Beseelung des Punkts zu vergleichen, wenn er in die Linie eintretend gedacht wird, und zwar vom Begriff eines Ganzen, der mehr enthält, als er (der Punkt) für sich selbst enthalten kann, durchdrungen wird, aber in diesem Durchgang auch sein unabhängiges Leben verliert.

Das Sein des Verbundenen, als Verbundenen, ist daher ein der Natur und dem Begriff nach verschiedenes von dem des Bandes. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Sein des Verbundenen aber *für sich* Dauer; denn seine Natur ist, von der einen Seite zwar zu sein, aber nur als dienend dem

Ganzen, insofern also auch nicht zu sein. Das Verknüpfende dieses Widerspruchs in ihm selbst aber ist die Zeit.

Das *Band* in B wird nicht *bestimmt* von dem Band in C, D u.s.f., denn es ist als jenes zumal dieses und nur ein durchaus unteilbares Band. Das *Verbundene* dagegen, als ein solches, wird notwendig bestimmt durch anderes Verbundenes, als ein solches (denn es ist mit ihm zu Einem Ganzen gefügt, nicht aber von sich selbst, sondern durch das Band), und unterliegt daher den Relationen zu anderem, mittelbar aber zu allen Dingen.

Das Reale selbst aber in der Unwesentlichkeit der Zeit ist die ewige Kopula, ohne welche eine Zeit nicht einmal verfließen könnte. Das Wesen in der Zeit ist überall Mittelpunkt, aber nirgends Umkreis. Jeder Augenblick ist daher von der gleichen Ewigkeit wie das Ganze. Aus diesem Grunde erhellt, daß das Zeitleben jedes Dings an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden, sondern selbst sein ewiges ist.

Wie das Band eine ewige Wahrheit ist, so ist es auch als Wesen des Einzelnen nur eine ewige, nicht eine zeitliche Wahrheit. Das Dasein des Einzelnen kann in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, sondern nur dynamisch oder der Idee nach begriffen sein, und ist darum unangesehen der Dauer in und mit dem Ganzen ewig.

Setze, um dies deutlich zu machen (gleichsam mythischerweise es vorstellend, wie dies in den Lehren der Religion geschieht), die Zeit als abgelaufen und demnach nun als Ewigkeit: so setzest du dich selbst wieder in ihr. Diese Ewigkeit, die du nur als abgelaufene Zeit imaginierst, *ist* aber schon. Die Endlichkeit des Dings, d.h. des Verbundenen, ist, daß es nur daure und von der Allmacht der Kopula überwältigt vergehe. Aber seine Ewigkeit ist, daß es zum Ganzen gehört, und daß sein Dasein, so kurz oder lang es gedauert haben mag, in dem Ganzen als ein ewiges aufbewahrt ist.

Der Ausdruck des Bejahtseins, des für-sich-Bestehens im Einzelnen ist die Ruhe; denn alles für sich selbst Bestehende ruht. Wie nun das Band als Schwere das Verbundene als für sich Bestehendes negiert, ebenso negiert es auch jene Ruhe, deren Nichtigkeit wir im Raume anschauen, indem es die Bewegung in die Ruhe setzt.

Bewegung in der Ruhe ist daher an dem Einzelnen der Ausdruck des Bandes, sofern es Schwere, d.h. die Identität ist in der Totalität.

An sich selbst aber stellt sich das Band in der Schwere aller Dinge dar als die unendliche und freie Substanz. Es hat nicht ein Sein und ein anderes Sein, d.h. Teile, sondern nur ein und dasselbe Sein. Es ist nicht umschrieben, weder von den Dingen, denn alle

Dinge sind nur in ihm, es selbst aber ist in keinem andern, noch von sich selbst, denn es ist sich selbst unfaßlich, weil es nicht ein Gedoppeltes, sondern nur Eines ist. Als das, was in allen Dingen das Wesen ist, hat es notwendig selbst kein Verhältnis zu anderem, und da es ferner mit nichts anderem vergleichbar ist, so kommt ihm auch keine Größe zu; ebensowenig hat es ein Verhältnis zu der Große oder zu irgend einer Verschiedenheit der Dinge; denn es ist dasselbe göttliche Band im Kleinsten wie im Größten. Ebenso gibt es für das Band keine Leere noch Abstand, weder Nähe noch Ferne; denn es ist der überall gegenwärtige Mittelpunkt. Alles aber, was von dem Band gilt, gilt auch von dem All, welches nach dem Positiven betrachtet von dem Band selbst nicht verschieden ist. Wie könnten wir daher, wenn wir auch nur auf das Wesen in der Schwere sehen, von dem All die Frage aufwerfen, ob es dem Raume nach endlich oder unendlich sei. Indem vielmehr der Gott in der Schwere sich überall als Mittelpunkt zeigt, und die Unendlichkeit seiner Natur, welche die falsche Imagination in endloser Ferne sucht, ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kundgibt, hebt er eben damit jenes Schweben der Imagination auf, wodurch sie vergebens die Einheit der Natur mit der Allheit und die Allheit mit der Einheit zu vereinigen sucht.

Allgemein also ist die Schwere das Verendlichende

der Dinge, indem sie in das Verbundene die Einheit oder innere Identität aller Dinge als Zeit setzt. Gerade in dieser Überwältigung oder Unterdrückung durch das Band wird das Verbundene des Gegenscheinigen fähig und geschickt zu der Abschaltung des Wesentlichen, wie der formlose Stoff nur in dem Maß, als er von dem Bildner bewältigt selbst gleichsam verschwindet, die Idea des Künstlers hervortreten läßt; oder wie da, wo der beständigste Wechsel des Verbundenen stattfindet, und dieses am meisten in seiner Nichtigkeit erscheint, im Organismus, am vollkommensten das Wesentliche (die Kopula) durchscheint und sichtbar wird; oder wie oft organische Wesen noch unmittelbar vor ihrem Vergehen den höchsten Lebensglanz von sich werfen.

Alle Verwirklichung in der Natur beruht auf eben dieser Vernichtung, diesem durchsichtig - Werden des Verbundenen, als des Verbundenen, für das Band.

Das Band verhält sich zu dem Verbundenen wieder, wie sich Bejahendes zu Bejahtem verhält, welche beide, wie gesagt, auf ebenso notwendige Weise beisammen sind, als in dem höchsten Vernunftsatze ( $A = A$ ) mit der Kopula zugleich auch das Subjekt und Prädikat als verknüpfte sind.

Aber das Band oder die Einheit in der Schwere setzt das Verbundene als bloß endlich, als nicht - ewig, und hinwiederum das Ewige in der Schwere ist

nicht selbst wirklich oder objektiv, sondern nur das Bejahende oder Subjektive.

Sollte also *in* dem Verbundenen selbst das Ewige als wirklich gesetzt sein: so müßte das Band, d.h. das Bejahende, in ihm selbst wieder bejaht, selbst wieder wirklich sein.

Wie ist dies möglich? Wir haben nicht vergessen, daß das Ewige in der Schwere nur von Einer Seite betrachtet wurde, nämlich nur als die Identität in der Totalität.

Das Ewige aber bejaht nicht allein sich selbst als die Einheit in der Allheit der Dinge (wodurch diese das bloße Verhältnis des Bejahten haben), sondern es bejaht auch dieses sein Bejahen aller Dinge wieder im Einzelnen, d.h. es setzt sich oder ist Allheit auch im Einzelnen, Totalität in der Identität.

Inwiefern es nun nicht bloß Identität in der Totalität, sondern ebenso Totalität in der Identität und daher auch im Einzelnen ist: insofern ist es zuvörderst selbst erst vollendete Substanz, und insofern nur wird auch in dem Verbundenen als dein Verbundenen das Ewige entfaltet.

Hat das Band als bloße Identität das für-sich-Bestehen der Dinge, und dadurch den Raum, negiert (denn nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm nichts ist): so muß im Gegenteil das Band, als Totalität im Einzelnen, die

Zeitlichkeit und Endlichkeit negieren; dafür aber an dem Ding das wirkliche für-sich-Sein und damit den realen Raum oder die Ausdehnung, die Simultaneität und mit Einem Wort dasjenige hervorrufen, wodurch es eine Welt für sich ist.

Es ist hier der Ort, uns über das Verhältnis von Raum und Zeit in der Natur, und wie beide stets durcheinander negiert und endlich ausgeglichen werden, völlig zu erklären.

Raum und Zeit sind zwei relative Negationen voneinander: in keinem von beiden kann daher etwas absolut Wahres sein, sondern in jedem ist eben das wahr, wodurch es das andere negiert. Der Raum hat für sich die Simultaneität, und gerade so weit als er Gegenteil der Zeit ist, so weit ist ein Schein der Wahrheit in ihm. Die Zeit im Gegenteil hebt das Auseinander auf und setzt die innere Identität der Dinge; dagegen bringt sie, das Nichtige des Raums negierend, selbst etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen.

Das Unwesentliche des einen ist daher immer in dem andern negiert, und inwiefern das Wahre in jedem durch das andere nicht kann ausgelöscht werden, so ist in der vollkommenen relativen Negation beider durcheinander, d.h. in der vollkommenen Ausgleichung beider, zugleich das Wahre gesetzt.

Wie nun das Ewige, als Einheit in der Allheit, die

Schwere in der Natur ist, so folgt, daß dasselbe, auch als Allheit in der Einheit, überall gegenwärtig sei, im Teil wie im Ganzen, und die Dinge ebenso allgemein als die Schwere begreife.

Wo sollten wir aber dieses zweite Wesen, wenn wir es anders so nennen dürfen, da es doch mit dem ersten nur ein und dasselbe ausmacht, finden, wenn nicht in jenem allgegenwärtigen Lichtwesen, in welches die Allheit der Dinge aufgelöst, dein Jupiter, von dem alles allerwärts erfüllt ist?

Unvollkommen und nur von der einzelnen Erscheinung hergenommen könnte jener Ausdruck scheinen, doch kaum zu mißdeuten von dem, welchem der Alten Begriff von der Weltseele oder dem verständigen Äther bekannt ist, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wie also die Schwere das Eine ist, das, in alles sich ausbreitend, in diesem All die Einheit ist, so sagen wir im Gegenteil von dem Lichtwesen, es sei die Substanz, sofern sie auch im Einzelnen, also überhaupt in der Identität das All oder das Ganze ist.

Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen.

Das Lichtwesen ist der Lebensblick im



allgegenwärtigen Zentro der Natur; wie durch die Schwere die Dinge äußerlich Eins sind, ebenso sind sie in dem Lichtwesen als in einem innern Mittelpunkt vereinigt und sich selbst untereinander in dem Maß innerlich gegenwärtig, als jener Brennpunkt vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt.

Von diesem Wesen sagten wir, daß es die Zeit, als Zeit, im Verbundenen negiere. Wir erkennen dies schon in seinen einzelnen Erscheinungen auf vielfache Weise: im Klang, welcher, obschon der Zeit angehörig, doch in dieser gleichsam organisiert, eine wahre Totalität ist; am bestimmtesten in seiner reinsten Erscheinung, im Licht. Wenn Homeros die Schnelligkeit der Bewegung durch die Zeitlosigkeit des Gedankens beschreibt, welcher umherschweift, viele Länder der Erde im Nu durcheilend, so können wir die Zeitlosigkeit des Lichts in der Natur allein mit der des Gedankens vergleichen.

Aber als inneres Wesen und als das andere Prinzipium des Einzelnen, entfaltet das Lichtwesen die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt auch das zur Erscheinung, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, wodurch es selbst notwendig ist im All. Denn notwendig ist jedes Ding, nur sofern sein Begriff zumal der Begriff aller Dinge ist.

Da die Bewegung eines Dings nichts anderes ist als

der Ausdruck seines Bandes mit andern Dingen, so setzt das Lichtwesen, indem es dies Band in dem Ding selbst als objektiv entfaltet, nicht wie die Schwere die Bewegung in die Ruhe, sondern die Ruhe in die Bewegung und macht das Ding selbst in der Ruhe dennoch zum Spiegel des Ganzen.

Dasselbe Prinzipium ist in jener allgemeinen Seele erkennbar, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige voraussieht, ahndet in den Tieren, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Übereinstimmung setzt, und jene lose Verknüpfung der Dinge in der Zeit völlig aufhebt.

Es ist unleugbar, daß neben dem äußeren Leben der Dinge sich ein innerliches offenbart, dadurch sie der Sympathie und Antipathie, so wie allgemein der Perception anderer, auch nicht unmittelbar gegenwärtiger Dinge fähig sind; unleugbar also, daß das allgemeine Leben der Dinge zugleich das besondere des einzelnen ist.

Da dieses Prinzipium es ist, wodurch allgemein die Unendlichkeit der Dinge als Ewigkeit und Gegenwart gesetzt ist, so ist es zugleich dasjenige, welches in der Zeit das Bleibende, in dem allesumschließenden Kreis der Ewigkeit gleichsam einzelne Kreise, nämlich die größeren und kleineren Perioden bildet, das die Jahre, Monate und Tage schmückt; und sollten wir nicht mit Platon übereinstimmen, dieses allesordnende und

bessernde Prinzip die allgemeine und allseitige Weisheit und die königliche Seele des Ganzen zu nennen?

Auch das Lichtwesen aber ist, ebenso wie die Schwere, nur ein Abstraktum des alleinigen und ganzen Wesens; niemals und in keinem Ding der Natur sehen wir eines derselben für sich wirken, sondern das eigentliche Wesen der Dinge, wir mögen es nun in seiner schaffenden Wirksamkeit oder in dem Erschaffenen selbst betrachten, ist immer das Identische jener beiden, wie es nur als dieses von uns anfänglich erkannt wurde.

Hier sehen wir also die erste Kopula zwischen dem Unendlichen und Endlichen vollständig auch in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, zwischen dem Unendlichen, sofern es die Einheit in der Allheit der Dinge, und demselben, sofern es die Allheit in der Einheit ist.

In jedem von beiden liegt das ewige Band; jedes ist für sich absolut; aber sie selbst sind wieder durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie selbst und das, wodurch sie vereinigt sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen.

Es ist eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identifikation der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisierung der Identität tendiert.

Der beiden Prinzipien ewiger Gegensatz und ewige Einheit erzeugt erst als Drittes und als vollständigen Abdruck des ganzen Wesens jenes sinnliche und sichtbare Kind der Natur, die Materie.

Nicht eine Materie im Abstrakte, eine allgemeine, formlose oder unbefruchtete, sondern die Materie mit der Lebendigkeit der Formen zumal und so, daß auch sie wieder ein dreifältig ausgebreitetes und doch zu Einem unauflöslich verkettetes Ganzes ausmacht.

Alle Formen, welche nach dem Wesen des Absoluten möglich sind, müssen auch wirklich sein (denn mit dem Band zumal ist notwendig das Verbundene), und da die Allheit, die Einheit und die Identität beider, jedes dieser drei für sich das ganze Absolute und doch keines ohne das andere ist, so ist klar, wie in jedem derselben das Ganze, nämlich die Allheit, die Einheit und die Identität beider enthalten und ausgedrückt sein müsse.

So ist z.B. die Schwere für sich der ganze und unteilbare Gott, inwiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt.

Die Schwere für sich organisiert sich daher zu einer eigentümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen sind.

Die Schwere wirkt auf den Keim der Dinge hin; das Lichtwesen aber strebt die Knospe zu entfalten,

um sich selbst anzuschauen, da es als das All in Einem, oder als absolute Identität, sich nur in der vollendeten Totalität selbst erkennen kann.

Die Schwere wirkt auf Beschränkung des Raums, des für-sich-Bestehens hin, und setzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeschwungen jenes bloß endliche Band des Zusammenhangs oder der Kohärenz ist.

Im Reich der Schwere selbst also ist der Abdruck der Schwere das gesamte Feste oder Starre, in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist.

Das Lichtwesen dagegen macht, daß das Ganze auch in dem Einzelnen sei.

Im Reich der Schwere selbst ist daher der Abdruck des Lichtwesens, als des anderen Bandes, die Luft. Hier nämlich zeigt sich im Einzelnen das Ganze entfaltet, da jeder Teil absolut von der Natur des Ganzen ist, während das Dasein des Starren eben darauf beruht, daß die Teile relativ voneinander verschieden, sich polarisch entgegengesetzt seien. Ist also in dem gesamten Festen eigentlich die Zeit das Lebendige, so stellt dagegen das andere Reich, die Luft, in ihrer Freiheit und Ununterscheidbarkeit von dem Raum, das Bild der reinsten Simultaneität ungetrübt dar.

Die absolute Kopula der Schwere und des Lichtwesens aber ist die eigentlich produktive und schaffende Natur selbst, zu der sich jene als die bloßen, wenn

gleich wesentlichen, Attribute verhalten. Von dieser quillt alles, was uns in dem Verbundenen mit der Idee der Realität des Daseins erfüllt.

Im Reich der Schwere ist als Abdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinsten dargestellt ist, das Wasser, das fürnehmste der Dinge, von dem alle Produktivität ausgeht, und in das sie zurückläuft. Von der Schwere als dem Prinzip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit; von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Teil wie das Ganze ist.

Auf diese drei Urformen also kommen alle Schöpfungen im Reich der Schwere zurück.

Aber auch jeder einzelne Teil der Materie ist wieder ein Abdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen nur die auseinandergelegte dreifache Kopula dar, ohne deren Gegenwart (der Wirklichkeit oder der Potenz nach) keine Realität möglich ist.

Die Betrachtung jener Formen in der Vereinzelung führt uns zu einer Vorstellung von der unorganischen oder unbelebten Natur. Aber sie sind in der Tat und in der wirklichen Natur nicht vereinzelt, sondern, wie sie dem Allgemeinen nach eins sind durch die Schwere, ebenso ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen oder innere Zentrum der Natur, welches, selbst das All in Einem, sie, als Glieder eines organischen

Leibes zur Totalität ihrer Differenzen entfaltet, zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstan-schauung aufnimmt.

Wie nämlich in der ersten Schöpfung das unendliche und unteilbare Wesen der Natur, sich selbst im Endlichen bejahend, dieses als ein zufälliges und zeitliches setzt, so ist dagegen in der gleich ewigen Zurücknahme der Allheit in die Einheit eben dieses Endliche in die Identität des Wesens verklärt und dadurch selbst wesentlich gesetzt.

Von dieser Seite betrachtet, bilden die einzelnen Dinge der Natur nicht eine unterbrochene oder ins Endlose auslaufende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen notwendig ist, wie es selbst das Ganze empfindet und keine Veränderung seines Verhältnisses erleiden kann, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit von sich zu geben.

Die leisesten Veränderungen, z.B. bloß räumlicher Verhältnisse, haben in diesem lebensvollen Ganzen Erscheinungen von Wärme, Licht, Elektrizität zur Folge: so beseelt zeigt sich alles, ein so inniges Verhältnis des Teils zum Ganzen und des Ganzen zum Teil.

Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses

Strebens Magnetismus.

Das Band im Gegenteil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Elektrizität.

Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Elektrizität) manifestiert die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen und aus beiden Banden ein Drittes wird, tritt die Produktivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Teil der Materie, sein eignes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt und ein höheres, organisches Dasein gewinnt.

So also lebt das Wesen in sich geschlossen, das Einzelne zeugend, wandelnd, um im Zeitlichen die Ewigkeit abzuspiegeln, indes es selbst, aller Formen Kraft, Inhalt und Organismus, die Zeit in sich als Ewigkeit setzt und von keinem Wechsel berührt wird.

Der Lebensquell der allgemeinen oder großen Natur ist daher die Kopula zwischen der Schwere und dem Lichtwesen; nur daß dieser Quell, von dem alles ausfließt, in der allgemeinen Natur verborgen, nicht selbst wieder sichtbar ist.

Wo auch diese höhere Kopula sich selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmos, Organismus,



vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben.

Dieselbe alles enthaltende und vorsehende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen nach der Idee des Ganzen mäßigt, und alles stets in den ewigen Kreis zurückführt - dieselbe göttliche Einheit ist es, welche, unendlich bejahungslustig, sich in Tier und Pflanze gestaltet und mit unwiderstehlicher Macht, ist der Moment ihres Hervortretens entschieden, Erde, Luft und Wasser in lebendige Wesen, Bilder ihres All-Lebens, zu verwandeln sucht.

Diese höhere Einheit ist es, welche, die Totalität der Schwere und die Identität des Lichtwesens gleicherweise im Verbundenen entfaltend, beide als die Attribute von sich selbst setzt.

Das Lichtwesen sucht im Verbundenen das Wesentliche, nämlich das Band; in gleichem Verhältnis als es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen.

Das Leben des Organischen hängt zuvörderst an dieser Entfaltung des Bandes; daher der Pflanze unendliche Liebe zum Licht, indem in ihr vorerst nur das Band der Schwere sich lichtet.

In demselben Verhältnis, in welchem das Band

aufgeschlossen wird, fängt das Verbundene an unwesentlich zu werden, und wird einem immer größeren Wechsel unterworfen. Das Verbundene, als solches (die bloße Materie), soll nichts für sich sein; sie ist nur etwas als Ausdruck des Bandes, daher diese beständig wechselt, indes das Organ, d.h. eben das Band, die lebendige Kopula, die Idea selbst, wie durch göttliche Bekräftigung, besteht und immer dasselbe bleibt.

Durch die gänzliche Verdrängung des Verbundenen, als des Verbundenen, und die Entwicklung oder Verwirklichung des Bandes, gelangt daher die Idea erst zu der vollendeten Geburt.

Indem indes das Verbundene verschwindet, dagegen aber das Band lebendig hervortritt, erscheint in gleichem Verhältnis eben das, was auf der tieferen Stufe noch als ein Zufälliges erschien, als wesentlich; denn die Besonderheit des Verbundenen ist allein wesentlich und ewig in dem Band; wird daher dieses objektiv, wirklich gesetzt, so wird das Wirkliche, das zuvor unwesentlich schien, nun selbst wesentlich oder notwendig. Daher das Dasein des Organismus nicht auf der Materie als solcher, sondern auf der Form, d.h. eben demjenigen beruht, das in anderer Beziehung zufällig, hier aber wesentlich erscheint für die Existenz des Ganzen.

Nicht minder aber als das Band der Schwere im

Organismus entfaltet wird, hat auch das Lichtwesen, als das All in Einem, die ewige Ruhe in der ewigen Bewegung, im lebenden Wesen vollkommenerer oder unvollkommenerer Zentra gefunden. In steigender Entwicklung wird das Einzelne, ruhend jedoch, in der Tat gleich dem Ganzen, wie die Kraft eines jeden Punktes des Sehorgans die ganze himmlische Umwölbung faßt, und der Punkt gleich ist dem unendlichen Raume.

Noch einmal hypostasiert sich hier die dreifache Kopula) und bildet sich jede in einer eigentümlichen Welt aus.

Das dunkle Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen.

Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Tierreich auf.

Die absolute Kopula, jener beider Einheit und Mittelpunkt, kann sich selbst nur in Einem finden, und sich nur von diesem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine ist der Mensch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt.

Beruhet indes der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Kopula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre

desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Prinzipien dargestellt sein.

Die wahre Einheit der beiden Prinzipien ist aber die, bei welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Teilganzes, nicht aber durch ein Selbstganzes dargestellt, so wäre damit die Selbständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchste Verhältnis einer göttlichen Identität ausgelöscht, deren Unterschied von einer bloß endlichen wir anderwärts schon dadurch erklärt haben, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist ohne das andere.

Dieses Verhältnis ist einzig in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dargestellt.

Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen sich in der Pflanzenwelt gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtwesen durch das männliche Geschlecht personifiziert.

Das göttliche Band, welches die beiden Prinzipien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Tier- und Pflanzenreich, ohne sich zu erkennen (denn die Liebe erkennt sich selbst nur in Einem), mit blinder Gewalt das große Werk der Propagation. Das Verbundene wird hier selbst gleich dem Band schaffend, zeugend, bejahend sich selbst.

Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkennt, als den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst endlich den Weltbau, und die göttlichen allesaufnehmenden Gestirne, von deren Leben nach Würde zu reden eine größere Ausdehnung erfordert würde, als wir dieser Schrift bestimmt haben.

Nur dies Eine, als das Nächste, sei hier bemerkt: daß Raum und Zeit, beide im Weltkörper wechselseitig durcheinander in ihrer Unwesentlichkeit negiert und somit wesentlich gesetzt, im Umlauf vollkommen ausgeglichen sind.

Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein: die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Da-sein eines Gottes im Ganzen der Dinge lind im Einzelnen darzutun. Wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseins fragen können? Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen? Es ist eine Totalität der Dinge, sowie das Ewige ist; aber Gott ist als das Eine in dieser Totalität; dieses Eine in Allem ist erkennbar in jedem Teil der Materie, alles lebt nur in ihm. Aber ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Teil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das

Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet. Das heilige Band, durch welches die beiden ersten eins sind, empfinden wir in unserem eignen Leben und dessen Wechsel, z.B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtwesen zurückstellt. Die All-Kopula ist in uns selbst als die Vernunft, und gibt Zeugnis unserem Geist. Hier handelt es sich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mit gehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der Tat keine solche gibt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverständene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transzendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt?

Eine vielfältige Erfahrung hat mich gelehrt, daß den meisten das größte Hindernis der Auffassung und des lebendigen Verständnisses der Philosophie ihre unüberwindliche Meinung ist, daß der Gegenstand

derselben in einer unendlichen Ferne zu suchen sei; wodurch es geschieht, daß während sie das Gegenwärtige anschauen sollten, sie alle Anstrengung des Geistes nötig haben, um sich einen Gegenstand zu schaffen, von welchem in der ganzen Betrachtung gar nicht die Rede ist.

So unmöglich es nun dem, welcher von diesem Irrwahn noch besessen wird, sein muß, die Wahrheit in dieser Sache zu sehen, so einfach und klar im Gegenteil erscheint sie demjenigen, der entweder nie davon ergriffen, oder durch ein Glück seiner Natur, oder auf andere Weise, davon geheilt worden ist. In dieser Philosophie finden keine Abstraktionen statt, als welche man vermöge jenes Wahns in sie hineinlegt. Von allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst; nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich eben dieses Ewige selbst.

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott, sagt Spinoza, und mit stets erhöhter Überzeugung müssen wir auch jetzt noch denen, welche die Wissenschaft des Ewigen Stichen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige!

Die Ordnung und Verkettung der Natur würde auch derjenige nicht anders aussprechen können, welcher nur mit reinem Sinn und heitrer Einbildungskraft sie betrachtet; ja, wollte er das Wesen dieser Welt in Worte fassen und aufrichtig aussprechen, er würde als bloßer Anschauer keinen andern Ausdruck desselben finden, als den wir gefunden haben. Die Bildungen der sogenannten unbelebten Natur werden ihn zwar, der Ferne wegen, in der sie uns die Substanz zeigen, die Kraft derselben nur als ein tiefverschlossenes Feuer ahnden lassen; aber auch hier, in Metallen, Steinen, ist in der ungemessenen Macht, von der alles Dasein ein Ausdruck ist, der gewaltige Trieb zur Bestimmtheit, ja zur Individualität des Daseins unverkennbar. Wie aus einer unabsehblichen Tiefe emporgehoben erscheint ihm die Substanz schon in Pflanzen und Gewächsen (in jeder Blume, die ihre Blätter auseinander breitet, scheint sich ein Prinzip nicht bloß Eines Dings, sondern vieler Dinge zu fassen), bis in tierischen Organismen hypostasiert das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher tritt, und ihn aus offenen, bedeutungsvollen Augen anblickt. Immer zwar scheint es noch ein Geheimnis zurückbehalten zu wollen und nur einzelne Seiten von sich selbst zu offenbaren. Aber wird nicht auch ihn, den bloßen Betrachter der Werke, eben diese göttliche Verwirrung und unfaßliche Fülle von Bildungen,



nachdem er alle Hoffnung aufgegeben sie mit dem Verstande zu begreifen, zuletzt in den heiligen Sabbat der Natur einführen, in die Vernunft, wo sie, ruhend über ihren vergänglichen Werken, sich selbst als sich selbst erkennt und deutet. Denn in dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet sie zu uns.

## Über die erste Kraft der Natur

Veniet tempus, quo ista, quae nunc latent, in lucem dies extrahat et longioris aevi diligentia. Ad inquisitionem tantorum una aetas non sufficit. - Itaque per successiones ista longas explicabuntur. Veniet tempus, quo posteri tarn aperta nos nesciisse mirentur.

SENECA Nat. Qu. VII.

Jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine *positive* Kraft, die (als *Impuls*) die Bewegung *anfacht* (gleichsam den Ansatz zur Linie macht), und eine *negative*, die (als *Anziehung*) die Bewegung *in sich selbst zurücklenkt* (oder sie verhindert in eine gerade Linie auszuschielen).

In der Natur strebt alles kontinuierlich *vorwärts*; daß dies so ist, davon müssen wir den Grund in einem Prinzip suchen, das, eine unerschöpfliche Quelle *positiver* Kraft, die Bewegung immer von neuem anfacht und ununterbrochen unterhält. Dieses *positive* Prinzip ist die erste *Kraft der Natur*.

Aber eine unsichtbare Gewalt führt alle Erscheinungen in der Welt in den ewigen Kreislauf zurück. Daß dies so ist, davon müssen wir den letzten Grund

in einer *negativen* Kraft suchen, die, indem sie die Wirkungen des positiven Prinzips kontinuierlich beschränkt, die allgemeine Bewegung in ihre Quelle zurückleitet. Dieses *negative* Prinzip ist die *zweite* Kraft der Natur.

Diese beiden streitenden Kräfte zugleich in der Einheit und im Konflikt vorgestellt, führen auf die Idee eines *organisierenden*, die Welt zum *System* bildenden *Prinzips*. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die *Weltseele* andeuten.

Die ursprünglich-positive Kraft, wenn sie *unendlich* wäre, fiel ganz außerhalb aller Schranken *möglicher Wahrnehmung*. Durch die entgegengesetzte beschränkt, wird sie eine *endliche Größe* - sie fängt an Objekt der Wahrnehmung zu sein, oder sie offenbart sich in *Erscheinungen*.

Das einzig-*unmittelbare* Objekt der *Anschauung* ist das *Positive* in jeder Erscheinung. Auf das *Negative* (als die Ursache des bloß *Empfundenen*) kann nur *geschlossen* werden.

Das *unmittelbare Objekt* der *höheren Naturlehre* ist daher nur das *positive* Prinzip aller Bewegung, oder die *erste Kraft der Natur*.

Sie selbst, die erste Kraft der Natur, *verbirgt* sich hinter den *einzelnen Erscheinungen*, in denen sie offenbar wird, vor dein begierigen Auge. *In einzelnen Materien* ergießt sie sich durch den ganzen

Weltraum.

Um diesen *Proteus der Natur*, der unter immer veränderter Gestalt in zahllosen Erscheinungen immer wiederkehrt, zu fesseln, müssen wir die Netze weiter ausstellen. Unser Gang sei langsam, aber desto sicherer.

Die Materie, die in jedem System vom Zentrum gegen die Peripherie strömt, das *Licht*, bewegt sich mit solcher Kraft und Schnelligkeit, daß einige sogar an seiner Materialität gezweifelt haben, weil ihm der allgemeine Charakter der Materie, die Trägheit, abgehe. Aber allem Anschein nach kennen wir das Licht nur in seiner *Entwicklung*, höchstwahrscheinlich ist es auch nur in diesem Zustand *ursprünglicher* Bewegung fähig unser Auge als Licht zu rühren. Nun ist aber jede *Entwicklung* und jedes *Werden* einer Materie von eigentümlicher Bewegung begleitet. Wenn nun ein außerordentlich hoher, jedoch endlicher Grad der Elastizität augenblicklich erzeugt wird, so wird derselbe das Phänomen einer höchst elastischen Materie geben, die, weil das Wesen der Elastizität ausdehnende Kraft ist, in einem Raume sich verbreitet, der dem Grade dieser Kraft proportional ist. Dies wird den Schein einer freien Bewegung dieser Materie geben, gleichsam als ob sie vom allgemeinen Gesetze der Trägheit ausgenommen, in sich selbst die Ursache ihrer Bewegung hätte.

Allein diese Bewegung, so groß und schnell wir sie auch annehmen, unterscheidet sich doch von jeder andern, wodurch in irgend einer Materie ein Gleichgewicht der Kräfte entsteht, nur dem Grade nach. Denn lassen wir etwa jene elastische Materie ohne allen Widerstand, den ein minder elastischer Körper durch seine Undurchdringlichkeit oder durch seine Anziehungskraft ihrer Verbreitung entgegensetzen könnte, in einem völlig leeren Raum sich ausbreiten, so müßte sie, da der Grad ihrer Elastizität doch ein endlicher ist, und die Elastizität jeder Materie in demselben Verhältnis abnimmt, in welchem der Raum, durch den sie sich verbreitet, zunimmt, doch endlich einen Grad der Verbreitung erreichen, bei welchem ihre allmählich verminderte Elastizität in ein relatives Gleichgewicht mit ihrer Masse käme, und so *Ruhe*, d.h. einen permanenten Zustand der Materie, möglich machte.

Das *Licht* also, obgleich es sich mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, ist doch deswegen nicht mehr und nicht weniger *träg*, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Denn daß ich es gleich anfangs sage, *absolute Ruhe* in der Welt - ist ein *Unding*, alle Ruhe in der Welt ist nur scheinbar, und eigentlich nur ein Minus, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung (= 0). Die Bewegung des Lichts also ist eine *ursprüngliche*

Bewegung; die *jeder* Materie, als *solcher*, zukommt, nur daß sie, sobald die Materie einen permanenten Zustand *erreicht* hat, mit einem Minimum von Geschwindigkeit geschieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, sobald seine ursprünglichen Kräfte ein gemeinschaftliches Moment erreicht hätten.

Denn jede Materie erfüllt ihren bestimmten Raum nur durch eine Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte; daß sie also *denselben* Raum permanent erfüllen, d.h. daß der Körper in seinem Zustand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich *tätig* anzunehmen, wodurch denn das Unding von absoluter Ruhe von selbst verschwindet. Jede Ruhe, also auch jedes Beharren eines Körpers ist lediglich *relativ*. Der Körper *ruht* in bezug auf diesen *bestimmten* Zustand der Materie; solange dieser Zustand fort dauert (solange z.B. der Körper fest oder flüssig ist), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit *gleicher Quantität*, d.h. sie werden *denselben* Raum ausfüllen, und *insofern* wird der Körper zu *ruhen* scheinen, obgleich, daß dieser Raum kontinuierlich erfüllt wird, nur aus einer kontinuierlichen Bewegung erklärbar ist.

Daß also das Licht nach allen Seiten sich in Strahlen verbreitet, muß daraus erklärt werden, daß es in *beständiger Entwicklung* und in der *ursprünglichen*

Verbreitung begriffen ist. Daß auch das Licht zu relativer Ruhe gelange, kann man schon daraus schließen, daß das Licht einer unendlichen Menge von Sternen seine Bewegung nicht bis zu uns fortpflanzt.

Das Interesse der Naturwissenschaft ist, nichts *Schrankenloses* zuzulassen, keine Kraft als absolut, sondern jede derselben immer nur<sup>1</sup> im Konflikt mit ihrer *entgegengesetzten* anzusehen. Nun mögen wir auch, welche von diesen Kräften wir wollen, zu dem höchstdenkbaren Grad anwachsen lassen, so werden wir es doch bis zur *absoluten* Negation ihrer entgegengesetzten nimmermehr bringen können. Daher das Bestreben derjenigen, welche die allgemeine Schwere von dem Stoß einer unbekanntes Materie ableiten, die die Körper gegeneinander treibt, völlig eitel ist; denn diese Materie, da sie schwermachend ist, ohne doch selbst schwer zu sein, müßte man sich als eine absolute Negation der Attraktivkraft vorstellen; als solche aber würde sie aufhören ein Gegenstand möglicher Konstruktion zu sein, sie würde sich in der allgemeinen Repulsivkraft gleichsam verlieren, und ließe zur Erklärung der allgemeinen Schwere kein materielles Prinzip, sondern nur die dunkle Idee einer *Kraft* überhaupt übrig, was man doch eben durch jene Annahme vermeiden wollte.

Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung *endlich* und zum

Gegenstand der Wahrnehmung macht, ist<sup>2</sup> das, wodurch alle Materie endlich ist, die Attraktivkraft.

Wenn einige Naturlehrer das Licht selbst oder einen Teil desselben als *imponderabel* annehmen, so sagen sie damit nichts, als daß im Licht eine große Expansivkraft (bei welcher, als einer ursprünglichen, zuletzt alle unsere Erklärungen stehen bleiben) wirksam sei. Allein da diese Expansivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d.h. niemals absolut werden kann, so kann die *Schwere* in einer Materie, wie im Licht, zwar als *verschwindend*, niemals aber als völlig *verneint* betrachtet werden.

Es ist insofern gar nicht widersinnig, eine *negative Schwere* des Lichts zu behaupten; denn da dieser aus der Mathematik entlehnte Ausdruck nicht eine bloße *Negation*, sondern immer eine *wirkliche Entgegensetzung* anzeigt, so ist *negative Anziehung* in der Tat nichts mehr und nichts weniger als *reale Zurückstoßung*, so daß jener Ausdruck weiter nichts sagt, als was man schon längst wußte, daß im Licht eine repulsive Kraft wirksam sei. Soll aber dadurch etwa eine Ursache angedeutet werden, durch welche das absolute (nicht das spezifische) Gewicht der Körper vermindert werden könne, so ist der Begriff einer solchen Ursache längst in das Reich der Hirngespinnste verwiesen.

Wenn sonach kein Grad der Elastizität der



höchstmögliche, und über jeden möglichen Grad höhere Grade, zwischen jedem gegebenen Grad aber und der gänzlichen Negation alles Grads unzählige Zwischengrade gedacht werden können, so kann auch jede noch so elastische Materie als das mittlere Verhältnis eines höheren und niedrigeren Grads, d.h. als *zusammengesetzt* aus beiden, angesehen werden. Ob *wir* gerade die Mittel haben eine solche Materie chemisch zu zerlegen, darauf kommt es nicht an; genug wenn eine solche Zerlegung möglich ist, und wenn die Natur Mittel haben kann sie zu bewirken. Wir würden also (auch wenn die Farben der Körper nicht eine Zerlegung des Lichts anzeigen) das *Licht* nicht als ein einfaches Element, sondern als Produkt aus zwei Prinzipien<sup>3</sup> ansehen, davon das eine, elastischer als das Licht, die *positive* (nach de Luc das fluidum defrens), das andere, seiner Natur nach minder elastisch, die *negative*<sup>4</sup> Materie des Lichts heißen kann.

Die positive Materie des Lichts ist in bezug auf das Licht der letzte Grund seiner Expansibilität und *insofern* absolutelastisch, obgleich wir sie gar nicht als Materie denken können, ohne auch *ihre* Elastizität wieder als endlich, d.h. sie selbst als *zusammengesetzt* anzusehen. Es ist erstes Prinzip der Naturlehre, kein Prinzip als absolut anzusehen, und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein *materielles* Prinzip anzunehmen. Die Naturlehre hat, wie durch einen

glücklichen Instinkt, diese Maxime standhaft befolgt, und von jeher lieber unbekannte Materien zur Erklärung der Naturerscheinungen vorausgesetzt, ehe sie zu absoluten Kräften ihre Zuflucht nahm.

Dabei zeigt sich nun auffallend der Vorteil des Begriffs *ursprünglicher Kräfte*, den die dynamische Philosophie in die Naturwissenschaft eingeführt hat. Sie dienen nämlich ganz und gar nicht als *Erklärungen*, sondern nur als *Grenzbegriffe* der empirischen Naturlehre, wobei die Freiheit der letztern nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar gesichert wird, weil der Begriff von Kräften, da jede derselben eine Unendlichkeit möglicher Grade zuläßt, deren keiner ein absoluter (der absolut-höchste oder niedrigste) ist, ihr einen unendlichen Spielraum eröffnet, innerhalb dessen sie alle Phänomene *empirisch*, d.h. aus der *Wechselwirkung verschiedener Materien*, erklären kann.

Zwar hat sich die Naturlehre dieser Freiheit der Erklärung von jeher bedient, ohne sich doch je gegen den Vorwurf des Willkürlichen derselben schützen zu können, welcher von nun an ganz wegfällt, da nach Prinzipien einer dynamischen Philosophie außerhalb der Sphäre bekannter Materien noch ein weiter Raum für andere, unbekannte, übrig bleibt, die man doch nicht für erdichtet ausgeben kann, sobald nur der Grad ihrer Energie als proportional mit wirklich beobachteten Erscheinungen angenommen wird.

Soviel zur Berichtigung der gewöhnlichen Vorstellungen.

Wenn ich die *Materialität* des Lichts behaupte, so schließe ich damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus, diese nämlich, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums sei. Ich habe in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* die Frage aufgeworfen: Sollte sich das Licht von der Sonne bis zu uns nicht durch Zersetzung fortpflanzen? Ich meinte, ob man die Newtonsche und Eulersche Theorie vom Licht nicht vereinigen könnte. In der Tat, was wollen Newtons Anhänger? - Eine Materie, die eigentümlicher Verhältnisse zu den Körpern, also auch eigentümlicher Wirkungen fähig ist. Und was will dagegen Euler und wer ihm beistimmt? - Daß das Licht bloßes Phänomen eines bewegten, erschütterten Mediums sei. Muß nun aber die Erschütterung notwendig *mechanisch* sein, wie Euler will? Wer kann beweisen, daß nicht zwischen Erd' und Sonne eine Materie ausgegossen ist, die durch Wirkung der Sonne dekomponiert wird, und könnten nicht diese Dekompositionen bis in unsere Atmosphäre sich fortpflanzen, da in ihr selbst eine Quelle des Lichts ist?

Auf diese Art hätten wir, was Newton will, eine eigentümliche Lichtmaterie, die sogar chemischer Verhältnisse fähig ist, und was Euler will, eine Fortpflanzung des Lichts durch bloße Erschütterung eines

zersetzbaren Mediums.

Soviel mir bekannt ist, gestehen beide, Newtons sowohl als Eulers Anhänger, daß jede dieser Theorien ihre eigentümlichen Schwierigkeiten hat, denen die entgegengesetzte ausweicht. Wäre es daher nicht besser getan, diese Meinungen, anstatt sie wie bisher einander entgegenzusetzen, lieber als *wechselseitige Ergänzungen voneinander* zu betrachten, um so die Vorteile beider in *Einer* Hypothese zu vereinigen?

Ein Hauptbeweis für diese neue Theorie ist, daß alles Licht, das wir kennen, doch nur Phänomen einer Entwicklung ist. Denn

1. Gesetzt auch, daß das Licht, das jetzt eben bei uns anlangt, dasselbe ist, das vor etwas weniger als acht Minuten von der Sonne ausstrahlte, so können wir, wie bereits gezeigt worden, die Verbreitung des Lichts nach allen Seiten nicht erklären, ohne diese Bewegung als eine *ursprüngliche* anzunehmen. Ursprüngliche Bewegung aber ist in einer Materie nur so lange, bis sie ein *dynamisches Gleichgewicht* erreicht hat, d.h. so lange, als sie noch im Werden begriffen ist. Also ist wohl alles Licht, das unser Organ rührt, ein solches, das noch im Zustand der *Entwicklung* ist.

2. Daß wirklich das Licht der Sonne *bloßes Phänomen einer steten Dekomposition ihrer Atmosphäre* ist, hat Herschel zu einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit gebracht (Philosoph. Transact. for the

year 1795. Vol. I.). Der Einfachheit der Mittel nach, welche wir die Natur zu ihren größten und ausgebreitetsten Wirkungen anwenden sehen, können wir jene Vermutung um so eher auf alle selbstleuchtenden Körper des Weltsystems ausdehnen, als manche Phänomene ihres Lichts einen solchen Ursprung zu verraten scheinen, wovon späterhin ein Mehreres.

Da ich sah, daß Herr Herschel selbst, um seine Hypothese vom Ursprung des Sonnenlichts wahrscheinlicher zu machen, sich auf *Lichtentwicklungen in unserer Erdatmosphäre* (auf das Nordlicht, das oft so groß und glänzend ist, daß es wahrscheinlich vom Monde aus gesehen werden kann, auf das Licht, das oft in heitern mondlosen Nächten den Himmel überzieht usw.) berufen hatte, wurde ich in der Vermutung, daß wohl alles Licht durch Erschütterung eines leicht zersetzbaren Mediums sich fortpflanze, noch mehr bestärkt (s. die Ideen zu einer Phil. d. Natur S. 36 [S. 200 dieses Bandes]).

Ich habe seitdem Lichtenbergs *Meteorologische Phantasien* aus Gelegenheit der Herschelschen Hypothese gelesen, und auch durch diese schien mir eine solche Hypothese eher bestätigt als widerlegt zu werden.

3. Es ist jetzt ausgemacht, daß das Licht, das beim Verbrennen der Körper zum Vorschein kommt, aus der umgebenden Luft, und zwar aus demjenigen Teil

derselben entwickelt wird, der von seiner Wirksamkeit zur Beförderung aller Lebensfunktionen den Namen *Lebensluft* (aër vitalis) erhalten hat. Schon zum voraus läßt sich vermuten, daß wohl *alles* Licht, das wir zu erregen imstande sind, aus der Lebensluft seinen Ursprung nimmt.

Ich habe in der angeführten Schrift behauptet, daß das System der neuern Chemie, sobald es die gehörige Ausdehnung erhalte, gar wohl zum allgemeinen Natursysteme heranwachsen könnte. Die gegenwärtige Schrift soll die Probe eines solchen ausgedehnteren Gebrauchs geben. Die Entdeckungen über die Eigenschaften des gaz oxygène hätten längst darauf aufmerksam machen sollen, daß das Oxygene, wenn es das ist, wofür man es schon jetzt ausgibt, wohl noch mehr als nur das sein werde. Auch hat man bereits dem ponderabeln Grundstoff der Lebensluft die wunderbarsten Wirkungen in der Natur zuzuschreiben angefangen. Dagegen ist eine, wie mir dünkt, sehr wahre Bemerkung gemacht worden, daß es widersinnig sei, einem an sich toten Körper, dergleichen das sogenannte Oxygene ist, solche Gewalt zuzutrauen. (Man s. z.B. was Brandis sagt in dem *Versuch über die Lebenskraft* S. 118). Was an jener Entdeckung der Chemie das Wichtigste ist, ist die *stete Koexistenz jenes Grundstoffs mit der energischen Materie*, die sich im Licht offenbart, so daß man vor jetzt wenigstens alles

Recht hat, ihn eigentlich als diejenige Materie anzusehen, welche die Natur den steten Wirkungen eines *ätherischen, überall verbreiteten Fluidums* entgegensetzt.

Da die Lebensluft eine zusammengesetzte Materie ist, und da alle Flüssigkeiten angesehen werden müssen als zusammengesetzt aus einem ursprünglich-elastischen Fluidum und einer ponderabeln Materie, so können wir hier, da wir uns im Gebiete einer hohen Wissenschaft befinden, die Bildersprache der Chemie verlassen, und den sogenannten *Sauerstoff* als die *negative Materie der Lebensluft* ansehen, die sich beim Verbrennen mit dem Körper verbindet, während die positive unter der Gestalt des *Lichts* davongeht. - Der Kürze halber werden wir das Licht durch + O, das Oxygene selbst aber durch - O bezeichnen (vorausgesetzt jedoch, daß man dabei noch nicht an + E und - E denke).

Wenn sonach die Lebensluft die Quelle des Lichts, und das - O die *ponderable* Materie ist, wodurch ein *frei zirkulierendes, um die Weltkörper ausgegossenes, höchst elastisches Fluidum* in seinen *Bewegungen beschränkt* und an die gravitierenden Körper gleichsam gefesselt wird, *so hört insofern die alte, von Des Cartes, Huygens, Euler neu hervorgesuchte Lehre von einem allgemein verbreiteten Äther zum Teil wenigstens auf hypothetisch zu sein, und was*

auch Newton am Ende seiner Optik nur zu vermuten wagte, wird vielleicht noch zur Evidenz gebracht werden.

Was wir *Licht* nennen, ist nun selbst: das Phänomen einer *höhern* Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig ist, und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachste Element zu sein scheint, muß nichtsdestoweniger eine *ursprüngliche Duplizität* angenommen werden; wenigstens scheint das Licht der Sonne die einzige Ursache zu sein, die alle Duplizität auf Erden anfacht und unterhält.

Im Licht, so wie es von der Sonne ausströmt, scheint nur Eine Kraft zu herrschen, aber ohne Zweifel tritt es in der Nähe der Erde mit entgegengesetzten Materien zusammen, und bildet so, da es selbst einer Entzweiung fähig ist, mit ihnen zugleich die *ersten Prinzipien des allgemeinen Dualismus der Natur*.

Ein solcher Dualismus aber muß angenommen werden, weil ohne entgegengesetzte Kräfte keine lebendige Bewegung möglich ist Reelle Entgegensetzung aber ist nur da denkbar, wo die Entgegengesetzten dennoch zugleich in einem und demselben Subjekt gesetzt sind<sup>5</sup>. Die ursprünglichen Kräfte (auf welche endlich alle Erklärungen zurückkommen) wären sich nicht entgegengesetzt, wenn sie nicht ursprünglich Tätigkeiten einer und derselben Natur wären, die nur



*in entgegengesetzten Richtungen* wirken.<sup>6</sup> Eben deswegen ist es notwendig, alle Materie als der Substanz nach *homogen* zu denken; denn nur, insofern sie *homogen ist mit sich selbst*, ist sie einer Entzweiung, d.h. einer *reellen* Entgegensetzung, fähig. Jede *Wirklichkeit* aber setzt schon eine Entzweiung voraus.

Wo Erscheinungen sind, sind schon entgegengesetzte Kräfte. Die *Naturlehre* also setzt als unmittelbares Prinzip eine *allgemeine Duplizität*, und um diese begreifen zu können, eine *allgemeine Identität*<sup>7</sup> der Materie voraus. Weder das Prinzip absoluter Differenz noch das absoluter Identität ist das wahre; die Wahrheit liegt in der *Vereinigung beider*.

Die<sup>8</sup> entgegengesetzten Kräfte haben ein notwendiges Bestreben, sich ins *Gleichgewicht*, d.h. ins *Verhältnis der mindesten Wechselwirkung*, zu setzen; mithin würde, wenn nicht im Universum die Kräfte *ungleich* verteilt wären, oder wenn das Gleichgewicht nicht kontinuierlich *gestört* würde, zuletzt auf allen Weltkörpern alle partielle Bewegung erlöschen, und nur die allgemeine Bewegung fort dauern, bis endlich vielleicht auch diese toten unbelebten Massen der Weltkörper in Einen Klumpen zusammenfielen, und die ganze Welt in Trägheit versänke.

Damit in der Welt die Kräfte ungleich verteilt seien, muß eine ursprüngliche Heterogenität der Weltkörper in jedem System postuliert werden. Es

muß Ein Prinzip sein, das auf jedem untergeordneten Weltkörper den Konflikt einzelner Materien nicht nur anfacht, sondern auch durch kontinuierlichen Einfluß unterhält. Wäre dieses Prinzip gleichförmig im Universum verteilt, so würde es sich bald mit den entgegengesetzten Kräften ins Gleichgewicht setzen. Es muß also den einzelnen Weltkörpern anderwärts her und von außen zuströmen, es muß in jedem System nur *Ein* Körper sein, der dieses Prinzip immer neu erzeugt und allen übrigen zusendet.

Es ist gar kein Zweifel, daß die *selbstleuchtenden* Körper des Weltsystems diese Eigenschaft einer Qualität verdanken, die ihnen eigentümlich ist, und die sie gleich anfangs bei der allgemeinen Präzipitation aus dem gemeinschaftlichen Auflösungsmittel, die der Weltbildung voranging, erhielten.

Insofern hat die Meinung, daß das Licht der Sonnen aus ihrem Schöße selbst erzeugt werde, immer noch sehr viel für sich. Oder sollten die Sonnen nur die *Lichtmagneten* des Universum sein, und alles Licht, das die Natur erzeugt, aus allen Räumen um sich sammeln? - Sollte es außer Planeten und Sonnen eine dritte Klasse von Körpern geben, die ausdrücklich zu solchen Prozessen bestimmt sind, durch welche die Natur immer neue Lichtmaterie erzeugt (etwa die Kometen)? - Wenn man sich die Welt<sup>9</sup> als in sich selbst geschlossen denkt, so muß man glauben, daß

von jedem Punkt aus, wo ein Zentrum hinfällt, ein stets erneuerter, unerschöpflicher Strom positiver Materie ausgehe. - Lamberts Gründe, daß der Weltkörper, der im Zentrum des Weltsystems kreise, *dunkel* sein müsse, sind sie überzeugend? - Jener Stern, der im sechzehnten Jahrhundert plötzlich in der Cassiopeja erschien, einen Monat lang heller als der Sirius glänzte, und nachdem er auf Einmal, wie aus dem Nichts entstanden war, allmählich abnahm, immer schwächere Farben zeigte, und zuletzt ganz verschwand, oder jener Stern, den im Anfang des folgenden Jahrhunderts Kepler nahe den Fersen des Schlangenträgers sah, der einen beständigen Farbenwechsel (durch beinahe alle Farben des Regenbogens hindurch) zeigte, im Ganzen aber *weiß* war - nach Keplers Aussage das glänzendste Phänomen des Fixsternen-Himmels - waren es etwa, wie Kant vermutet, erloschene aus ihrem Schutt wieder auflebende Sonnen, oder waren sie der Schauplatz irgend eines andern großen Prozesses, durch welchen die Natur in den Tiefen des Universum neues Licht erzeugte?

Wenigstens, wenn (nach Herschel) die Lichtentwicklung in der Sonne nur ein *atmosphärischer Prozeß* ist, so muß sich ein Grund angeben lassen, warum nur die Sonnenatmosphären in Lichtentwicklungen ausbrechen. Müßte man annehmen, daß ursprünglich allein um die Sonnenkörper jenes elastische Wesen

angehäuft war, aus welchem die Natur Licht entwickelt, und daß das Dasein dieser Materie in den Atmosphären untergeordneter Weltkörper nur dem langen Einfluß der Sonne zu verdanken ist? Wenigstens ist die Quelle des Lichts in unserer Atmosphäre nicht *rein* und *unvermischt* vorhanden.

Wer weiß, ob die Sonnen nicht von einer völlig *reinen Luft* umflossen sind, während ein eigentümliches Prinzip die Atmosphären der Planeten verhindert in Lichtentwicklungen auszubrechen? - Dort in der Nähe der Sonne würde ein unveränderlich-reines durch kein feindseliges Prinzip bedrohtes Licht leuchten. Würde es durch stete Zersetzungen aus einem luftartigen Wesen entwickelt, so müßte man sich dieses mit einem außerordentlich hohen Grad von Elastizität begabt denken, da die Sonnen als die größten Massen jedes Systems bei dem ursprünglichen Übergang von flüssigem in festen Zustand die größte Quantität elastischer Materien freigemacht haben. Dazu kommt ohne Zweifel die Wirkung der Schwere, welche diese Lufthülle der Sonne in einer großen Zusammendrückung erhält und ihre ursprüngliche Elastizität zu einem außerordentlich hohen Grade vermehrt.

Es ist bekannt, daß die Intensität des Lichts bei seiner Entwicklung dem Grad der Elastizität der Luft, aus der es sich entwickelt, gemäß ist, was man bei

großer Kälte erfährt, wenn alle Feuer heller brennen, Entzündungen schneller sich verbreiten, durch die geringste Reibung elektrisches Licht entwickelt wird, und selbst die Erdatmosphäre gegen die Pole hin in elektrischen Strahlen ausströmt.

Wenn also um die Zentralkörper ein luftförmiges Wesen von so hohem Grade der Elastizität ausgegossen wäre, daß es von selbst in Lichtentwicklungen ausbräche, so würden beständige Lichtströme von ihnen aus nach allen Richtungen sich verbreiten, und ein ätherisches Meer die leeren Räume des ganzen Systems, dessen Mittelpunkt sie einnehmen, erfüllen, ja wohl gar in die Räume entfernterer Systeme sich ausbreiten. Denn, wenn das entwickelte Licht nicht eher zur Ruhe kommt, als bis seine allmählich abnehmende Elastizität seiner Masse das Gleichgewicht hält, so wird der Raum, den es bei seiner Ruhe einnimmt, seiner Elastizität proportional sein. Elastizität aber kann dem Grade nach ins Unendliche wachsen, und so groß angenommen werden, als es zu Erklärung der Erscheinungen notwendig ist. Die elastische Materie also, die aus dem Umkreis unserer Sonne sich entwickelt, kann in einem steten, ununterbrochenen Strom bis zu unserer Atmosphäre sich ausbreiten. Die tägliche Umwälzung der Erde wird zwar einen Wechsel von Tag und Nacht notwendig machen, aber nicht verhindern, daß nicht das Licht anderer, weit

entfernter Sonnen den Zusammenhang zwischen ihrer und unserer Atmosphäre unterhalte. So wie die Halbkugel, die wir bewohnen, sich gegen unsere Sonne kehrt, werden auch größere Lichtströme sie durchdringen und das Phänomen des *Tages* bewirken. Ein gemeinschaftliches Medium wird unser ganzes Planetensystem erfüllen; jeder einzelne Weltkörper wird sich von dem allgemeinen Licht so viel zueignen, als der Qualität seiner Materien nach möglich ist, nirgends aber im ganzen Planetensystem wird ein Hiatus, oder ein Raum sein, der nicht: von der gemeinschaftlichen Atmosphäre aller erfüllt wäre.

Wenn endlich auch die Fixsterne noch zu einem hohem System gehören, das von einem gemeinschaftlichen Zentralkörper regiert wird, so wird auch die Atmosphäre dieses Systems eine gemeinschaftliche sein. Also steht die Atmosphäre jeder Sonne wieder mit der Atmosphäre eines höhern Systems in Berührung, und das ganze Licht, das durch die Welt sich verbreitet, ist das gemeinschaftliche Licht einer *allgemeinen Weltatmosphäre*.

Wenn indes eine ursprüngliche Verschiedenheit zwischen den Weltkörpern stattfindet, so kann das allgemeine Licht nicht *gleichförmig verteilt* sein, es muß aus allen Räumen der Welt den *Sonnen*, und nur von diesen aus den Planeten zuströmen.

Ohne Zweifel aber sind es nicht einzelne,

divergierende Strahlen nur, die von der Sonne zu uns gehen, es ist die *zersetzte Sonnenatmosphäre selbst*, die als ein stetiges Ganzes bis zu uns sich ausbreitet. Das Phänomen des Tages ist nicht durch eine zufällige Zerstreung des Lichts begreiflich. Seitdem in der Nähe dunkler Körper selbst eine Quelle des Lichts sich gebildet hat, sollte nicht diese durch den Einfluß der Sonne zugleich in Bewegung gesetzt werden? Der Konflikt elastischer Materien in unserm Luftkreis kann erst dann eintreten, wenn unser Erdball durch fremden Einfluß in einen selbstleuchtenden Körper verwandelt, zugleich *Sonne und Planet* ist, und so heterogene Eigenschaften in sich vereinigt.

Es ist aber nicht genug, daß das positive Prinzip im einzelnen *Planetensystem* nur ungleich verbreitet ist. Wenn es einem untergeordneten Weltkörper gleichförmig zuströmte, würde auf ihm bald eine allgemeine Gleichförmigkeit entstehen, die zuletzt sich in einer allgemeinen Auflösung endigte.

Das Licht könnte auf die untergeordneten Weltkörper nicht wirken, wenn nicht auf ihnen eine Kraft verbreitet wäre, die, durch das Licht erregbar, ihm ursprünglich verwandt sein muß. Daß aber nicht ein fortdauerndes Übergewicht dieser Naturkraft durch den Einfluß des Sonnenlichts entstehe, dafür ist durch den Weltbau selbst, durch den Wechsel des Tags, der Nacht, der Jahreszeiten, ja selbst durch die Form der

Planeten gesorgt, da, analogisch nach der Form unserer Erde zu urteilen, ohne Zweifel auf allen, wo die Lichtstrahlen am senkrechtsten auffallen (gegen den Äquator hin), die größte Masse angehäuft ist; während sie da, wo jene schiefere auffallen (gegen die Pole hin) allmählich sich abplatteten.

Die *positive* Ursache aller Bewegung ist die Kraft, die den Raum *erfüllt*. Soll Bewegung unterhalten werden, so muß diese Kraft erregt werden<sup>10</sup>. Das Phänomen jeder Kraft ist daher eine *Materie*. Das erste Phänomen der allgemeinen Naturkraft, durch welche Bewegung angefaßt und unterhalten wird, ist das *Licht*. Was von der Sonne zu uns strömt (da es die Bewegung erhält) erscheint uns als das *Positive*, was unsere Erde (als bloß *reagierend*) jener Kraft entgegengesetzt, erscheint uns als *negativ*. Ohne allen Zweifel ist, was auf der Erde den Charakter des *Positiven* trägt, ein Bestandteil des *Lichts*; zugleich mit ihm gelangen zu uns die positiven Elemente der Elektrizität und des Magnetismus. Das *Positive* an sich selbst ist *absolut-Eines*, daher die uralte, zu keiner Zeit erloschene Idee einer Urmaterie (des Äthers), die, wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahllose Materien (als einzelne Strahlen) sich ausbreitet. Alle Mannigfaltigkeit in der Welt entsteht erst durch die verschiedenen *Schranken*, innerhalb welcher das *Positive* wirkt. Die Faktoren der allgemeinen Bewegung



auf Erden sind das *Positive*, was von außen uns zuströmt, und das *Negative*, was unserer Erde angehört. Dieses, durch positive Kraft entwickelt, ist einer unendlichen Mannigfaltigkeit fähig. Wo eine Naturkraft Widerstand findet, bildet sie sich eine eigentümliche Sphäre, das Produkt ihrer eignen Intensität und des Widerstands, den sie findet.

Die positive Kraft erst erweckt die negative. Daher in der ganzen Natur keine dieser Kräfte ohne die andere da ist. In unserer Erfahrung kommen so viel einzelne Dinge (gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte) vor, als es verschiedene Grade der Reaktion negativer Kräfte gibt. Was unserer Erde angehört, hat alles eine *gemeinschaftliche* Eigenschaft, diese, daß es dem positiven Prinzip, das von der Sonne uns zuströmt, entgegengesetzt ist. In dieser ursprünglichen Antithese liegt der Keim einer allgemeinen Weltorganisation.

Diese Antithese wird von der Naturlehre *schlecht-hin* postuliert. Sie ist keiner empirischen, sondern nur einer transzendentalen Ableitung fällig. Ihr Ursprung ist in der ursprünglichen Duplizität unsers Geistes zu suchen, der nur aus entgegengesetzten Tätigkeiten ein endliches Produkt konstruiert. Die, welche sich an das Experimentieren halten, wissen von jener Antithese nichts, obgleich sie nicht leugnen können, daß ihre Konstruktionen der Naturerscheinungen (z.B. des

Verbrennens) ohne einen solchen - wenn nicht erfahrungsmäßig erweisbaren, doch notwendig zu postulierenden Konflikt ganz und gar unverständlich sind.

Die, welche jene Antithese schlechthin aufstellen (z.B. in der Theorie des Verbrennens) setzen sich dem Vorwurf aus, daß sie hypothetische Elemente erdichten, wo sie experimentieren sollten. Dieser Widerspruch kann nur durch eine Philosophie der Natur ausgeglichen werden.

Die experimentierenden Physiker haben recht, sich bloß an das Positive zu halten, denn dieses allein ist unmittelbar-anschaulich und erkennbar. Die, welche einer größeren Ansicht der Natur fähig sind, müssen sich nicht scheuen zu bekennen, daß sie das Negative *erschlossen* haben. Es ist deswegen um nichts weniger reell als das Positive. Denn wo das Positive ist, ist eben deswegen auch das Negative. Weder dieses noch jenes ist *absolut* und *an sich* da. Eine eigne, abgesonderte Existenz erhalten beide nur im Moment des Konflikts; wo dieser aufhört, verlieren sich beide ineinander. Auch das Positive ist nicht wahrnehmbar ohne Gegensatz; und indem man sich der unmittelbaren Anschauung des Positiven rühmt, setzt man selbst das Negative voraus.

So, als Newton das negative Prinzip der allgemeinen Weltbewegung, die Anziehungskraft, aufstellte, leugnete er nicht, sondern *behauptete*, daß es ein

*erschlossenes* Prinzip sei. Er versuchte nicht, es in der Anschauung unmittelbar darzustellen, sondern *postulierte* es, weil ohne dasselbe auch das unmittelbar-angeschaute Positive nicht möglich wäre. Sogar gestand er, daß dieses Prinzip, wenn es *anschaulich* wäre, bloß scheinbar, und anstatt wirkliche Anziehungskraft zu sein, nur das täuschende Spiel einer stoßenden, schwermachenden Materie sein müßte, d.h. er zeigte, daß das Verlangen, in der Anziehungskraft etwas Positives zu erkennen, ein eitles und auf ungereimte Begriffe führendes Verlangen sei.

Lasset uns also gleich anfangs feierlich Verzicht tun auf eine *physikalische* Erklärung jenes allgemeinen Konfliktes negativer Prinzipien mit positiven, aus welchem allein ein System der Natur harmonisch sich entwickelt. Und damit unsere Philosophie in den Gründen ihrer Behauptungen auch nicht gegen die experimentierende Physik zurückstehe, lasset uns dieser durch eine vollständige, alle Phänomene umfassende Induktion beweisen, daß ihre einseitige Erklärungsart ohne innern Gegensatz (den Quell aller Lebendigkeit) zu tun hat, in der Tat zu nichts führt<sup>11</sup>, und keine Konstruktion der ersten Erscheinungen der Natur möglich macht.

*1. Daß das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität sei;*

*2. daß kein Prinzip Polarität erregen könne, ohne*

in *sich selbst* eine *ursprüngliche Duplizität* zu haben;

3. endlich, daß *reelle Entgegensetzung* nur zwischen Dingen *Einer Art* und *gemeinschaftlichen Ursprungs* möglich ist, wird als erwiesen vorausgesetzt.

## I. [Erste Stufe der Entfaltung der Duplizität des Lichts]

Welche Duplizität nun im Licht sei, können allein Phänomene lehren, welche das Licht in Berührung mit verschiedenen Körpern zeigt.

Das Licht kann seine zusammengesetzte Beschaffenheit nicht entfalten, als wo es auf Körper stößt, die zu seinen Elementen ein verschiedenes Verhältnis haben. Auf der ersten Stufe der Entfaltung offenbart es sich durch Phänomene, die nur der *Oberfläche* der Körper angehören. Einige Körper verändern die Natur des Lichts zunächst ihrer Oberfläche nicht. Solche Körper heißen *durchsichtig*. Daß es Körper gibt, durch welche Lichtstrahlen nach allen Richtungen hindurchfahren, ist nach den gewöhnlichen Vorstellungsarten unerklärbar, denn wie sollten jene doch nach allen Richtungen geradlinige Durchgänge finden? Das Phänomen der Durchsichtigkeit ist aus der Porenphilosophie unerklärbar, und der evidenteste Beweis, daß alle Undurchdringlichkeit *relativ* ist, ja daß ohne Zweifel im Licht eine Kraft wirkt, der keine Substanz der Natur absolut impermeabel ist.

Wenn man auf das Entstehen durchsichtiger Körper zurücksieht, so findet man, daß bei ihrem Ursprung schon *eine dem Licht verwandte Materie* ins Spiel

kam. Die Verglasung ist die Wirkung eines heftigen Feuers. Metallkalke, d.h. Metalle, die mit Oxygene verbunden sind, wenn sie einem verstärkten Feuer ausgesetzt werden, verglasen sich bis zur völligen Durchsichtigkeit. Das Wunderbarste ist, daß höchst undurchsichtige Körper, wie Metalle, durch Säuren aufgelöst, in einer völlig durchsichtigen Flüssigkeit verschwinden. Das Wasser hat als Hauptbestandteil das Oxygene in sich, und ist in der Tat nichts anderes als der verbrannte Wasserstoff. Die Luft, die uns umgibt, ist zum Teil gaz oxygène, und die positive Materie des Lichts ohne Zweifel das, was allen luftförmigen Flüssigkeiten die Permanenz gibt.

Es scheint also, daß die durchsichtigen Körper der beständigen Aktion jener ätherischen Materie ausgesetzt seien, die gewöhnlich mit dem Oxygene in Verbindung tritt, und daß ein eigentümliches Licht, von dem diese Körper kontinuierlich durchdrungen sind, nur den Stoß eines Strahls erwartet, um die Bewegung nach allen Richtungen fortzupflanzen.

Man kann als Gesetz aufstellen, daß kein Körper *durchsichtig* ist, der in hohem Grade *verbrennlich*<sup>12</sup> ist, oder genauer, der gegen das *Oxygene* eine starke Anziehung beweist.

Man kann umgekehrt als Gesetz aufstellen, daß jeder Körper, der in hohem Grade oxydabel (verkalkbar) ist, in *dem Maße*, als er sich mit dem

*Oxygene durchdringt, durchsichtig* wird.

Man muß hieraus schließen, daß das Licht selbst Oxygene oder ein demselben analoges Prinzip in sich hat<sup>13</sup>, und daß es diesem Element einen Teil seiner Eigenschaften verdankt. Denn das Licht durchdringt, *als* Licht, keinen Körper, der das Oxygene anzieht, und umgekehrt, jeder Körper, der vom Oxygene durchdrungen ist (also gegen dasselbe keine Anziehung mehr beweist), pflanzt das Licht durch sich fort.

Das Licht, sagten wir oben, verdankt seine Expansivkraft einem *positiven* Prinzip, dieses werden wir *Äther* nennen, seine Materialität<sup>14</sup> einem *negativen* Prinzip; wir haben so eben gefunden, daß dieses Prinzip das Oxygene, oder ein dem Oxygene entsprechendes Prinzip ist.

Das Licht ist uns also keineswegs einfach, sondern ein *Produkt des Äthers und des Oxygenes*. Jenen werden wir die positive, dieses die negative Materie des Lichts nennen (+ O und - O).

Ein Körper, sobald er oxydiert ist, beweist gegen das - O ein Minus von Anziehung, oder, was dasselbe ist, *Zurückstoßung*. Da nun ein Körper in dem Maße *durchsichtig* wird, als er vom - O durchdrungen ist, und in dem Maße *undurchsichtig*, als er das - O anzieht, so ergeben sich die beiden Gesetze:

1. *Ein Körper zieht in dem Maße die positive Materie des Lichts an, als er die negative zurückstößt,*

und umgekehrt:

2. *Ein Körper stößt in dem Maße, als er die negative Materie des Lichts anzieht, die positive zurück.*

Gesetze, aus welchen erhellt, war wir *a priori* behauptet haben, daß im Licht selbst Duplizität und ein ursprünglicher Konflikt der Elemente ist.

Das Licht ist nur mittelst seines expandierenden Prinzips einer Fortpflanzung fähig. Durchsichtige Körper durchdringt es, nur insofern diese seine positive Materie anziehen; zum voraus können wir erwarten, daß diese positive, im Licht wirksame Materie das Prinzip der allgemeinen *dynamischen Gemeinschaft* in der Welt sei, dem ebendeshalb nichts absolut undurchdringlich ist (s. oben)<sup>15</sup>.

In eben dem Maße, als ein durchsichtiger Körper die positive Materie des Lichts anzieht, stößt er die negative zurück. - Es ist daher zu erwarten, daß bei jedem Durchgang durch einen durchsichtigen Körper der Lichtstrahl gleichsam in seine Elemente getrennt wird. Brechung ist Anziehung. Stärker gebrochen also erscheint in der Ordnung des Farbenbilds ein dem Äther näher verwandter Strahl; minder gebrochen und vom Einfallslot abgetrieben, der Strahl, der der negativen Materie des Lichts näher verwandt ist. Die Farbenstrahlen bezeichnen also nur *die verschiedenen Verhältnisse, welche zwischen der positiven und negativen Materie des Lichts möglich sind*. Der weiße



Strahl ist nicht ursprünglich aus den sieben einfachen Farbenstrahlen zusammengesetzt, obgleich er zu so viel Strahlen im Prisma verbreitet wird. Daraus, daß kein prismatischer Strahl weiter veränderlich ist, kann auf keine absolute Einfachheit desselben geschlossen werden. Jeder einzelne prismatische Strahl muß nach demselben Gesetz, nach welchem der weiße Strahl im ersten Prisma gespalten wurde, im zweiten zu einem neuen Farbenbilde verbreitet werden. Dem prismatischen Strahl eine absolute Unveränderlichkeit zuschreiben, heißt eine *Qualitas occulta* behaupten. Jeder prismatische Strahl ist veränderlich, aber nur so, daß diese Veränderung weiter kein Gegenstand der Wahrnehmung ist.

Der weiße Strahl ist also nicht mehr und nicht weniger zusammengesetzt als alle übrigen; in allen Strahlen drückt sich ein besonderes Verhältnis der imponderabeln und ponderabeln Materie des Lichts aus. Die weiße Farbe drückt nur das *mittlere Verhältnis aller übrigen* aus. Wenn diese alle *sich durchdringen*, reduzieren sie sich wechselseitig auf *den Mittelgrad der Elastizität*; es entsteht - wenn ich so sagen darf - eine *neutralisierte* Farbe, das chemische Mittel aller übrigen. Umgekehrt sind auch alle einzelnen Farben nur durch Abweichung vom gemeinschaftlichen Medium (dem weißen Licht) möglich.

## II. [Welche Wirkung zeigt das Licht auf die Körper selbst?]

Es war uns vorerst nur darum zu tun, die Duplizität, welche wir im Licht voraussetzen mußten, erfahrungsmäßig zu erforschen. Die Entdeckung, daß eine ätherische Materie im Licht mit dem Oxygene sich verbindet, ist ein Leitfaden, der uns aus dem Labyrinth der verwickeltsten Phänomene sicher herausführen wird.

Wir konnten vorerst nur die Phänomene, welche das Licht an der *Oberfläche* der Körper zeigt, in Betrachtung ziehen. Jetzt erst fragt sich, welche Wirkungen das Licht auf die *Körper selbst* ausübe.

Vorerst muß hier die verschiedene Beschaffenheit der Körper in Betrachtung gezogen werden.

### A.

1. Wir haben erwiesen, daß alle *durchsichtigen* Körper die negative Materie des Lichts zurückstoßen, und daß sie ebendeswegen, weil sie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, *durchsichtig* sind. Eben diese durchsichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerst langsam

*erwärmt* werden.

Wenn das Licht *an sich warm wäre*, d.h. wenn es durch *Mitteilung* erwärmte, wie war es doch möglich, daß es auf Körper, die von ihm nach allen Richtungen durchdrungen werden, nicht erwärmend wirkte?

Durch eine Glasplatte kann man sich vor der Wirkung eines starken Wärme- oder Feuerstroms sichern. Es ist sehr auffallend, daß das Thermometer auf den höchsten Bergen vom Lichte so wenig affiziert wird, wo doch nach Herrn v. *Saussures* Versicherung die scheinbare Hitze der Sonnenstrahlen den Reisenden oft beinahe unerträglich ist. Die Ursache muß darin liegen, daß unser Körper eine Fähigkeit hat, die dem Glas abgeht, diese, durch Wärme *erregbar* zu sein. Der Grund der *Erwärmung* liegt also nicht im Licht allein, und schon hier offenbart sich das Dasein eines *negativen* Prinzips, mit welchem allein das positive Prinzip des Lichts *Wärme* bildet.

Man hat alle möglichen Ursachen aufgesucht, aus welchen die heftige Kälte auf hohen Bergen sich erklären ließe. Man hat angemerkt, daß die Luft in einer solchen Höhe außerordentlich verdünnt ist. Allein aus demselben Grunde werden auch die Sonnenstrahlen in der Atmosphäre solcher Höhen weniger Widerstand finden, und sollten also, wenn sie für sich allein die Wärme bilden könnten, auch desto energischer diese hervorbringen<sup>16</sup>.

Ich räume gerne ein, daß die mildere Temperatur tiefer liegender Gegenden zum Teil daraus erklärbar ist, daß sie mit der ganzen Masse des Erdkörpers in näherer Verbindung sind, während hohe Berge nur vermitteltst ihres Fußes mit der Erde zusammenhängen, übrigens aber frei in der Luft schweben. (S. *Delamethries* Theorie der Erde, 1. Tl. Deutsche Übers. S. 130). Man bemerkt wirklich, daß die Kälte um so beträchtlicher ist, je freier gleichsam der Berg schwebt. Quito liegt 1457 Toisen über der Meeresfläche, und doch ist die Temperatur daselbst sehr gemäßigt, weil dieser Berg auf einer großen Masse von Bergen ruht; ein frei stehender Pic (wie der von Teneriffa) würde in derselben Höhe die größte Zeit des Jahrs wenigstens mit Schnee bedeckt sein. - Allein ein Berg, so frei er auch immer in der Luft schweben mag, ist doch immer selbst eine so beträchtliche Masse, daß er, besonders da er die Sonnenstrahlen aus der ersten Hand hat, Wärme genug zurückhalten und verbreiten könnte, wenn nicht in ihm selbst ein Grund läge, der dieses unmöglich machte.

Dieser Grund ist ohne Zweifel folgender. Da auf den höchsten Bergen ursprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Wasser vorhanden war, so mußte der erste Winter schon sie mit einer ansehnlichen Eismasse ringsum bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von

Eis überzogen wurden. Das Eis aber ist der stärkste Schirm gegen die Wärme, da es als ein durchsichtiger Körper das Licht unverändert durchläßt, und als ein Spiegel es unverändert zurückwirft. Der Berg also, der einmal ringsum mit Eis bedeckt war, konnte selbst keine Wärme annehmen, und von der Erde, von der er sich so weit entfernte, nur wenig Wärme erhalten. Man sieht, daß diese Ursache fortwirkend sein mußte, da die beständige Kälte jener Gegenden alles Wasser, das sie durch Schnee und Regen erhielten, und selbst dasjenige, was einige Stunden Sonnenschein geschmolzen hatten, in neues Eis verwandelte, - daß so zuletzt jene Eismassen sich selbst vermehrten und erhielten, indem sie den Kern des Bergs als eine unüberwindliche Brustwehr gegen allen Einfluß des Lichts verteidigten.

Diese Hypothese wird sehr bestätigt durch einen Versuch, den Herr v. *Saussure* im 4. Teil seiner Alpenreisen § 932 erzählt. Er ließ einen hölzernen Kasten verfertigen, der innerlich mit doppelten Wänden von schwarzem Kork ausgeschlagen war; diesen Kasten verschloß er mit drei sehr durchsichtigen Eisscheiben, durch welche das Sonnenlicht in den Kasten dringen konnte. Er trug diese Maschine 1403 Toisen hoch über die Meeresfläche auf den Gipfel des *Cramont*, und sah hier, daß in dem Kasten die Wärme so sehr anwuchs, daß das Thermometer am Boden bis

auf 70 Grad stieg, obgleich die äußere Temperatur nur 4 Grade betrug.

Ein anderer Beweis von der Verschiedenheit der Wirkung des Lichts auf durchsichtige und dunkle Körper ist das bekannte Experiment, da man ein Stückchen Holz in ganz durchsichtiges Wasser legt, und einen Brennspiegel so stellt, daß der Brennpunkt unter die Oberfläche des Wassers auf das Holz fällt. Das Wasser wird nicht im geringsten erhitzt, dagegen wird das Holz von *innen heraus* verkohlt, weil die äußern Teile durch das Wasser gleichsam geschützt sind.

2. Auf Körper, welche nicht bis zur *Verglasung oxydiert* sind, wirkt das Licht *desoxydierend*. So entzieht es den metallischen Kalken allmählich ihr Oxygene und macht sie dadurch wieder *brennbar*. Auf solche Körper wirkt das Licht nicht *erwärmend*, weil sie unfähig sind ihm seine negative Materie zu entziehen. Hier zeigt sich noch deutlicher, daß »einen Körper erwärmen« und »seine negative Materie verlieren« beim Licht eins und dasselbe ist. Wir werden diesen Satz bald weiter verfolgen.

Das Licht hat ausschließlich die Fähigkeit, oxydierte Körper wiederherzustellen. Die Wärme bewirkt dasselbe, aber nicht ohne Beitritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie selbst hat für das Oxygene keine Kapazität; es ist die

Materie, die dem *Licht* angehört. Das Licht nimmt es auf, für sich selbst, und zersetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten.

Man setze oxygenierte Salzsäure dem Lichte aus, so wird sie ihr überflüssiges - O verlieren; das Licht bildet mit derselben Lebensluft, es wird gemeine Salzsäure zurückbleiben. Man setze dieselbe in einer mit schwarzem Papier bedeckten Bouteille der Wärme aus, so wird sie in Gasgestalt versetzt (ihr Zustand verändert), nicht aber *dekomponiert* werden.

Alle mit - O tingierten oder durchdrungenen Körper sind entweder weiß, oder sie werfen den minder brechbaren, z.B. roten Strahl zurück, wie der Quecksilberkalk. (Man erinnere sich, in welchem Zusammenhang die Stärke der Brechung des Lichts in durchsichtigen oder halbdurchsichtigen Körpern mit der Inflammabilität steht).

Die Körper, durch Berührung des Lichts desoxydiert, nehmen wieder dunklere Farben an. So wird der weiße Silberkalk, dem Licht ausgesetzt, schwärzlich usw.

3. Auf alle *undurchsichtigen, dunkelfarbigen und verbrennlichen* Körper wirkt das Licht erwärmend. Die Erfahrungen, welche diesen Satz bestätigen, sind zu allgemein bekannt, als daß sie angeführt zu werden brauchten.

Daß Körper dunkle Farben zeigen, und daß sie

durch das Licht stärker erwärmt werden, hängt von einer gemeinschaftlichen Ursache ab, *davon*, daß sie in diesem Zustand gegen die *negative Materie des Lichts* große Anziehung beweisen.

Daß diese Ursache die wahre sei, erhellet unter anderem daraus, daß eben diese Körper auch im Brennpunkt leichter sich entzünden, als Körper von hellerer Farbe, davon nichts zu sagen, daß wohl alle Farbe einer schwachen Phosphoreszenz der Körper zuzuschreiben ist, die durch die stete Einwirkung des Lichts auf ihre Oberfläche erregt wird.

## B.

Wir haben jetzt den Grundsatz gefunden: *daß das Licht die Körper in dem Grade erwärmt, als diese fähig sind, ihm seine negative Materie zu entziehen.*

Nun ist aber jede Wirkung in der Natur *Wechselwirkung*. Also kann das Licht seine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Prinzip in Verbindung zu treten. Dieses Prinzip, wenn es auch in der Anschauung nicht darstellbar ist, muß doch notwendig vorausgesetzt, also *postuliert* werden.

Da *alle verbrennlichen* Körper eine solche Wirkung auf das Licht äußern, so muß es ein diesen



Körpern *gemeinschaftliches* Prinzip sein.

Dieses Prinzip aber darf nicht (wie die Verteidiger des Phlogiston getan haben) als *Bestandteil* in den Körpern vorausgesetzt werden, *denn es existiert ganz und gar nicht an sich*, es existiert nur im Gegensatz gegen das Oxygene des Lichts, und drückt überhaupt nichts aus als einen Wechselbegriff. Es existiert als solches gar nicht, *als im Augenblick des Konflikts*, den das Licht in jedem phlogistischen Körper erregt, indem es ihn erwärmt.

Im Gegensatz gegen dieses Prinzip kann das *Oxygene* (das in bezug auf die positive Materie des Lichts negativ war) einen *positiven* Charakter annehmen. Das Phlogiston ist insofern nichts mehr und nichts weniger, als das *Negative des Oxygenes*, woraus denn erhellt, daß es *absolut* und *an sich* nicht unterscheidbar ist<sup>17</sup>.

Nachdem wir uns so bestimmt haben, werden wir auch künftig uns dieses Begriffs bedienen, ohne zu fürchten, daß man uns deswegen den Verteidigern des Phlogistons (als eines besondern, in den Körpern vorhandenen Grundstoffs, welcher Begriff freilich ganz leer ist) beizählen werde.

## C.

Hier hätten wir nun den ersten Anfang des allgemeinen Dualismus der Natur. Wir haben zwei Materien, die sich allgemein und durchgängig entgegengesetzt sind. Damit aber zwischen beiden reelle Entgegensetzung möglich sei, müssen sie Dinge *einer Art* sein.

Dies sind sie nun, insofern beide (Oxygene und Phlogiston) die *negativen Materien desselben positiven Prinzips* sind, das sich im Licht und in der Wärme offenbart.

Wir erkennen zum voraus in diesem Prinzip das *erste* Prinzip der ganzen Natur, dem kein Körper unzugänglich ist. Körper, die das *Licht* nicht zu verändern fähig sind, durchdringt es als *Licht*; Körper, die seine Natur verändern, durchdringt es als *Wärme*. So sind alle Körper der steten Einwirkung des Äthers ausgesetzt; ja dieses Prinzip scheint alle Körper ursprünglich, durchsichtige als Licht, undurchsichtige als Wärme, zu durchdringen.

## D.

Jetzt erst werden alle Begriffe der *Wärmelehre* einer *Konstruktion* fähig.

### 1.

Ein Körper kann nicht *erwärmt* heißen dadurch, daß Wärmematerie in seinen Poren sich verteilt; auch kann der Körper nicht *erwärmt* heißen, insofern er von Wärmematerie *durchdrungen* wird, sondern nur insofern er Wärmematerie *zurückstößt*.

Nun findet aber Zurückstoßung nur zwischen *positiven* Kräften statt, die in entgegengesetzter Richtung wirken. Es muß also in jedem Körper, der *erwärmt* heißt, weil er Wärmematerie *zurückstößt*, ein Prinzip liegen, das dem positiven Prinzip der Wärme *ursprünglich verwandt* ist.

Hier stoßen wir also abermals auf die Idee einer *ursprünglichen Homogenität aller Materie*, ohne welche wir auch gar nicht erklären können, wie Materie auf Materie wirkt.

Wenn es eine *Urmaterie* gibt, die (damit eine dynamische Gemeinschaft aller Substanzen in der Welt sei) alle Körper, entweder als *Licht* oder als *Wärme*,

durchdringt, so müssen auch alle Körper, die nicht vom *Licht* durchdrungen (undurchsichtig) sind, von *Wärmematerie* ursprünglich durchdrungen sein, die zu ihrem Wesen so notwendig gehört, als das Licht zum Wesen durchsichtiger Körper.

Die Quantität des *positiven Wärmeprinzips*, von dem jeder phlogistische Körper *ursprünglich* durchdrungen ist, bestimmt den Grad seiner *absoluten Wärme*. Ob man durch diesen Ausdruck bisher denselben Begriff bezeichnet hat, oder nicht, kümmert mich nicht; genug, wenn der Begriff selbst war, und der Ausdruck dem Begriff adäquat ist.

Von der *absoluten Wärme* eines phlogistischen Körpers (als welche sein Wesen ausmacht) unterscheide ich genau die Quantität *freier Wärme*, die er dem *allgemein zirkulierenden Wärmefluidum* verdankt, das durch den steten Einfluß des Lichts auf undurchsichtige Körper und andere Ursachen (vorzüglich Kapazitätsveränderungen) immer neu erzeugt wird. Diese freiverbreitete Wärmematerie, da sie äußerst elastisch ist, erhält sich selbst in einem steten Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht wird nur gestört durch die eigentümliche Beschaffenheit der Körper, wovon der eine die Wärmematerie in größerer Quantität als der andere fesselt, so daß verschiedene Körper bei gleichen Massen deswegen nicht auch gleiche Quantitäten dieser Wärmematerie enthalten. Die

Quantität freier Wärmematerie, welche jeder Körper als *eine eigentümliche Atmosphäre* um sich sammelt, bestimmt seine *spezifische Wärme*.

Da die Körper nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit von dem freiverbreiteten Wärmefluidum verschiedene Quantitäten sich zueignen, so wird in jedem System von Körpern nur dadurch ein neues Gleichgewicht der Wärme entstehen, daß verschiedene Körper durch *verschiedene* Quantitäten Wärmematerie doch alle *gleich* erwärmt werden: dieses Gleichgewicht heiße ich das *Gleichgewicht der Temperatur*. Den *Grad* nun, in welchem jeder Körper erwärmt ist, oder die Temperatur des Körpers, abstrahiert von der *Quantität* Wärmematerie, welche nötig war ihm diese Temperatur zu erteilen, heiße ich seine *thermometrische Wärme*.

Hieraus ergibt sich nun der wichtigste Satz der *Wärmelehre*, durch welche die neuere Physik in diese dunkle Gegend so viel Licht gebracht hat, nämlich, daß *durch die thermometrische Wärme eines Körpers die Quantität seiner spezifischen Wärme ganz und gar unbestimmt bleibt*, daß also verschiedene Körper bei gleicher thermometrischer Wärme dennoch ganz verschiedene Quantitäten spezifischer Wärme enthalten können, oder daß das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern kein *absolutes*, sondern nur ein *relatives* Gleichgewicht

ist. Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis die spezifische Wärme eines Körpers zur absoluten stehe.

## 2.

Ich muß mich vorerst über den Begriff der *absoluten* Wärme der Körper näher erklären, um so mehr, da dieser Begriff bisher gar nicht oder nur äußerst dunkel vorhanden war. Diese Erklärung wird nach Begriffen einer *dynamischen* Philosophie geschehen, die allein imstande ist die Hauptbegriffe der Wärmelehre zu konstruieren.

Das Positive in der Welt ist *absolut-Eines*. Aber das Positive kann nicht anders als unter Schranken erscheinen. Wie die Natur den ursprünglich ausbreitenden Kräften Schranken gesetzt habe, läßt sich nicht weiter erklären, weil die Möglichkeit einer Natur selbst von dieser ursprünglichen Beschränkung des Positiven abhängt. Denn setzen wir, daß die Materie ins Unendliche sich ausbreiten könnte, so würde für unsere Anschauung nichts als ein *unendlicher Porus* - ein unendlich-leerer Raum, d.h. *Nichts*, übrig bleiben.

Alle einzelnen Dinge haben das Positive *gemein*; nur aus den verschiedenen Bestimmungen und Beschränkungen des Positiven entwickelt sich eine

Mannigfaltigkeit verschiedener Dinge. Nun muß es aber für unsere Erfahrung in jedem System ein Extrem geben, oder wenigstens können wir uns ein idealisches Extrem denken; alle einzelnen Materien können gedacht werden als diesem Extrem in verschiedenem Grade sich annähernd. Laßt uns diese Annäherung *Reduktion* heißen, so werden alle Materien nur in *verschiedenem Grade reduziert*, d.h. sie werden voneinander nicht durch *dunkle* oder *absolute Qualitäten*, sondern durch *Gradverhältnisse* unterschieden sein.

So verliert sich zuletzt alle Heterogenität der Materie in der Idee einer ursprünglichen Homogenität aller positiven Prinzipien in der Welt. Selbst jener ursprünglichste Gegensatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten scheint, verschwindet in dieser Idee. Man kann die Hapterscheinungen der Natur ohne einen solchen Konflikt entgegengesetzter Prinzipien nicht konstruieren. Aber dieser Konflikt ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existiert nicht *an sich*, sondern nur in diesem Streit, und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt. Sobald dieser Streit aufhört, verschwindet sie, indem sie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt<sup>18</sup>.

So kann die Theorie des Verbrennens nicht vollständig konstruiert werden, ohne dem positiven

Prinzip (der Lebensluft) ein negatives Prinzip (im Körper) entgegensetzen. Beide aber sind nur wechselseitig in *bezug aufeinander*, *positiv* und *negativ*, d.h. sie *treten* in dieses Verhältnis (der reellen Entgegensetzung) erst im Moment des phlogistischen Processes. Abstrahiert von diesem Prozesse unterscheiden sie sich voneinander nur durch Gradverhältnisse. So kann man z.B. dem Oxygene der neueren Chemie *an sich* keine absolute Qualität zuschreiben, obgleich es in der *Erscheinung* eine Qualität zeigt, die keine andere Materie zeigt. Um dies deutlicher vorzustellen, lasset uns ein idealisches Extrem der *Verbrennlichkeit* denken. *Verbrennlichkeit* aber ist ein Begriff, der überhaupt ein bloßes Verhältnis bezeichnet. Ein Körper verbrennt, wenn er diejenige Materie anzieht, die mit dem Elemente des Lichts allgemein, also auch in unserer Atmosphäre verbunden ist. Stünde nun über dieser Materie eine andere, dem Äther näher verwandte, so würde sie selbst in die Klasse der brennbaren Stoffe herabsinken. Es ist also natürlich, daß diejenige Materie, die selbst auf dem höchsten Grade der Brennbarkeit (in einem gegebenen System von Materie) steht, nicht mehr brennbar, sondern diejenige Materie sei, mit der alle anderen verbrennen.

So müssen wir uns nun auch denken, daß eine und dieselbe Materie bei einem bestimmten Grad der Qualität *Licht*, bei einem andern *Wärmematerie* bilde.



Wenn wir noch überdies eine ursprüngliche Einheit aller positiven Prinzipien in der Welt denken, so werden alle einzelnen Materien vermöge dessen, was an ihnen *positiv* ist, dem Licht oder der Wärmematerie verwandt sein. Auf diese Art können wir uns also das positive Prinzip phlogistischer Körper als Wärmematerie vorstellen, so daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären als *eine in verschiedenem Grad verdichtete und in verschiedenem Grad auflösbare Wärmematerie*. Sonach müßte jedem brennbaren Körper ein besonderer Grad *absoluter Wärme* zugeschrieben werden.

Dieses *absolute Wärmeprinzip* des Körpers nun kann durch äußern Einfluß, des Lichts z.B., in verschiedenem Grade erregt werden. Je höher der Grad dieses absoluten Wärmeprinzips in einem Körper ursprünglich ist, desto erregbarer ist es, und desto stärker stößt es fremde Wärmematerie zurück.

Dieses Gesetz macht es nun möglich, dem Begriff von *Wärmekapazität* (einem bis jetzt haltlosen Begriff) reelle Bedeutung zu verschaffen.

### 3.

Wenn die Temperatur in einem System verschiedener Körper gleich ist, unerachtet die Mengen ihrer spezifischen Wärmematerie ungleich sind, so kann der Grund des Gleichgewichts der Temperatur nur darin liegen, daß das absolute Wärmeprinzip des einen Körpers ursprünglich energischer ist, und durch geringere Quantitäten mitgeteilter Wärme in gleiche Bewegung gesetzt wird, als das absolute Wärmeprinzip des andern.

Wir werden also zwei Gesetze aufstellen, nach welchen die absolute und spezifische Wärme der Körper wechselseitig sich bestimmen, nämlich wie *daß die spezifischen Wärmen verschiedener Körper sich umgekehrt verhalten wie ihre absoluten*, und umgekehrt, *daß die absoluten Wärmen sich umgekehrt verhalten die spezifischen*.

Diese beiden Gesetze lassen uns schon zum voraus einen Blick auf den Zusammenhang der ganzen Natur werfen. Wir sehen hier eine außerordentlich elastische Materie, die zwischen allen Körpern verteilt ist und ein gemeinschaftliches Medium bildet, durch welches die Veränderung, die in einem Körper vorgeht, dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Vermöge dieser unsichtbaren Materie stehen

alle phlogistischen Körper in dynamischer Gemeinschaft. Diese Materie ist so durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verschlossen ist. Sie stellt ein Medium vor, das selbst durch die festesten Körper stetig und ununterbrochen hindurchgeht. Diese Materie wird nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten. Wenn also verschiedene Körper *untereinander* ein Gleichgewicht der Wärme unterhalten, so kann dies nicht erklärt werden, ohne in diesen Körpern selbst ein positives Prinzip anzunehmen, das mit der allgemein verbreiteten Wärmematerie in stetigem und dynamischem Zusammenhang steht.

Wenn die spezifische Wärme eines Körpers sich umgekehrt verhält wie seine absolute, so sieht man schon hieraus, daß die spezifische Wärme nicht bloß *mechanisch* (mittelst seiner leeren Zwischenräume), sondern *dynamisch* vermöge seiner Qualitäten mit dem Körper zusammenhängt.

Der Körper, in dem das ursprüngliche Wärmeprinzip erregbarer ist, stößt die fremde Wärme stärker zurück, als ein anderer, in dem jenes Prinzip weniger rege gemacht wird. Der letztere Körper, sagt man, hat *größere Kapazität* für die Wärme als der erstere. Dieser Ausdruck ist: nicht passend, weil er den Körper als absolut-passiv dabei vorstellt. Absolute Passivität aber ist ein Begriff, der gar keiner Konstruktion fähig ist. *Rezeptivität, Kapazität* usw. an sich sind sinnlose

Begriffe, und haben nur insofern Bedeutung, als man sich darunter nicht eine absolute *Negation*, sondern nur ein Minus von *Aktivität* denkt. Aber auch der Körper, der die größte Wärmekapazität hat, stößt fremde Wärmematerie zurück, nur daß er es mit geringerer Kraft tut, als der Körper von geringerer Kapazität, der nicht etwa, wie man gewöhnlich sich vorstellt, der fremden Wärme *verschlossen* ist, sondern der mit eigentümlicher Kraft sie zurückstößt, oder der auf ihn zuströmenden Wärmematerie die erregte Elastizität seines eigentümlichen Wärmeprinzips entgegensetzt.

Wir verstellen also unter *Wärmekapazität* eines Körpers nur das *Minus von Zurückstoßungskraft*, das er gegen fremde Wärmematerie äußert. Nachdem wir das Wort so bestimmt haben, werden wir es ohne Furcht mißverstanden zu werden fernerhin brauchen.

Wir gehen nun zur Erörterung der oben aufgestellten Gesetze zurück.

Erstens behaupten wir: *die spezifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Kapazität desselben, wenn dieses Gleichgewicht gestört wird, verhalte sich umgekehrt wie seine absolute Wärme, oder wie der Grad der Erregbarkeit seines ursprünglichen Wärmeprinzips.*

Der Begriff der Wärmekapazität ist eine Klippe, woran die atomistische Physik scheitern muß, die

dürftigen Erklärungen, die sie von der spezifischen Wärme usw. zu geben genötigt ist, sind die nächsten Vorboten ihres Untergangs. *Crawford*, der zuerst deutlicher als alle andern den Satz erwies, daß es eine *spezifische* Wärme der Körper gebe, und so viele andere scharfsinnige Männer, die ihm hierin nachfolgten, haben durch diesen Satz allein zur Vorbereitung einer dynamischen Naturwissenschaft mehr getan, als sie selbst ahnen oder beabsichtigen konnten.

Man sieht, daß die Körper von geringerer Kapazität, indem sie die Wärmematerie zurückstoßen, sie gegen Körper von größerer Kapazität treiben, und daß so endlich ein Gleichgewicht entstehen muß, weil die spezifische Wärme in einem System von Körpern sich im umgekehrten Verhältnis ihrer Zurückstoßungskraft an sie verteilt, nicht als ob die Körper von großer Kapazität *keine* Zurückstoßungskraft äußerten, sondern, weil diese Zurückstoßungskraft, an sich schon schwächer, durch die Zurückstoßungskraft der Körper von geringerer Kapazität *überwältigt* wird.

Es erhellt hieraus, daß jeder Körper in bezug auf seine spezifische Wärme in einem *gezwungenen* Zustand ist, worin ihn die Körper, mit denen er in Zusammenhang steht, erhalten, daher er diesen Zustand so bald verläßt, als sich sein Verhältnis zu den andern Körpern ändert.

*Zweitens* behaupten wir, daß hinwiederum die

*absolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur sich umgekehrt verhalte wie seine spezifische, und bei gestörtem Gleichgewicht umgekehrt wie seine Kapazität.*

Wir setzen voraus, daß *phlogistisieren* und *desoxygenieren* Wechselbegriffe sind, wovon der eine gerade so viel als der andere bedeutet, so wie umgekehrt *oxygenieren* und *dephlogistisieren* eins und dasselbe ist. Nun ist der Grad der absoluten Wärme eines Körpers gleich dem Grade seiner phlogistischen Beschaffenheit. Also werden wir das oben aufgestellte Gesetz auch so ausdrücken können: *Die spezifische Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur steht im geraden Verhältnis mit dem Grad seiner Oxydation, und im umgekehrten mit dem Grad seiner Desoxydation.*

Ich setze hierbei immer voraus, daß man die Terminologie der Chemie verstehe. Wir haben dieses Gesetz ganz und gar *a priori* gefunden; der Leser wird zu unserer Art zu philosophieren Zutrauen fassen, wenn er sieht, daß dieses so gefundene Gesetz mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmt.

Die allgemeine Folge des Verbrennens (d.h. der Oxydation) ist die vergrößerte Wärmekapazität des Körpers oder, was dasselbe ist, die verminderte Zurückstoßung, welche der Körper in diesem Zustande gegen fremde Wärmematerie beweist.

Nach *Crawford* (in seiner Schrift on animal heat, 2. Ausg. S. 287) ist die Wärmekapazität des Eisens  $\frac{1}{8}$ ; des Eisenkalks  $\frac{1}{6}$ ; die des Kupfers  $\frac{1}{6}$ ; des Kupferkalks  $\frac{1}{4}$ ; die des Bleis  $\frac{1}{28}$ ; des Bleikalks  $\frac{1}{15}$ ; die des Zinns  $\frac{1}{14}$ ; des Zinnkalks  $\frac{1}{10}$ . Man bemerke, daß die Versuche hierüber mit der möglichsten Genauigkeit angestellt wurden.

#### 4.

Dieses Gesetz: daß mit der Oxydation die Zurückstoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollständigen Konstruktion des *Verbrennens* als einer chemischen Erscheinung.

Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch diese wird die Zurückstoßungskraft des Körpers erregt, und somit seine Kapazität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anders als sein ursprüngliches Wärmeprinzip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper strömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dies tut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von größerer Kapazität, z.B. das Thermometer (das also nicht die Wärmequantität anzeigt, die ein Körper *enthält*,

sondern die, welche er *zurückstößt*).

Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückstoßung geben. Diese Grenze der Erregbarkeit oder dieses Minus von Zurückstoßungskraft ist das *negative Prinzip*, das bei jedem Prozeß des Verbrennens dem positiven Prinzip (außer dem Körper) gegenüberstellt. Denn sobald die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zum höchsten Grade erregt ist, und das Gleichgewicht der Kräfte im Körper schlechthin gestört wird, eilt die Natur es wiederherzustellen, was nicht anders geschehen kann als dadurch, daß die Zurückstoßungskraft des Körpers bis zu einem (relativen) Minimum vermindert, oder daß seine Kapazität zu einem (relativen) Maximum vermehrt wird. Dies geschieht durch das Verbrennen. Die Kapazität des Körpers wird vermehrt, und: der Körper durchdringt sich mit dem Oxygene, sagt gerade dasselbe. Vergrößerung der Kapazität und Verbrennen des Körpers ist ein und dasselbe Phänomen.

Man sieht hieraus, daß den neueren Verteidigern des Phlogiston eine bei weitem philosophischere Idee vorschwebte, als man ihnen insgemein zutraut: diese, daß der Körper sich beim Verbrennen nicht absolut-passiv verhalten könne, und daß bei jedem phlogistischen Prozeß eine Wechselwirkung stattfinden müsse.

In der Tat ist auch die Anziehung, welche der



Körper gegen das Oxygene beweist, nichts anderes als ein Maximum von Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, das der Körper erreicht hat. Ein Körper, der durch kein Mittel bis zu diesem Maximum gebracht werden könnte, wäre schlechterdings unverbrennlich. Was also alle verbrennlichen Körper gemein haben, ist eine gewisse Grenze der phlogistischen Erregbarkeit. Man kann diese Eigenschaft der Körper, nur bis zu einem gewissen Grade erregbar zu sein, ihr *Phlogiston*, oder auch ihr *negatives Wärmeprinzip* nennen. Ein solches negatives Prinzip ist notwendig, um das Phänomen des Verbrennens zu konstruieren. Ich brauche nicht zu erinnern, wie weit entfernt diese Theorie von dem unphilosophischen Gedanken ist, die Ursache der Verbrennlichkeit in einem besonderen *Bestandteil* der phlogistischen Körper zu suchen.

Wenn nun oxydierte Körper eine größere Wärmekapazität beweisen, so geschieht dies nicht etwa, als ob sie in diesem Zustande eine *positive* Anziehung gegen die Wärmematerie bewiesen. Ich habe schon oben bemerkt, daß die Körper von größerer Zurückstoßungskraft die Wärmematerie gegen Körper von minderer Zurückstoßungskraft treiben. Die Wärmematerie kann daher Körpern, die vom Oxygene durchdrungen sind, nur adhärieren, sie kann (ohne Mitwirkung eines dritten Körpers, der jenen Körpern das Oxygene entzieht) nicht chemisch wirken, ihr

Wärmeprinzip (das gleichsam neutralisiert ist) nicht erregen, also auch nicht zurückgestoßen werden. Sie adhärirt also solchen Körpern nicht durch wirkliche Verwandtschaft, sondern nur, weil sie von ihnen nicht zurückgestoßen und von andern (phlogistischen) Körpern gegen sie getrieben wird.

## 5.

Zuletzt lasset uns aus den bisherigen Prinzipien Gesetze herleiten, nach welchen die verschiedene *Wärmeleitungskraft* der Körper bestimmt werden kann.

*Wärmeleiter* sind mir solche Körper, deren *eignes Wärmeprinzip*, durch Wirkung der *Wärmematerie* erregt, diese fortreibt und zurückstößt. *Nichtleiter der Wärme*, an welchen sich die *Wärmematerie* nur durch ihre *eigne Elastizität* fortbewegt (mit andern Worten: solche, die sich gegen die Wärme *neutral* verhalten).

Ich wünsche, daß meine Leser sich während des Folgenden die Bedeutung merken, die ich diesen Worten gebe. Denn es gehört nur geringe Belesenheit dazu, um zu wissen, daß sie von verschiedenen Schriftstellern in ganz verschiedenem Sinne gebraucht werden. Wenn man z.B. die Leitungskraft der Körper

nach der Schnelligkeit schätzt, mit der sie einen erwärmten Körper erkälten, so ist z.B. das Wasser ein weit besserer Wärmeleiter als das Quecksilber. Ich verbinde aber mit jenem Worte einen ganz andern Sinn. Das Wasser ist mir kein Wärmeleiter, denn es verhält sich gegen die Wärme ganz neutral, stößt sie nicht fort, wie das Quecksilber, und hat insofern größere *Kapazität*. Nach jenen Schriftstellern ist die Leitungskraft der Körper *gleich* ihrer Kapazität, meinem Begriff nach verhält sie sich *umgekehrt* wie ihre Kapazität.

So sind alle durchsichtige, d.h. solche Körper, durch welche das Licht fortgepflanzt wird, Nichtleiter der Wärme, entweder weil sie gar kein phlogistisch-erregbares Prinzip enthalten, oder weil wenigstens dieses Prinzip in ihnen *neutralisiert* ist. Die Kapazität des Wassers verhält sich zu der des Quecksilbers, wie 28:1. Daß das inflammable Prinzip des Wassers durch Oxygene neutralisiert ist, sieht man daraus, daß es die Natur des Lichts nicht verändert. Auf Nichtleiter also wird die Wärme nur *quantitativ* wirken, sie wird bloß *ausdehnen* oder den *Zustand* der Körper verändern, ohne eine *Qualität* zu geben oder zu nehmen. Aller Analogie nach verbindet sich die Wärme, die das Eis in Wasser verwandelt, mit dem letztern nicht als absolute, sondern nur als spezifische Wärme. Doch scheint die Wärme, welche dem

Eis Flüssigkeit gibt, das Verhältnis seiner beiden Bestandteile zu ändern. Wasser bricht das Licht stärker als Eis. Man weiß, in welchem Zusammenhang die Stärke der Brechung mit der Inflammabilität steht. - Die Wärme, die sich mit dem schmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, sie ist wie *verschwunden* (daher Dr. Blacks *latente Wärme*). Die Ursache ist, daß das Schmelzen des Eises selbst Ausdruck der unterliegenden Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ist<sup>19</sup>, und daß es also so lange Wärme aufnimmt, bis durch diese Wärme selbst seine Zurückstoßungskraft erst erregt wird. Es ist also unmöglich, daß es mit dieser Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer, wirke. Erst<sup>20</sup> durch mitgeteilte Wärme kann es allmählich erhitzt, d.h. dahin gebracht werden, daß es aufs Thermometer wirkt. Wird der Wärmestrom so verstärkt, daß er die Zurückstoßungskraft des Wassers aufs neue überwältigt, so dringt er in das Wasser ein, verbreitet es zu *Dampf*, und ändert so seinen *Zustand* abermals ohne ihm eine *Qualität zu geben* oder zu *nehmen*.

Die Wärme kann also weder mit dem *Wasser* noch mit dem *Wasserdampf* *chemisch* vereinigt sein; denn *Festigkeit, Flüssigkeit, Dampfgestalt* des Wassers sind bloß relative Zustände (keine Veränderungen seiner Qualitäten), Zustände, die man noch überdies als gezwungen ansehen kann; denn wäre das Wasser

nicht in einer Temperatur, in welcher ihm andere Körper von minderer Kapazität eine beträchtliche Wärme zutreiben, so war' es *Eis*, und läge nicht die Atmosphäre auf ihm, so war' es *Dampf*. Daß die Wärme, welche dem Eis mitgeteilt wird, nicht als Wärme auf andere Körper wirkt, kommt nicht daher, daß es vom Eis *chemisch* gebunden, sondern daher, daß das Eis in diesem Zustand unfähig ist, der Zurückstoßungskraft, welche *andere* Körper gegen die Wärme äußern, das *Gleichgewicht* zu halten, oder sie gar zu *überwältigen*.

Hier sehen wir also, daß das Wort Kapazität *zwei-erlei* bedeuten kann, die Kapazität des *Volumens* und die *Kapazität* der *Grundstoffe*, oder kürzer: *quantitative* und *qualitative* Kapazität. Nach der *atomistischen* Philosophie ist freilich alle Kapazität nur *quantitativ*. Es ist zu bedauern, daß bei der Undeutlichkeit der Begriffe, welche so lange Zeit über diese Gegenstände geherrscht haben, keiner der großen Physiker, denen wir die wichtigsten Entdeckungen über die Natur der Wärme verdanken, den eigentlichen Unterschied der spezifischen und der quantitativen Kapazität scharf genug gesehen und bestimmt hat, wodurch in ihren Angaben große Verwirrung entstanden ist. Gleichwohl zeigt sich dieser Unterschied sehr deutlich. Auf *jeden* Körper, welches *chemische* Verhältnis er auch gegen die Wärmematerie zeige,

wirkt die Wärme *quantitativ*, d.h. durch Vergrößerung seines *Volums*, Veränderung seines *Zustandes*. Dies ist gleichsam die *allgemeine* Wirkungsart der Wärme; bei Körpern aber, die gegen die Wärme ein *besonderes* Verhältnis zeigen, ist diese Veränderung des Volums nur die äußere *Erscheinung* gleichsam der Veränderung, welche die Wärme durch *besondere* Wirkungsart im Innern des Körpers bewirkt.

Dies erhellt daraus, daß diese Veränderung des *Volums* der Körper durch die Wärme nicht immer im Verhältnis ihrer *Dichtigkeit*, wie man sonst erwarten müßte, sondern in einem gewissen Verhältnis mit ihrer *spezifischen Kapazität* geschieht. Man muß hier auf zweierlei Rücksicht nehmen. Wenn man die *Wärme*, welche zu den Versuchen über die Ausdehnbarkeit der Körper angewandt wird, dem Grade nach als *gleich* annimmt, so muß man nicht nur auf das *Volum*, zu dem sie ausgedehnt werden, sondern auch auf die *Zeit*, innerhalb welcher es geschieht, Rücksicht nehmen.

Zieht man nun

1. das *Volum* in Betrachtung, so scheint es allerdings, daß Körper durch dieselbe Wärme im *umgekehrten Verhältnis ihrer Dichtigkeit* ausgedehnt werden. So wird brennbare Luft durch dieselbe Wärme mehr ausgedehnt als gemeine Luft, gemeine Luft mehr als Weingeist, Weingeist mehr als Wasser, Wasser

mehr als Quecksilber. Dies ist ganz so, wie man es zum voraus erwarten mußte.

Nimmt man nun aber

2. auf die *Zeit* Rücksicht, in welcher diese Ausdehnung erfolgt, so daß man außer der Wärme auch den *Grad der Ausdehnung* als *gleich* annimmt, so zeigt sich dabei ein ganz anderes Verhältnis. Quecksilber, weit *dichter* als Wasser, braucht *weniger* Zeit, auf einen bestimmten Grad ausgedehnt zu werden, als Wasser, dieses wieder *mehr* Zeit als Weingeist, der *weniger* dicht ist als das Wasser.

*Lavoisier*, nachdem er über die Ausdehnbarkeit flüssiger Körper durch die Hitze eine Reihe mühsamer Versuche angestellt hatte, wurde durch dieses besondere Verhältnis des Volums, zu welchem, und der Zeit, in welcher Flüssigkeiten ausgedehnt werden, so befremdet, daß er es nicht wagte, irgend eine Theorie aus seinen Versuchen herzuleiten. Nach den Grundsätzen, welche wir bisher über die Wirkungsart der Wärme aufgestellt haben, kann uns ein solches besonderes Verhältnis nicht unerwartet sein.

Daß Körper von ursprünglich-höherer Elastizität (von geringerer Dichtigkeit) durch gleiche Wärme stärker ausgedehnt, d.h. elastischer werden als solche, die ursprünglich *weniger* elastisch sind, kann uns nicht befremden. Wenn also die Wärme zu verschiedenen Körpern ein verschiedenes, *spezifisches* oder

*qualitatives* Verhältnis hat, so kann sich diese Verschiedenheit, die *Wärme*, und das *Volum* der Ausdehnung als *gleich* gesetzt, in der Tat durch nichts als die *Verschiedenheit der Zeiten*, in welcher gleiche Wärmequantitäten gleiche Wirkungen hervorbringen, offenbaren.

Das *besondere*, spezifische Verhältnis der Wärme zu verschiedenen Körpern hängt nun ganz und gar von dem Grade der Erregbarkeit des *ursprünglichen Wärmeprinzips dieser Körper* ab. Es ist natürlich, daß Körper, in welchen das ursprüngliche Wärmeprinzip *erregbarer* ist, wenn sie mit andern Körpern, in welchen dasselbe minder erregbar ist, durch gleiche Wärme zu gleichem Volum ausgedehnt werden, dieses Volum in *kürzerer Zeit* annehmen müssen. So ist das Quecksilber zwar *dichter*, aber zugleich ursprünglich-*phlogistischer*, als das Wasser, es wird also durch gleiche Wärme *in kürzerer Zeit* zu einem gleichen Volum mit dem Wasser ausgedehnt werden. Ebenso ist der Weingeist zwar *weniger dicht*, dagegen aber ursprünglich *erregbarer* durch Wärme, als das Wasser; kein Wunder, daß die *Zeit*, in der er durch gleiche Wärme zu gleichem Volum mit dem Wasser ausgedehnt wird, gar nicht das Verhältnis seiner Dichtigkeit beobachtet.



## 6.

Ich glaube, daß nach so vielfachen Beweisen kein Zweifel übrig bleiben kann, daß nicht in jedem phlogistischen Körper ein ursprüngliches *Prinzip* liege, das, durch fremde Wärme in verschiedenem Grade erregbar, eigentlich dasjenige ist, was die Wanne in verschiedenem Grade zurückstößt. Es ist ohnehin allen gesunden Prinzipien zuwider, einen Körper bei irgend einer Veränderung, die er erleidet, als lediglich *passiv* anzunehmen. Wie ein Körper die Wärme mit eigentümlicher Kraft zurückstoßen kann, begreife ich nicht, wenn nicht diese Kraft selbst durch Wärme *erregbar* ist. Und da in der ganzen Natur jene elastische Materie, die wir Wärmestoff nennen, nur durch sich selbst im Gleichgewicht erhalten, nur durch sich selbst beschränkt werden kann, so begreife ich wiederum nicht, wie ein Körper mit so großer Kraft auf die Wärmematerie zurückwirkt, wenn nicht in ihm selbst ein Prinzip liegt, das, *der Wärmematerie ursprünglich verwandt*, allein fähig ist sie in ihrer Bewegung aufzuhalten, oder ihr eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung einzudrücken.

Wenn die Wärme im Körper selbst ein ursprüngliches Prinzip erregt, d.h. wenn sie *chemisch, dynamisch* auf ihn wirkt, so wird dadurch ein Bestreben

zur *Zersetzung* in ihm hervorgebracht werden. Ist die Materie zusammengesetzt aus *homogenem*, nur spezifisch verschiedenem phlogistischem Stoff, so wird die Zersetzung durch bloße Wärme bewirkt werden können, weil die verschiedenen Bestandteile eine verschiedene *Erregbarkeit* durch Wärme, und also auch einen verschiedenen Grad der *Volatilität* haben. So sind Öle als Produkte aus Wasser- und Kohlenstoff, so Pflanzen und überhaupt alle Zusammensetzungen phlogistischer Stoffe durch bloße Wärme zersetzbar.

Ganz anders ist es mit Körpern, die aus *heterogenem* Stoffe bestehen. Ist ein Körper in *oxydiertem* Zustande, so kann die Wärmematerie *für sich* wohl eine Veränderung der *quantitativen*, nicht aber der *qualitativen* Kapazität bewirken. So wird Wasser durch Wärme ins Unendliche ausdehnbar, nicht aber *zersetzbar* sein, wofern nicht die Wahlanziehung einer dritten Materie hinzukommt. (Ein Satz, der gegen manche meteorologische Vorstellungen sehr beweisend ist). Das Vehikel der Wärmematerie im Wasser ist nur das *Hydrogene*, das *Oxygene* kann davon nicht affiziert werden. Die Wärmematerie wird sich des Hydrogenes bemächtigen und es in den Zustand der *Zersetzbarkeit* bringen. Aber nur erst, wenn eine dritte Materie hinzukommt, welche das *Oxygene* aus der Verbindung mit dem *Hydrogene* reißt, wird das letztere dem Impuls der Wärmematerie folgen. Das

Wasser wird *reduziert* (desoxydiert), es entsteht entzündliche Luft (gaz hydrogène); diese wird eine weit geringere qualitative, aber eine größere *quantitative* Kapazität haben als das Wasser, mit andern Worten, indem das Wasser das Oxygene verliert, wird seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie vergrößert, unerachtet es dem *Volum* nach jetzt weit mehr Wärmematerie aufnehmen kann. Das gerade Gegenteil geschieht, wenn der Körper *phlogistisch* ist und mit der atmosphärischen Luft in Berührung steht; denn nun wird jede Erhöhung der Temperatur die *qualitative* Kapazität des Körpers bis zu einem Maximum vermindern, bei welchem er das Oxygene anzieht.

Man bemerke, wie überall Wärme- und Sauerstoff sich entgegengesetzt sind und in jedem Phänomen einander *ablösen*, wenn ich so sagen darf. In *dem* Grade, in welchem der Körper erwärmt ist, d.h. die Wärmematerie zurückstößt, zieht er das Oxygene an. Das Maximum der Zurückstoßung des einen ist das Maximum der Anziehung des andern. Sobald dieses Maximum erreicht ist, ändert sich die Szene. Denn sobald das Oxygene an den Körper tritt, wird die qualitative Kapazität des Körpers vermehrt, d.h. mit andern Worten, *sobald der Körper das Maximum der Anziehung gegen das Oxygene erreicht hat, erreicht er zugleich das Minimum der Zurückstoßung gegen*

*den Wärmestoff*, dessen er fähig ist. Man sieht, daß diese Vorstellungsart auf weit philosophischere Begriffe führt, als die Vorstellungsart der Antiphlogistiker, die aus der Chemie in der Tat allen Dualismus verbannen.

## 7.

Jetzt sehen wir uns auch instand gesetzt, den verschiedenen Grad der *Brennbarkeit* verschiedener Körper zu erklären. Zu *erklären* sage ich; denn daß man sagt, die Körper haben größere oder geringere Verwandtschaft zum Oxygene, heißt die Sache nicht erklären. Denn davon nichts zu sagen, daß das Wort Verwandtschaft *überhaupt nichts* erklärt, - so ist ja eben diese verschiedene Verwandtschaft der Körper zum Oxygene dasjenige, was man erklärt haben will.

Wenn sich der verbrennende Körper beim Prozeß wirklich so *passiv* verhielte, als manche einseitige Antiphlogistiker glauben, so ließe sich gar kein Grund angeben, warum nicht alle Körper bei gleicher Temperatur und alle mit derselben Leichtigkeit verbrennen. Es muß als Grundsatz angenommen werden, *daß der Körper nur dann mit dem Oxygene sich verbindet, wenn seine Zurückstoßungskraft gegen die Wärme ihr Maximum erreicht hat* (oder: wenn sein

ursprüngliches Wärmeprinzip bis zum höchsten Grade erregt ist). Denn sobald seine Zurückstoßungskraft der fremden Wärmematerie nicht mehr das Gleichgewicht hält, muß seine Kapazität vermehrt werden, oder, was dasselbe ist, er muß sich mit dem Oxygene verbinden.

Die verbrennlichsten Körper also sind diejenigen, deren Zurückstoßungskraft am ehesten überwältigt ist, oder deren ursprüngliches Wärmeprinzip am ehesten das Maximum der Erregung erreicht. In einigen Körpern ist die ursprüngliche Zurückstoßungskraft so gering, daß sie bei der niedrigsten Temperatur schon sich mit dem Oxygene verbinden, oder, was dasselbe ist, eine größere Kapazität annehmen. Es wird auch umgekehrt gelten, nämlich daß diejenigen Körper durch Wärme am stärksten erregbar sind, welche am schwersten verbrennen (wie die Metalle).

Auf das Thermometer kann nur diejenige Wärme wirken welche vom Körper *zurückgestoßen* wird. Der Grad also, in welchem ein Körper durch eine bestimmte Quantität Wärmematerie erwärmt wird, ist gleich dem Grad seiner Zurückstoßungskraft gegen die Wärme, oder gleich seiner Erregbarkeit durch Wärme. Es werden also durch gleiche Quantitäten Wärme von allen Körpern diejenigen am stärksten erwärmt, *welche am schwersten verbrennen*.

Auch folgt aus dem Vorhergehenden das Gesetz:

daß ein Körper von *doppelter Erregbarkeit* durch *einfache Erhöhung der Temperatur* in gleichem Grad erhitzt wird, als durch *doppelte Erhöhung der Temperatur* ein Körper von *einfacher Erregbarkeit*, oder: daß die einfache Erhöhung der Temperatur *bei doppelter Erregbarkeit des Körpers* (in bezug auf das Thermometer) der *doppelten Erhöhung der Temperatur bei einfacher Erregbarkeit des Körpers* *gleich gilt*. Man setze die Erregbarkeit des Wassers = 1, die des Leinöls = 2, so wird das Wasser durch die doppelte Quantität mitgeteilter Wärme nicht stärker erhitzt, als das Leinöl durch die einfache, oder, wenn man die Wärmequantität, welche beiden mitgeteilt wird, als gleich annimmt, wird sich der Grad ihrer Erwärmung verhalten wie ihre Erregbarkeit = 1 : 2.

Wenn Wärmeleiter solche Körper sind, welche durch eigentümliche Zurückstoßungskraft die Wärmematerie fortbewegen, so wird auch die Leitungsfähigkeit der Körper sich verhalten wie ihre Erregbarkeit, und umgekehrt wie ihre Kapazität. (Es brauchen einige Schriftsteller das Wort *Kapazität* als gleichbedeutend mit dem Wort *Leitungsfähigkeit*. Es ist aber widersinnig zu sagen, daß ein Körper um so größere Leitungsfähigkeit habe, je mehr er Wärme aufzunehmen, d.h. zurückzuhalten, fähig sei). Mit diesem Gesetz stimmt die Erfahrung vollkommen überein. *Wärmeleiter* sind nur *phlogistische* Körper, weil diese

allein durch Wärme erregbar sind. Unter den phlogistischen Körpern werden diejenigen die besten Wärmeleiter sein, die im höchsten Grade erregbar sind, d.h. nach dem Obigen, die am schwersten verbrennen, die Metalle, und unter diesen z.B. das Silber usw. Die schlechtesten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigsten erregbar sind, d.h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn usw. Doch hat wahrscheinlich auf die Leitungskraft dieser Körper noch ein anderes Verhältnis Einfluß, wovon nachher. Ich bemerke nur noch, daß die Entdeckung des Grafen *Rumford*, daß diese Materien *Nichtleiter* sind für *geringere*, *Leiter* aber für größere Grade von Wärme, ein neuer Beweis ist, daß die Leitungskraft der Körper von dem Grad ihrer Erregung abhängig ist.

*Nichtleiter der Wärme* sind alle *dephlogistisierten* oder *oxydierten* Körper, wie Metallkalke. In allen diesen Körpern ist nur geringe Zurückstoßungskraft gegen die Wärme erregbar.

*Vollkommene Nichtleiter der Wärme* sind das Wasser und die Luft, versteht sich die reine Luft (denn kohlen gesäuertes oder entzündliches Gas sind allerdings Wärmeleiter. Die eingeschlossene Luft eines Orts, in welchem viele Menschen sich befinden, wird zuletzt glühend heiß).

Es ist eine merkwürdige Entdeckung des Grafen

*Rumford*, die er in seinen Experiments upon heat in den Philos. Transact. Vol. LXXXII, P. I. zuerst mitgeteilt und durch sinnreiche Versuche außer Zweifel gesetzt hat, daß die gemeine Luft für die Wärme undurchdringlich sei, daß zwar jedes einzelne Luftteilchen Wärme aufnehmen und durch Bewegung andern mitteilen könne, daß aber die Luft in *Ruhe*, d.h. ohne daß ihre Teilchen eine *relative* Bewegung haben, die Wärmematerie nicht fortpflanze. Dies heißt nun gerade nicht mehr und nicht weniger, als daß die Luft keine *eigentümliche* Zurückstoßungskraft gegen die Wärme äußere, sondern sie nur fortpflanze, insofern sie selbst durch eine äußere Ursache in Bewegung gesetzt wird. Ich wüßte nichts, wodurch ich die oben gegebene Definition eines *Wärmeleiters* und *Nichtleiters* besser erläutern könnte.

Ich habe soeben bemerkt, daß die Leitungskraft mancher leichtverbrennlichen Körper, wie der Wolle, der Federn usw., geringer sei, als man sie, ihrer schwachen Erregbarkeit unerachtet, doch erwarten sollte. Das Rätsel löst sich durch eine andere Beobachtung des Grafen *Rumford*. Er hat gefunden, daß die geringere Leitungskraft der Materien, die wir zur Bedeckung und Bekleidung anwenden, nicht sowohl von der Feinheit oder der besondern Disposition ihres Gewebes, als von einem gewissen Grad der Anziehung, den diese Materien *gegen die umgebende Luft*



beweisen, abhängig sei. Vermöge dieser Anziehung hält eine solche Materie die Luft mit mehr oder weniger Hartnäckigkeit zurück, selbst dann, wann sie durch eine momentane Ausdehnung ärostatistisch leichter wird als die umgebende Luft, und also sich erheben und die Wärme, von der sie ausgedehnt wurde, mit sich wegführen sollte. (Man begreift daraus, warum oft bei gemäßigter Temperatur der Luft ein Wind weit mehr erkaltet, als die ruhige, aber äußerst kalte Luft).

Am deutlichsten sieht man diese Eigenschaft leichtverbrennlicher Körper, die Luft um sich her zu sammeln, an dem sogenannten Hexenmehl (*semen lycopodii*). Man weiß, daß dieses Mehl beinahe keine Nässe annimmt; es schwimmt nicht nur auf dem Wasser, sondern es schützt auch, auf dessen Oberfläche ausgebreitet, die Hand, die man ins Wasser taucht, vor aller Feuchtigkeit; den Grund davon muß man in der *Luftschichte* suchen, die jedes einzelne Körnchen dieses Staubes umgibt; denn, wenn man ein Glas voll dieses Staubes auf den Boden eines mit Wasser angefüllten Gefäßes unter den Rezipienten der Luftpumpe bringt, füllt im Augenblick, da man den Druck der Atmosphäre wiederherstellt, das Wasser in dem Glas alle Zwischenräume des Staubs aus, und macht ihn naß wie jede andere Materie; trocknet man ihn nachher, so nimmt er wieder seine Luftbedeckung an, und mit

dieser auch wieder die charakteristische Eigenschaft, der Nässe zu widerstehen. (Man sehe eine Anmerkung des Herrn *Pictet* zu dem Auszug aus des Grafen Rumford Abhandlung in der Bibliothèque britannique, redigée à Genève par une société de gens de lettres T. I, p. 27.)

Vorausgesetzt auch, daß die leichtverbrennlichen Substanzen, deren wir uns zum Schutz gegen die Kälte bedienen, die vollkommensten Nichtleiter der Wärme wären (was man doch aller Analogie nach nicht annehmen kann), so ist doch die wirkliche Solidität dieser Substanzen in Vergleichung der Zwischenräume, die sie leer lassen, so gering, daß sie, wenn sie nicht auf die Luft selbst einen Einfluß hätten, wodurch die freie Bewegung derselben in jenen Zwischenräumen und auf ihrer Oberfläche verhindert wird, unmöglich die Wärme so zurückhalten könnten, wie sie es wirklich tun. Wenn es nun erwiesen ist, daß die Luft nicht durch eine eigentümliche Zurückstößungskraft auch *in der Ruhe*, sondern nur insofern sie selbst bewegt wird, die Wärme fortpflanzt, und wenn es ferner erweisbar ist, daß jene Substanzen durch die Anziehung, welche sie gegen die umgebende Luft beweisen, eine relative Bewegung der letztern verhindern, so wird man die geringe Leitungskraft jener Materien nicht allein von ihrer schwachen Erregbarkeit, sondern noch vorzüglich von dem Schirm, den die

Luft um sie her bildet, ableiten müssen: das letztere aber läßt sich leicht erweisen. Es gewährt einen schönen Anblick, wenn man feines Pelzhaar unter Wasser getaucht unter den Rezipienten einer Luftpumpe bringt. Jedes einzelne Haar zeigt in dem Verhältnis, als die Luft verdünnt wird, seiner ganzen Länge nach eine unzählige Menge Luftblasen nacheinander, die ebenso vielen mikroskopischen Perlen gleichen.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, wodurch, wie ich glaube, die Sache noch mehr erläutert wird. Man sieht leicht ein, daß die Natur, wenn sie den Tieren zu ihrer Bedeckung Substanzen gegeben hätte, die vollkommene *Wärmeleiter* sind, sehr grausam gehandelt hätte. Aber man bemerkt nicht so leicht, daß es ebenso grausam gewesen wäre, ihnen vollkommene *Nichtleiter*, oder Substanzen von großer Kapazität, zur Bedeckung zu geben. Die Natur mußte die Tiere mit einer Bedeckung von *geringer* Kapazität umgeben, denn eine Bedeckung von *großer* Kapazität hätte ihnen alle eigentümliche Wärme geraubt und nicht Zurückstoßungskraft genug gehabt, um die vom Körper ausströmende Wärme gegen ihn zurückzutreiben. Denn der Körper kann durch natürliche oder künstliche Bedeckung nur insofern erwärmt werden, als diese der vom Körper ausströmenden Wärme das Gleichgewicht zu halten imstande ist. Allein hinwiederum hätten Substanzen von geringerer Kapazität als

Wärmeleiter die Wärme nicht nur gegen den Körper zurück, sondern auch vom Körper *hinweg* getrieben, wenn die Natur nicht in einem umgebenden Medium das Mittel gefunden hätte, die Fortpflanzung der Wärme in *dieser* Richtung zu verhindern. Diesen Zweck hat sie dadurch erreicht, daß sie die Tiere in ein Medium versetzte, das nicht nur ein vollkommener Nichtleiter ist, sondern auch von den leichtverbrennlichen Substanzen, aus denen die tierischen Bedeckungen bestehen, auf besondere Art angezogen und so modifiziert wird, daß es alle Fortpflanzung der Wärme in der entgegengesetzten Richtung des Körpers beinahe unmöglich macht.

Der Pelz z.B., mit dem vorzüglich die Tiere der kälteren Klimate versehen sind, beweist gegen die umgebende Luft eine Anziehung, die stark genug ist, der spezifischen Leichtigkeit dieser durch die eigne Wanne des Tiers ausgedehnten Luftteilchen das Gleichgewicht zu halten, und so zu verhindern, daß sie die eigne Wärme des Tiers nicht fortführen. Diese Bedeckung, welche die Luft um sie bildet, ist eigentlich die Beschirmung, welche das Tier vor dem Einfluß der äußeren Kälte schützt, oder, eigentlicher zu sagen, ihm seine innere Wärme erhält.

»Man sieht daraus«, sagt der Graf *Rumford*, »warum das längste, feinste und gedrängteste Pelzwerk das wärmste ist (und, kann man hinzusetzen,

warum Feinheit und Länge dieser tierischen Bedeckungen mit der Kälte der Himmelsstriche zunimmt); man sieht, wie der Pelz des Bibers, der Fischotter und anderer vierfüßiger Tiere, welche im Wasser leben, wie die Federn der Wasservögel, unerschrocken der großen Kälte und der Leitungsfähigkeit (Kapazität) des Mittels, in dem sie leben, die Wärme dieser Tiere im Winter erhalten können; die Verwandtschaft der Luft mit ihrer Bedeckung ist so groß, daß sie durch das Wasser nicht verdrängt wird, sondern hartnäckig ihren Platz behauptet, und zu gleicher Zeit das Tier vor der Nässe und der Erkältung bewahrt«.

Ich habe mit Absicht länger bei diesen Betrachtungen verweilt, weil sie mir der offenbarste Beweis von der Richtigkeit des Begriffs zu sein scheinen, den ich oben von der Leitungsfähigkeit der Körper aufgestellt habe. Der Graf *Rumford* hat es unterlassen, den Grund anzugeben, warum die (gemeine) Luft für die Wärme undurchdringlich ist, oder warum sie die Wärme nicht durch *eigentümliche* Bewegung fortpflanzt. Wenn die oben aufgestellten Grundsätze richtig sind, so ist dieser Grund nicht schwer zu finden.

Die gemeine Luft ist von dem Oxygenegas durchdrungen. Dieses ist nach den obigen Prinzipien durch Wärme nicht erregbar, oder es beweist keine eigentümliche Zurückstoßungskraft gegen die

Wärmematerie. Der evidenteste Beweis davon ist, daß die Körper, sobald sie sich mit dem Oxygene verbinden, eine weit größere Kapazität annehmen.

Ich fasse um so eher Zutrauen zu dieser Erklärung, da derselbe Graf *Rumford* durch neuere Versuche überzeugt worden ist, daß das *Wasser* gerade so wie die atmosphärische Luft fremde Wärme nicht durch eine eigentümliche Propulsionskraft, sondern nur durch relative Bewegung seiner einzelnen Teilchen fortpflanzt. Er hat die Natur gleichsam über der Tat belauscht, indem er Mittel fand, die entgegengesetzten Ströme im erhitzten Wasser zu beobachten, wodurch sich die Wärme allmählich in der ganzen Masse verbreitet. Er hat bemerkt, daß, was die Verbreitung der Wärme durch die Luft erschwert, z.B. Federn, auch die Verbreitung der Wärme durchs Wasser verhindert. (Man s. die weitläufigere Nachricht hievon in v. *Crell's* chemischen Annalen 1797, 7. und 8. Heft.)

Der Graf *Rumford* glaubt sich durch diese Entdeckung zu dem allgemeinen Satz berechtigt, »daß alle Arten von *Flüssigkeiten* dieselbe Eigenschaft haben, Nichtleiter der Wärme zu sein« (a. a. O. S. 80), ja sogar zu der Vermutung, »das wahre Wesen der *Flüssigkeit* möchte wohl darin bestehen, daß die Elemente derselben alle fernere Umtauschung oder Mitteilung der Wärme unmöglich machen« (a. a. O. S. 157). Ich habe aber Grund zu glauben, daß weitere

Versuche, die dieser ebenso tätige als sinnreiche Naturforscher ohne allen Zweifel anstellen wird, ihn nötigen werden, jene Behauptung auf die *dephlogistischen oder dephlogistisierten (durch Oxygene neutralisierten) Flüssigkeiten* einzuschränken.

Ein Hauptbestandteil des Wassers ist das Oxygene. Diese Materie ist es, was dem Hydrogene zugleich mit seiner phlogistischen Beschaffenheit auch die *Erregbarkeit durch Wärme* und mit ihr die *Fähigkeit* raubt, Wärmematerie *durch eigentümliche Zurückstoßungskräfte fortzupflanzen*.

Vielleicht gelingt es uns in der Folge unserer Untersuchungen wahrscheinlich zu machen, daß die Anziehung, welche leichtverbrennliche Substanzen gegen die atmosphärische Luft beweisen, nicht nur die relative Bewegung der Luftteilchen verhindert, wie der Graf *Rumford* behauptet, sondern noch überdies durch eine besondere Modifikation die atmosphärische Luft auch der geringen Leitungsfähigkeit beraubt, welche sie noch ihrer Vermischung mit dem Stickgas verdankte.

Die Eigenschaft des Wassers, Nichtleiter der Wärme zu sein, reizt ebenso zu Betrachtungen über die allgemeine Ökonomie der Natur, als dieselbe Eigenschaft der Luft. Hr. *de Luc*, als er durch Versuche ein Fluidum finden wollte, das im Verhältnis der Wärmegrade sich ausdehnte, war sehr erstaunt, als er

das große Mißverhältnis wahrnahm zwischen der Ausdehnung, welche das Wasser, und der, welche andere Flüssigkeiten durch Wärme erlangen. Wenn man die Ausdehnung, zu welcher das Wasser und das Quecksilber im Übergang vom Gefrier- zum Siedepunkt gelangen, in 800 gleiche Teile teilt, und die korrespondierenden Grade dieser Ausdehnung in beiden vergleicht, so findet man, daß das Quecksilber vom Eispunkt an bis zu dem höchsten Wärmegrad, der beim Anfang der Vegetation an der Oberfläche der Erde herrscht (ungefähr =  $10^{\circ}$  eines 80 teiligen Thermometers) um 100, das Wasser aber nur um 2 jener 800 Teile ausgedehnt wird, daß von diesem Punkt an bis zu dem herrschenden Wärmegrad im Sommer (ungefähr =  $25^{\circ}$ ) das Quecksilber sich um 150, das Wasser nur um 71 jener 800 Teile ausdehnt. Also folgt das Wasser bei seiner Ausdehnung gar nicht dem Verhältnis der Erwärmung, denn die ersten Grade seiner Ausdehnung wenigstens sind in Vergleichung der letztern höchst unbedeutend. Hr. *de Luc* wurde in Bewunderung gesetzt, als er bedachte, daß das Wasser die Flüssigkeit ist, die am meisten auf der Erde verbreitet, in allen Substanzen enthalten, das Vehikel aller vegetabilischen und tierischen Nahrung, in allen Gefäßen, welche dazu dienen, enthalten ist; daß also, wenn das Wasser ein<sup>21</sup> in seinen Ausdehnungen rapides Fluidum wäre, keine Organisation der Erde



bestehen könnte.

\* \* \*

Ich denke, daß man es der vorgetragenen Wärmetheorie als Verdienst anrechnen wird, Worten, die bisher nichts als dunkle Qualitäten ausgedrückt haben (wie dem Wort Kapazität), durch Zurückführung der Wirkung, die sie bezeichnen, auf *physikalische* Ursachen *reale* Bedeutung verschafft zu haben. Ich hoffe, daß man diese Theorie nicht durch die bisherigen Theorien bestreiten werde, denn eben das ist der *Zweck* dieser Theorie, das Schwankende der bisherigen Begriffe aufzudecken. Wer übrigens diese Theorie verwirren will, hat leichte Arbeit, wenn er nur die bisherige Unbestimmtheit des Wortes Kapazität und mehrerer anderer gehörig zu benutzen weiß, welches zu verhüten ich doch mein Mögliches getan habe.

### III. [Der Dualismus der Luftarten]

Allmählich mannigfaltiger und bestimmter entwickelt sich der allgemeine Dualismus der Natur.

1.

Wenn das positive Prinzip der Bewegung mit dem Licht zu uns strömt, und die *negativen* Prinzipien der Erde eigen sind, so ist zum voraus zu erwarten, daß das allgemeine Medium, das unsern Erdkörper umgibt, eine *ursprüngliche Heterogenität der Prinzipien* andeuten werde.

Die Erfahrung kommt hier freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegen<sup>22</sup>. Daß in unserer Luft die entgegengesetzten Prinzipien des Lebens vereinigt seien, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die wahren Prinzipien des allgemeinen Dualismus aufgestellt waren. Wie durch einen glücklichen Instinkt ist dieser allgemeine Gegensatz bereits in die Sprache der Chemie und Physik übergegangen, welche unsere atmosphärische Luft aus dem positiven und dem negativen Prinzip des Lebens - dem belebenden und dem azotischen Stoff zusammensetzt.

Daß unsere Atmosphäre ein *bloßes Gemenge* zweier heterogener Luftarten (der Lebens- und Stickluft) sei, ist ein armseliger Behelf unserer Unwissenheit. (Vgl. die *Ideen zur Philosophie der Natur* S. 40 [oben S. 209].) Daß beide Luftarten beim Verbrennen sich scheiden, ist freilich gewiß; dies beweist aber nur, daß das eine Prinzip der atmosphärischen Luft beim Verbrennen aus ihr als eine Luftart abgeschieden wird, nicht aber daß beide Prinzipien ursprünglich *als* Luftarten vereinigt waren. Wie kommt es wenigstens, daß die azotische Luft nur beim Verbrennen ihrer eigentümlichen Leichtigkeit folgt (wenn Schwefelfaden von verschiedener Höhe unter der Glocke in gemeiner Luft angezündet werden, erlöschen die niedrigsten zuletzt); warum sondert sich diese Luftart nicht von selbst von der bei weitem schwereren Lebensluft ab und erhebt sich gleich dem entzündlichen Gas in höhere Regionen ? - Von den *Winden*, welche nach Herrn *Girtanners* Meinung (in den *Anfangsgründen der antiphlogistischen Chemie* S. 65) diese Mengung beider Luftarten befördern und unterhalten, könnte man eher das Gegenteil erwarten.

Wie kommt es wenigstens, daß die atmosphärische Luft in ganz verschiedenen Gegenden der Erde (die höchsten Berge etwa ausgenommen) sich so

gleichförmig bleibt, und auch das Eudiometer hartnäckig und fast zu jeder Zeit dasselbe Verhältnis der beiden Luftarten anzeigt? oder welche Naturkraft verhindert es, daß unsere atmosphärische Luft nicht durch Verbindung beider heterogenen Grundstoffe in eine luftförmige *Salpetersäure* übergeht?

### 3.

Bisher haben wir nur *Einen* Hauptgegensatz gekannt zwischen der positiven und negativen Ursache des Verbrennens. In der atmosphärischen Luft scheint sich ein ganz neuer Gegensatz hervorzutun.

Die Stickluft kann nicht den *sauren* Luftarten beigezählt werden. Gleichwohl gehört sie auch nicht in die Klasse der *brennbaren*. Nur durch den *elektrischen* Funken gelingt es, die Basis beider Luftarten, aus welchen die atmosphärische Luft zusammengesetzt sein soll, zu einer schwachen Säure zu verbinden. Die Stickluft ist ein Wesen eigener Art. Man muß also zum voraus erwarten, daß zwischen beiden Luftarten ein weit höheres Verhältnis herrsche, als dasjenige, was beim *Verbrennen* stattfindet.

## IV. [Offenbarung des höheren Dualismus in der Elektrizität]

Sollte ein solches Verhältnis beim *Elektrisieren* offenbar werden? Das Elektrisieren kann, wie aus mehreren Versuchen erweisbar ist, keine Art von *Verbrennung* sein, was selbst *Lavoisier* vermutet hatte; das Elektrisieren gehört in eine höhere Sphäre der Naturoperationen als das Verbrennen.

### 1.

Man muß als ersten Grundsatz in der Elektrizitätslehre einräumen, daß *keine Elektrizität ohne die andere da ist noch da sein kann*.

Aus diesem Grundsatz, der in diesem Fall durch die Erfahrung auffallender als bei andern Phänomenen bestätigt wird, läßt sich am bestimtesten endlich der Begriff positiver und negativer Kräfte ableiten. Weder positive noch negative Prinzipien sind etwas *an sich* oder *absolut-Wirkliches*. Daß sie positiv oder negativ heißen, ist Beweis, daß sie nur in einem *bestimmten Wechselverhältnis* existieren.

Sobald dieses Wechselverhältnis aufgehoben wird, verschwindet alle Elektrizität. Eine Kraft ruft die

andere hervor, eine erhält die andere, der Konflikt beider allein gibt jedem einzelnen Prinzip eine abgesonderte Existenz.

Wir haben oben bei der Theorie des Verbrennens ein solches Wechselverhältnis aufgestellt. Als das *positive* Prinzip des Verbrennens haben wir das *Oxygene* angenommen. Allein es ist klar, daß dieses *Oxygene* ganz und gar nicht an sich existiert, und deshalb auch in der Anschauung für sich nicht darstellbar ist. Es existiert als solches nur im Augenblick des Wechselverhältnisses zwischen ihm und dem negativen Prinzip des verbrennlichen Körpers. Nur wenn die Repulsivkraft des Körpers bis zum relativen Maximum erregt ist, tritt es an den Körper, um ein relatives Minimum der Repulsivkraft wiederherzustellen. Sobald der Prozeß vorbei ist, existiert das *Oxygene* nirgends mehr *als* solches, sondern ist mit dem verbrannten Körper identifiziert. - Ebenso das *Phlogiston*, oder das *negative* Prinzip des Verbrennens. Nur im Augenblick, da der Körper bis zum höchsten Grade erregt ist, erscheint es (es kündigt sich durch die Veränderung der Farbe an, die man am Körper wahrnimmt, unmittelbar ehe er brennt), denn es drückt selbst nichts anderes aus als die Grenze der phlogistischen Erregbarkeit des Körpers.

## 2.

Da in der Natur ein allgemeines Bestreben nach Gleichgewicht ist, so erweckt jedes erregte Prinzip notwendig und nach einem allgemeinen Gesetze das *entgegengesetzte* Prinzip, mit welchem es im Gleichgewicht steht. Man hat nicht Unrecht, dieses Gesetz als eine Modifikation des allgemeinen Gesetzes der Gravitation anzusehen; es ist wenigstens mit dem Gesetz der allgemeinen Schwere von einem *gemeinschaftlichen höheren* Gesetze abhängig.

Man muß annehmen, daß in jedem chemischen Prozesse ein solcher Dualismus entgegengesetzter, *wechselseitig-erregter* Kräfte herrsche. Denn in jedem chemischen Prozesse entstehen Qualitäten, die vorher nicht da waren, und die ihren Ursprung bloß dem Bestreben entgegengesetzter Kräfte sich ins Gleichgewicht zu setzen verdanken. Es ist von jeher der Ehrgeiz der Philosophen und Physiker gewesen, den Zusammenhang zu erforschen, in welchem die chemische Anziehung der Körper mit der allgemeinen Anziehung stehe. Man muß behaupten, daß beide Anziehungen unter demselben ursprünglichen Gesetze stehen, diesem nämlich, daß die Materie überhaupt ihre Existenz im Raume durch ein kontinuierliches Bestreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne

welches alle Stoffe einer Zerstreung ins Unendliche ausgesetzt wären. Was die chemische Anziehung von der allgemeinen unterscheidet, ist nur die *eigentümliche Sphäre*, in welche die Körper, zwischen denen sie stattfindet, durch besondere Naturoperationen gleichsam erhoben, und dadurch den Gesetzen der *allgemeinen Schwere entzogen* werden. Alle Körper, insofern ihre Kräfte ein relatives Gleichgewicht erreicht haben, gehören dem allgemeinen System der Schwere an. Dadurch, daß zwei Körper einer im andern das Gleichgewicht der Kräfte stören, nehmen sie sich wechselseitig aus diesem allgemeinen System hinweg. Jede zwei Körper, die miteinander in chemischer Wechselwirkung stehen, bilden von dem ersten Augenblick ihrer Wechselwirkung an ein besonderes, eignes und für sich bestehendes System, und kehren erst, nachdem sie sich wechselseitig auf ein gemeinschaftliches Moment der Kraft reduziert haben, unter das Gesetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht also weil beide Elektrizitäten einander entgegengesetzt sind, ziehen sie sich an, sondern umgekehrt, weil sie sich anziehen, sind sie sich entgegengesetzt. Jede erregte Kraft erweckt eine andere, durch welche sie zum Gleichgewicht zurückgebracht wird (gegen welche sie sonach gravitiert). Diese muß notwendig die entgegengesetzte der ersten sein, weil nach einem allgemeinen Gesetze zwischen verschiedenen



Materien nur dann *Anziehung ist, wenn das quantitative Verhältnis der Grundkräfte in der einen das umgekehrte von demselben Verhältnis in der andern ist* (Ideen z. Ph. d. N. S. 236 [Ob. S. 414]).

### 3.

Man kann auf diese Art *a priori* ein Gesetz des Verhältnisses beider Elektrizitäten (ohne ihre spezifische Beschaffenheit näher erforscht zu haben) aufstellen. Wenn man jede Materie als Produkt einer *expandierenden* und als<sup>23</sup> Produkt einer *anziehenden* Kraft betrachten kann, so gilt es als allgemeines Gesetz: *daß die Materie von einfacher Masse mit doppelter Elastizität der Materie mit einfacher Elastizität und doppelter Masse gleich gilt.* (Dieses Gesetz ist in den Sätzen aus der Naturmetaphysik von *Eschenmayer* aus den ersten Prinzipien abgeleitet.) So drückt die dort aufgestellte Formel  $2 E. M = 2 M. E$  das Gleichgewicht der beiden elektrischen Materien aus.

#### 4.

Aus dem Begriff einer realen Entgegensetzung (so wie derselbe in der Mathematik gebraucht wird) folgt unmittelbar, daß *beide entgegengesetzte Größen wechselseitig in bezug aufeinander negativ oder positiv sein können*. Die Zeichen  $\pm$  drücken nicht irgend eine bestimmte (spezifische) Beschaffenheit der beiden Elektrizitäten, sondern nur das Verhältnis der Entgegensetzung aus, in welchem sie stehen. Die spezifische Natur der elektrischen Materie also (welche Stoffe in ihr wirksam seien), ist der Gegenstand einer besondern experimentierenden Untersuchung.

#### 5.

Aus demselben Begriff folgt *a priori*, daß die beiden Elektrizitäten etwas *Gemeinschaftliches* haben müssen, weil nur Größen *einer* Art sich reell-entgegengesetzt sein können. Dieses Gemeinschaftliche bei der elektrischen Materie ist die *expandierende* Kraft des Lichts. Unterscheiden also können sich beide nur durch ihre *ponderablen Basen*.

## *Untersuchung über die ponderable Basis der elektrischen Materie*

Es ist das Hauptverdienst der experimentierenden Physik, daß sie allmählich alle verborgenen Ursachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen sichtbar entwickelt wird, oder durch Zersetzung darstellbar ist. Wenn man bedenkt, daß die älteste und eben deswegen natürlichste Meinung die wirksamsten Materien *überall* verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den ersten Anfang zur Rückkehr zu dem ältesten und heiligsten Naturglauben der Welt ansehen.

Gleichwohl ist diese Untersuchung durch die Bemühung eines ganzen Zeitalters noch nicht zur Vollendung gebracht worden. Viele Phänomene machen geneigt zu glauben, daß das Licht noch ganz anderer Verbindungen und Kombinationen fähig ist, als man bisher entdeckt oder auch nur geglaubt hat.

Wenn die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu suchen ist, so müßte auch die *elektrische Materie* ihren Ursprung einer Zerlegung dieser Luft verdanken.

Eine Menge Phänomene bestätigen diese Voraussetzung. - Daß

1. die elektrische Materie ein *zusammengesetztes* Fluidum, daß sie

2. ein Produkt der Lichtmaterie und irgend einer andern vor jetzt noch unbekanntem Materie sei, setze ich als bewiesen und ausgemacht voraus.

Auch betrachte ich *Franklins* Hypothese, daß ein Körper *positiv*-elektrisch ist, wenn er einen *Überfluß*, *negativ*-elektrisch, wenn er einen *Mangel* an elektrischer Materie hat, als längst widerlegt. Davon nichts zu sagen, daß sie äußerst dürftige Vorstellungen veranlaßt und auf atomistische Begriffe führt, ohne welche man gar nicht erklären kann, wie durch den Mechanismus des Reibens in dem einen Körper ein Überfluß, im andern ein Mangel an elektrischer Materie entstehe, so ist diese Hypothese ganz und gar außerstande, die chemischen *Verhältnisse*, von welchen es neuern Entdeckungen zufolge abhängt, ob ein Körper *negativ* oder *positiv*-elektrisch wird, begreiflich zu machen; auch hat weder *Franklin* noch irgend einer seiner Anhänger einen *positiven* Beweis für diese Hypothese vorgebracht, den einzigen ausgenommen, daß die Elektrizität immer in *Einer* Richtung vom positiv- zum negativ-elektrischen Körper wirke, eine Behauptung, die man späterhin als falsch befunden hat. Viele Erscheinungen, deren Anzahl durch genaue Beobachtung leicht vermehrt werden kann, vorzüglich die Phänomene der Leidener Flasche,

beweisen, daß bei den elektrischen Phänomenen *Bewegungen in entgegengesetzter Richtung* stattfinden, daß also + E und - E *reell-* und *positiv-entgegengesetzte Prinzipien* sind.

Wenn es nun zwei wirkliche und einander entgegengesetzte elektrische Materien gibt, wodurch unterscheiden sich beide voneinander?

*Antwort:* Nur durch ihre *ponderablen Grundstoffe*  
24.

Hier sind wieder zwei Fälle möglich.

*Entweder* sie unterscheiden sich bloß durch das *quantitative Verhältnis* ihrer Grundstoffe zum Licht;

*Oder* ihre Grundstoffe sind *spezifisch* voneinander verschieden.

Die erste Annahme habe ich in den *Ideen zur Philosophie der Natur* mit Gründen unterstützt. Eine Materie, könnte man sagen, von so großer Kraft, als die elektrische, kann durch die geringste Verschiedenheit in ihren innern Verhältnissen eine so verschiedene Natur annehmen, daß sie den Schein zweier ursprünglich einander entgegengesetzter elektrischer Materien gibt, obgleich es *dieselbe* Materie ist, die in beiden nur auf verschiedene Weise modifiziert und mit *sich selbst gleichsam entzweit* erscheint.

Der richtig-aufgefaßte Begriff *reeller* Entgegensetzung macht es notwendig, mit *Franklin* als Ursache der elektrischen Erscheinungen ein *homogenes*

Wesen anzunehmen, unerachtet eben dieser Begriff nötig, mit *Symmer* anzunehmen, daß, wo ein elektrischer Konflikt ist, auch zwei voneinander verschiedene und nur wechselseitig in bezug aufeinander positive oder negative, *an sich selbst* aber *positive* Prinzipien im Spiel seien.

Allein die elektrischen Materien könnten einem Fluidum ihren Ursprung verdanken, das, obgleich aus heterogenen, ja entgegengesetzten Stoffen zusammengesetzt, doch *Ein homogenes Wesen* vorstellte und nur beim Elektrisieren zerlegt würde. Die allgemeine Analogie läßt *a priori* erwarten, daß die beiden wechselseitig durcheinander erregten elektrischen Materien sich durch spezifisch verschiedene Stoffe voneinander unterscheiden.

Welche Materie nun beim Elektrisieren zerlegt werde, ist vielleicht möglich zu finden, wenn wir die Art und den Mechanismus der Zerlegung untersuchen.

Es ist allgemein bekannt, daß durch *Reiben Wärme* erregt wird. Auf diese *Tatsache* könnten wir uns im gegenwärtigen Fall berufen, auch wenn wir außerstande wären sie selbst zu erklären.

Daß auch die *Wärme* beim Reiben ihren Ursprung einer *mechanischen Luftzersetzung* verdanke, wie ich sonst geglaubt, und wie unter andern auch Hr. *Pictet* vermutet hatte, ehe ihn einige Versuche vom Gegenteil überzeugten, glaube ich jetzt nicht mehr. Denn es

könnte keine Wärmematerie aus der Luft frei werden, ohne daß die umgebende Luft eine gleichzeitige Veränderung erlitte. Eine solche Veränderung nehmen wir nun allerdings wahr, sobald der Körper elektrisch wird. *Van Marum* hat gezeigt, daß die elektrische Materie die Wirkungsart der Wärme annehmen kann, und auch *Pictet* (in seinem *Versuche über das Feuer* § 162) vermutet, daß die durch Reiben erregte elektrische Materie die Entwicklung der Wärmematerie befördere.

Es ist sehr natürlich, daß die einmal entwickelte elektrische Materie auch als Wärme wirkt. Aber durch Reiben wird Wärme erregt, ehe noch Elektrizität erregt wird, und die vorhergehende Erwärmung eines Körpers scheint eher selbst die Bedingung zu sein, unter welcher er elektrisch wird.

Wenn die Erwärmung eines Körpers durch Reiben einer mechanischen Luftzerlegung zuzuschreiben wäre, so müßte ein stärkeres Reiben auch eine größere Erwärmung zuwege bringen. Herr *Pictet* hat hiervon gerade das Gegenteil gefunden. Baumwolle, die nur sehr leicht und an wenigen Punkten die Thermometerkugel berührte, bewirkte durch ein sehr gelindes Reiben, daß das Thermometer in kurzer Zeit um 5 - 6 Grade stieg, während die härtesten Substanzen aneinander gerieben eine höchst unbedeutende Wärme erzeugten.

Es muß aber hierbei die idio-elektrische Beschaffenheit der Baumwolle und des Glases in Betrachtung gezogen werden. Die harten Substanzen, die Hr. *Pictet* zum Reiben anwandte, waren alle mehr oder weniger elektrische Leiter, also würde am Ende gerade dieses Experiment für eine Luftzersetzung als Ursache der Wärmeerregung beweisen.

Daß in *verdünnter* Luft durch gleiches Reiben weit mehr Wärme erregt wird als in *verdichteter* Luft, ist eine äußerst merkwürdige Beobachtung des Hrn. *Pictet*. Soll man glauben, daß die verdünnte Luft leichter zerlegt wird als die verdichtete? Oder soll man sich an das Verhalten der Elektrizität in verdünnter Luft erinnern? Es ist allgemein angenommen, daß die verdünnte Luft ein besserer Leiter der Elektrizität ist als die verdichtete. Oder soll man glauben, daß die umgebende Luft, wenn sie unter der Glocke verdünnt wird, der spezifischen Wärme der Körper weniger das Gleichgewicht zu halten imstande ist als in ihrem dichteren Zustand?

Sobald der Körper bis zu einem gewissen Grade erhitzt ist, erlangt er eine gewisse Verwandtschaft zum umgebenden Oxygene; er könnte so die Luft, die ihn umströmt, zu *elektrischer* Materie modifizieren. Indes muß auch der *Druck*, dem die Luft zwischen den reibenden Körpern ausgesetzt ist, die elektrische Zerlegung befördern.



Das Elektrisieren wäre insofern eine *chemische* Zerlegung der Lebensluft, weil eine Erwärmung des Körpers und eine Vergrößerung seiner Anziehungskraft gegen das Oxygene seinem elektrischen Zustand vorangeht. Es wäre eine *mechanische* Zerlegung, insofern das bloße Reiben dabei mitwirkt.

Alle Beobachtungen über Erregung elektrischer *Beschaffenheit* weisen darauf hin, daß die elektrischen Erscheinungen in den allgemeinen Verkehr zwischen Licht und Wärme und die allgemeinen Verhältnisse der Körper zu der allgemein verbreiteten elastischen Materie, von der sie umgeben sind, eingreifen. Ich sehe nicht ein, warum man für diese Theorie nicht die Aufmerksamkeit der Naturforscher fordern darf. Wenn man die elektrische Materie aus hypothetischen Elementen zusammensetzt, so erklärt man eben damit, daß sich diese Theorie aller Prüfung entziehen wolle. Gegenwärtige Hypothese, die kein unbekanntes Element zuläßt, scheut die Prüfung nicht; einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen, oder von Grund aus und für immer zu widerlegen.

Da auch beim Verbrennen eine Zerlegung der Lebensluft vorgeht, so fragt sich, wie und wodurch das *Elektrisieren* vom *Verbrennen* sich unterscheiden würde, *vorausgesetzt, daß das Erstere auch eine bloße Zerlegung der Lebensluft* wäre, oder wie sich  $\pm O$  von  $\pm E$  unterscheide.

Beim Verbrennen wird die Lebensluft in zwei voneinander *absolut*-verschiedene Materien zerlegt. Die Zeichen  $\pm O$  können also nicht eine *reale Entgegensetzung* andeuten, denn diese ist nur zwischen Dingen *Einer Art*. Auf jeden Fall hätte also  $\pm E$  eine ganz andere Bedeutung als  $\pm O$ , diese nämlich, daß die beiden elektrischen Materien einander *reell-entgegengesetzt, und durch das umgekehrte quantitative Verhältnis des imponderablen und ponderablen Stoffes* sich unterscheiden.

Daß regelmäßig beim Elektrisieren solche entgegengesetzte Materien entstehen, ließe sich erklären, weil nach einem notwendigen Gesetze jede aus dem Gleichgewicht getretene Kraft ihre entgegengesetzte erweckt. Allein man kann zum voraus kaum glauben, daß die *Heterogenität* des Mediums, in welchem elektrisiert wird, auf die Erregung heterogener Elektrizitäten gar keinen Einfluß habe.

Wo übrigens *Licht* ist, ist auch Oxygene, und so ist diese Materie gewiß ein Bestandteil beider elektrischer Materien, wenn man nicht etwa annehmen will, daß eine derselben erst im Durchgang durch die Sauerstoffluft *Lichterscheinungen* zeige. Daß aber eine von beiden sich durch den größern quantitativen Anteil an Oxygene unterscheidet, ist für mich dadurch schon ausgemacht, daß *Erwärmung* beim Reiben mit ins Spiel kommt<sup>25</sup>, da ein Körper nie erwärmt wird,

ohne daß er zum Oxygene ein besonderes Verhältnis annehme.

Das Verbrennen ist eine *totale* Zerlegung in zwei *absolut*-verschiedene Materien, zwischen welchen daher keine reale Entgegensetzung möglich ist. Das Elektrisieren ist eine *partielle* Zerlegung der Lebensluft, wobei die beiden elektrischen Materien als *gemeinschaftlichen* Bestandteil das *Licht* erhalten.

Wenn die beiden elektrischen Fluida nichts anderes sind als ein auf entgegengesetzte Art modifiziertes Licht, so wird das elektrische Fluidum auch größtenteils wenigstens den verschiedenen Verhältnissen folgen, die zwischen dem Licht und den Körpern stattfinden.

Es ist bekannt, daß in der Regel alle *durchsichtigen*, d.h. alle solchen Körper, die die *positive* Materie des Lichts anziehen, durch Reiben *positiv*-elektrisch werden.

Daraus würde folgen, daß die *elektrische Materie*, die den *durchsichtigen* Körpern *eigentümlich* ist, der *positiven Materie des Lichts* näher verwandt sein muß, als die *elektrische Materie*, die den *undurchsichtigen* Körpern *eigen* ist.

Daß das Glas z.B. seine positive Elektrizität seiner Durchsichtigkeit (seinem Verhältnis zum + O des Lichts) verdankt, ist wohl dadurch außer Zweifel gesetzt, daß das mattgeschliffene oder durch langes

Reiben oder auf irgend eine andere Art *undurchsichtig* gewordene Glas mit sehr vielen Substanzen *negativ*-elektrisch wird.

Ja, man kann aus dieser Tatsache noch weiter schließen, daß beide elektrische Materien sich auf jeden Fall voneinander durch das verschiedene quantitative Verhältnis ihrer expandierenden Kraft zur ponderablen Basis unterscheiden. Denn offenbar sind *beide* Elektrizitäten dem Licht verwandt, der Unterschied liegt nur in dem *Mehr* oder *Weniger*. Denn es hängt nur von dem *Mehr* oder *Weniger* der *Durchsichtigkeit* ab, ob ein Körper positiv- oder negativ-elektrisch wird.

In der Regel werden alle *undurchsichtigen*, leichtverbrennlichen Körper mit Glas gerieben *negativ*-elektrisch. Die wenigen Ausnahmen dieser Regel lassen sich erklären, ohne daß man nötig hätte das Prinzip aufzugeben; *durchsichtigen* (festen) *Körpern* (dem Eis sogar, nach Hrn. *Achard*, bei einer Kälte von 20 Graden unter dem Eispunkte) ist die *positive*, *undurchsichtigen* (leichtverbrennlichen), im Konflikt mit jenen, die *negative* Elektrizität eigentümlich.

Es fragt sich, wie diese Eigentümlichkeit zu erklären sei - Der Leser wird sich erinnern, daß, wie der Graf *Rumford* erwiesen hat, alle leichtverbrennlichen Substanzen die Luft auf eine besondere Art um sich sammeln. Da man dies nicht anders als aus ihrer

*Verbrennlichkeit*, d.h. aus ihrer großen Verwandtschaft zum - O erklären kann, so ist zum voraus zu vermuten, daß die Luft, die sie um sich sammeln, *reine Lebensluft* ist, die sie von der azotischen, mit der sie verbunden war, abscheiden; ja man wird sogar geneigt zu glauben, daß manche Körper zunächst ihrer Oberfläche durch ihre große Verwandtschaft zum - O die Lebensluft in einen der Zersetzung nahen Zustand bringen, und nur einen fremden Druck oder eine Vergrößerung ihrer Verwandtschaft zum - O erwarten, um die Luft elektrisch zu zerlegen.

Man begreift daraus leichter, warum die Luft, welche solche Substanzen zunächst umgibt, keine Leitungskräfte für Wärme zeigt; zufolge der Prinzipien wenigstens, die wir oben festgesetzt haben, ist das Oxygene überall der Grund vermehrter Kapazität. Allein was mehr als alles andere beweisend ist, ist die Erfahrung, daß solche Substanzen, wie z.B. Seide unter Wasser, dem Licht ausgesetzt, *die reinste Lebensluft geben*. Es ist nicht nötig zu erinnern, daß an eine Zerlegung des Wassers, oder an irgend eine andere Quelle dieser Luft als die Oberfläche der verbrennlichen Substanz, zu denken, schlechterdings unmöglich ist.

Ich gestehe, daß mir nach diesen Betrachtungen die alte Einteilung der Körper in *selbstelektrische* (idio-electrica) und *unelektrische* (anelectrica,

symperielectrica) bei weitem wahrer und vielen andern Erscheinungen analoger dünkt, als einige neuere Naturlehrer uns bereden wollen.

Wenn jene Substanzen ihre Luftbedeckung der Verwandtschaft zum - O verdanken, so muß zunächst ihrer Oberfläche das - O am stärksten angezogen werden, so doch, daß sich nicht vom + O trenne (was beim Verbrennen geschieht), es wird also dort eine Materie sich sammeln, die zwischen - O und + O in der Mitte schwebt, kurz eine Materie, wie wir uns die negative elektrische ungefähr denken können.

So sehe ich mich auf einem neuen Wege wieder zu demselben Satz geführt, den ich in den *Ideen zur Philos. der Natur* (S. 55 ff. [Oben S. 26]) von einer ganz andern Seite gefunden zu haben glaubte, nämlich: *daß von zwei Körpern immer derjenige negativ -elektrisch wird, der die größere Verwandtschaft zum - O hat.* Da nun gegen diese Behauptung mehrere Zweifel erhoben worden sind, so halte ich es für nötig sie hier zu beantworten. Es ist

1. *gewiß, daß leichtverbrennliche, d.h. dem - O sehr verwandte Substanzen mit völlig durchsichtigem, wenigstens nicht mattgeschliffenem Glas gerieben, immer - E zeigen.*

Eine Ausnahme von dieser Regel findet nur in dem Falle statt, wenn das Glas mit *weißfarbigen* Substanzen, z.B. mit weißem Flanell, gerieben wird. (Dies hat

*Cavallo* gefunden, man s. seine *Abh. von der Elektrizität*, deutsche Übers. S. 324). Nun gilt aber ein weißfarbiger Körper in bezug auf das - O dem durchsichtigen Körper ganz gleich. Beide stoßen das - O zurück (die weißfarbige Substanz, weil ihre Oberfläche mit Oxygene tingiert ist), und beide ziehen das + O gegen das Glas treibe und sich selbst das + O aneigne. Ich wünschte, daß künftig bei allen Versuchen dieser Art die *Farbe* der Körper bestimmt würde, die, wie ich zeigen werde, den größten Einfluß dabei behauptet.

Es steht also wenigstens *der Satz* fest: *Der Körper, der das - O zurückstößt, zeigt beim Elektrisieren + E, vorausgesetzt, daß er mit einem andern verbunden sei, der das - O weniger als er zurückstößt, oder dasselbe gar anzieht.*

Ich könnte mich mit diesem Satz begnügen und die zweifelhafte Untersuchung, welches elektrische Verhältnis zwischen Körpern stattfindet, die *beide* dem - O verwandt sind, ganz vorbeigehen. Denn ob es gleich sehr natürlich ist und zum voraus zu erwarten sein sollte, daß von zwei verbrennlichen Körpern immer derjenige - E zeigte, der zum - O die *größere* Verwandtschaft hat, so findet doch dieser Satz in der Anwendung große Schwierigkeiten,

a) weil die Grade der Verwandtschaft der Körper zum - O höchst unbestimmt und zwischen einigen

Körpern wirklich von unbestimmbar kleiner Differenz sind.

Es geschieht aus eben dem Grunde sehr oft, daß Körper, die eine gleiche Verwandtschaft zum - O haben, eine höchst unbedeutende Elektrizität zeigen. Eine vollkommene Zerlegung der elektrischen Materie ist nur dann möglich, wenn ein Körper von großer Verwandtschaft zum - O mit einem Körper von großer Verwandtschaft zum + O gerieben wird. Nur in diesem Fall können sich die beiden elektrischen Materien vollkommen scheiden und an beide Körper verteilen. So war es *van Marum* unmöglich, eine Scheibe von mattgeschliffenem Glas durch das Reiben mit Quecksilber auch nur im geringsten zu elektrisieren, was um so auffallender war, da sonst das Quecksilber als ein sehr guter Reiber sich zeigte. Man sollte sich also, wenn von einem allgemeinen Grundsatz die Rede ist, nach welchem bestimmt werden soll, welcher von zwei aneinander geriebenen Körpern - E zeigen werde, nur an die *entscheidenden* Beispiele halten, wo die erregte Elektrizität stark genug und von zufälligen kleinen Umständen weniger abhängig ist. Denn

b) es kommt wirklich bei dem elektrischen Verhältnis zweier Körper auf Kleinigkeiten an, die, weil man sie übersieht, den Schein einer Ausnahme von der Regel geben, im Grunde aber die vollkommenste



Bestätigung der Regel sind.

So kann ein Körper, der sonst geringere Verwandtschaft zum - O zeigt als ein anderer, *in diesem* Falle gerade mehr *erwärmt* sein, und also in diesem Falle das - O stärker anziehen, und, wie es der Regel nach sein soll, - E zeigen, während er ein anderes Mal bei gleicher Erwärmung beider Körper + E zeigt, abermals wie es der Regel nach sein soll. So kann ein Körper, der an sich weniger verbrennlich ist, eine *rauhere* Oberfläche haben als der andere, er wird durch das Reiben *stärker erhitzt* und zeigt - E, da er der Regel nach, alles übrige gleich gesetzt, + E zeigen sollte. So hängt das elektrische Verhältnis der Körper größtenteils von der relativen Stärke des Drucks ab, den sie erleiden. Z.B. wenn über ein seidenes Band ein anderes ihm völlig ähnliches so weggezogen wird, daß es immer seiner ganzen Länge nach dieselbe Stelle des andern Bandes reibt, so ist natürlich, daß diese beständig geriebene Stelle stärker erwärmt wird, als das Band, das seiner ganzen Länge nach gerieben wird, daß also jene Stelle das - O stärker anzieht, und, wie es sein soll, - E zeigt.

Auf solche Untersuchungen kann die experimentierende Physik sich einlassen; dem Philosophen ist es um *allgemeine Gesetze* zu tun. Durch kleine Umstände kann wohl der *Fall*, niemals aber die *Regel selbst*, welche auf größeren Analogien beruht, unmerklich

verändert werden. Indes zeigt auch ein flüchtiger Blick auf die gewöhnlichen Tabellen, daß die Regel wirklich in den meisten Fällen der Veränderlichkeit der Umstände unerachtet doch eintrifft, nämlich:

2. *daß von zwei verbrennlichen Körpern, alle anderen Umstände gleich gesetzt, derjenige, welcher die größere Verwandtschaft zum - O hat oder durch das Reiben erlangt, regelmäßig - E zeigt.*

Wenn man Extreme vergleicht, wie Metalle und Schwefel, wird dieser Satz durchgängig bestätigt. Wo nur der Unterschied der Körper selbst stark genug markiert ist, zeigt sich auch der Unterschied ihrer Elektrizitäten sehr deutlich. Es ist kein Wunder, daß bei Körpern, die dem - O ganz oder beinahe gleich verwandt sind, dieser Unterschied von kleinen unmerklichen Umständen abhängig oder auch ganz dunkel und undeutlich werden muß. Es wird niemand leugnen, daß Metalle ein geringeres Bestreben zeigen sich mit dem Sauerstoff der Lebensluft zu verbinden als z.B. Schwefel; denn daß einige Metalle der atmosphärischen Luft ausgesetzt, oxydiert werden (rosten), kommt höchstwahrscheinlich von einer Zerlegung des atmosphärischen *Wassers* her. Es scheint, daß das Oxygene in konkreterer Gestalt weit stärker auf Metalle wirkt, als in Gasgestalt. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß nicht auch die Metalle, so wie ohne Zweifel alle Körper, eine eigentümliche Atmosphäre

um sich bilden; ich leugne auch nicht, daß sie in großem Grade das - O anziehen; ich behaupte nur, daß sie es *weniger* anziehen als verbrennlichere Substanzen. Nun zeigen auch wirklich Metalle, mit den meisten verbrennlichen Körpern gerieben, *positive* Elektrizität. Sie werden nur *negativ* mit Glas (auch dem mattgeschliffenen), mit *weißer* Seide, mit dem weißen Fell eines Tiers usw., *positiv* dagegen mit Harz, schwarzer Seide usw. Schwefel hingegen zeigt hartnäckig mit jeder andern Substanz - E. Ja die (negativ -) elektrische Beschaffenheit des Schwefels ist so stark, daß er Monate lang, wenn die Elektrizität einmal in ihm erregt ist, eine elektrische Atmosphäre um sich zeigt, zum deutlichsten Beweis, daß alle diese Körper eine *idioelektrische* Natur haben.

Welche kleine Umstände auf das elektrische Verhältnis verschiedener Körper Einfluß haben, sieht man aus den spielenden Versuchen, die vorzüglich *Symmer* mit Bändern von *verschiedener Farbe* angestellt hat. Ein schwarzes seidenes Band und ein weißes, zwischen den Fingern gerieben, zeigen, jenes - E, dieses + E. Ich habe schon oben gesagt, daß Körper mit weißgefärbter Oberfläche, ebenso wie durchsichtige Körper, das - O zurückstoßen und das + O anziehen. Daher kommt es, daß das schwarze Band, das auch im Brennpunkt leichter sich entzündet, weil es das - O stärker anzieht, mit einem weißen immer

*negativ*-elektrisch wird. Ein weißes Band auf einen schwarzen Strumpf gelegt und mit einem schwarzen Strumpf gerieben, wird positiv. Ein weißes Band mit schwarzem warmen Sammet gerieben, wird positiv, ein schwarzes mit weißem Sammet gerieben, negativ. (Man findet diese und ähnliche Versuche in den Philosoph. Transact Vol. LI, P. I. no 36.) Ich brauche nicht zu wiederholen, daß die schwarze Farbe das beständige Zeichen phlogistischer Beschaffenheit (d.h. einer großen Verwandtschaft zum - O) ist.

Da wo die verbrennlichen Körper näher aneinander grenzen und ihre Unterschiede ineinander verfließen, scheint oft bloß die *Farbe* ihr elektrisches Verhältnis zu bestimmen. Daß z.B. *Wolle* mit so vielen Körpern, mit mattgeschliffenem Glas, Harz, Siegellack, Holz usw. + E zeigt, kommt aller Wahrscheinlichkeit nach daher, daß man gewöhnlich *weiße* Wolle gebraucht hat, ebenso beim Papier und bei andern Substanzen, wo man bisher immer die Farbe unbestimmt gelassen hat.

Doch vielleicht tritt hierbei noch ein anderes Verhältnis ein, worauf uns die verschiedene *elektrische Leitungskraft* der Körper aufmerksam machen muß.

Wenn wir dem oben aufgestellten Begriff von Leitungskraft treu bleiben wollen, so sind *elektrische Nichtleiter* alle diejenigen Körper, die gegen + O oder - O eine große Kapazität beweisen. Das Glas,

das vom + O (dem Licht) durchdrungen wird, der Schwefel, die Wolle und andere leichtverbrennliche Körper, die sich mit dem - O durchdringen, und diese Materie, selbst im gewöhnlichen Zustand, als eine eigentümliche Atmosphäre um sich sammeln, sind *Nichtleiter* der positiven sowohl als negativen Elektrizität.

Körper, die sich gegen die elektrische Materie *neutral* verhalten, sind *Halbleiter*, wohin man vorzüglich das *Wasser* rechnen kann, das zwar ein Leiter, aber ein schlechterer Leiter der Elektrizität ist. An solchen Körpern bewegt sich die elektrische Materie nur vermöge ihrer eigenen Elastizität fort.

*Leiter der Elektrizität* sind solche Körper, die die elektrische Materie *durch eine eigentümliche Bewegung* (Zurückstoßung) fortpflanzen.

Es ist sehr merkwürdig, daß kein elektrischer Leiter *phosphoresziert*, daß kein *leichtverbrennlicher* Körper im gewöhnlichen Zustand die elektrische Materie leitet, daß aber auch kein *verbrannter* (mit dem - O verbundener) Körper ein elektrischer Leiter ist. Aus dem letzten Umstand hat *Priestley* (*Observations on different kinds of air II, 14*) geschlossen, daß die Körper ihre leitende Eigenschaft dem *Phlogiston* verdanken. »Hätte ich noch im Wasser«, sagt er, »Phlogiston gefunden, so würde ich geschlossen haben, es gebe in der Natur keine leitende Kraft, die nicht die

Folge einer Verbindung dieses Prinzipiums mit irgend einem Grundstoffe wäre. Metalle und Holzkohlen stimmen damit genau überein. Sie leiten, solange sie Phlogiston enthalten, sie leiten nicht mehr, sobald man ihnen dasselbe entzieht«. In einer Anmerkung setzt er alsdann hinzu: »Da ich seit dieser Zeit gefunden habe, daß ein langes Hin- und Herschütteln der Luft im Wasser dieselbe verderbt, so daß alsdann kein Licht mehr in ihr brennt, welches genau die Wirkung einer jeden Zersetzung des Phlogiston ist, so schließe ich nun, daß der angeführte Grundsatz allgemein wahr sei«. (Man vgl. *Cavallo* a. a. O. S. 94.)

Allein *Priestley* hat hierbei den Umstand übersehen, daß die Körper wirklich nicht bloß im Verhältnis des Grads ihrer phlogistischen Beschaffenheit Leiter der Elektrizität sind, sondern daß hier ein kombiniertes Verhältnis eintritt. Ich werde dies weiter erklären.

*Idioelektrisch* sind Körper nur, wenn sie das + O der elektrischen Materie nicht in eben dem Grade zurückstoßen, als sie die ponderable Materie anziehen. Elektrische *Leiter* hingegen sind alle solche Körper, die in eben dem Grade, in welchem sie die ponderable Materie anziehen, das + O der Elektrizität zurückstoßen. Mit diesem Grundsatz stimmt die Erfahrung überein. Die Metalle *leiten die Elektrizität im umgekehrten Verhältnis ihrer Schmelzbarkeit durch den elektrischen Funken*, oder was dasselbe ist, im

umgekehrten Verhältnis ihrer *Durchdringlichkeit* für das + O der *Elektrizität*. (Denn sie können durch den elektrischen Funken nur insofern geschmolzen werden, als das elektrische Licht sie durchdringt, weil [nach der obigen Theorie] *phlogistisiertes Licht* = *Wärmematerie* ist, und kein Körper anders als durch Wirkung der Wärmematerie schmelzbar ist.) *Van Marum* hat gefunden, daß von allen Metallen das *Kupfer* am wenigsten durch Elektrizität schmelzbar ist. (Man sehe seine *Beschreibung einer großen Elektrisiermaschine* usw. *erste Fortsetzung* S. 4.) *Eisen*, wenn es auch zu dick ist durch den Funken geschmolzen zu werden, wird wenigstens glühend, *Kupfer* nur, wenn es sehr dünn ist. (Das. S. 8.) Dieses Metall nun, das für das elektrische *Licht* am undurchdringlichsten scheint, ist nach *van Marum* (a. a. O. S. 33) zugleich der beste *Leiter* der Elektrizität.

Man weiß, daß Metalle (im metallischen Zustande) überhaupt dem Licht impermeabel sind, daß sie, wenn nur ihre Oberfläche gilt poliert ist, das Licht in großer Quantität und mit großer Kraft zurückstoßen. Dagegen scheinen andere, in gewöhnlichem Zustand undurchsichtige Körper im elektrischen Zustand für das Licht in gewissem Grade permeabel zu werden, und gerade diese Körper sind Nichtleiter der Elektrizität. Wenn man Glaskugeln, in denen die Luft verdünnt ist, inwendig so mit Siegelack überzieht, daß sie nur

um ihre Pole auf einige Zoll weit ohne Überzug und also durchsichtig sind, so bemerkt man mit Erstaunen, daß die Hand, welche sie von außen reibt, durch den Überzug von Siegellack hindurch bis auf ihre kleinsten Züge sichtbar wird.

Vielleicht ist die größere Permeabilität für das + O die Ursache, warum einige verbrennliche Körper vor andern von gleicher Verbrennlichkeit, mit diesen gerieben, die *positive* Elektrizität sich aneignen.

Was ganz klar wird, ist, daß die idioelektrischen Körper nicht sowohl wegen ihrer Verwandtschaft zum - O, als weil sie für das + O durchdringlicher sind, die Elektrizität zurückhalten. Dies ist ganz, wie wir es erwarten mußten, da die elektrische Materie eigentlich nur dem + O ihre Expansibilität verdankt. Das Gesetz also, nach welchem die Körper *negativ-elektrisch* werden, ist von dem, nach welchem sie *Leiter oder Nichtleiter der Elektrizität* sind, ganz verschieden. *Negativ-elektrisch* werden die Körper im Verhältnis ihrer Anziehungskraft gegen das - O. Sobald diese Anziehungskraft einen gewissen Grad übersteigt, hören sie auf *idioelektrisch* zu sein, und werden Leiter der Elektrizität. *Idioelektrisch* werden sie nur bei einem *Grade der Anziehung gegen das - O, der nicht in eine Zurückstoßung gegen das + O ausschlägt*. Daher werden idioelektrische Körper durch Erwärmung, d.h. durch Vergrößerung ihrer



Anziehungskraft gegen das - O, elektrische Leiter, nicht weil sie jetzt das - O stärker anziehen, sondern weil sie in gleichem Verhältnis das + O stärker zurückstoßen. Das Glas zeigt vielleicht eben deswegen eine so große Verschiedenheit in Ansehung seiner Fähigkeit, elektrisch zu werden. *Priestley* hat gefunden, daß die nächste Ursache dieser Verschiedenheit darin liegt, daß die Oberfläche von neugeblasnem Glase sich einigermaßen leitend verhält (*History and present state of electricity* p. 588). *Nollet* will dasselbe von frischgegossenem Harz und Wackskuchen wahrgenommen haben. Vielleicht, daß sie erst allmählich eine gewisse Permeabilität für das Licht erlangen. Doch hat *van Marum* nichts Ähnliches bemerkt.

Jetzt scheint erklärt, warum alle *leichtschmelzbaren* und *leichtverbrennlichen* Substanzen *negativ-idioelektrisch* sind. Sie sind negativ-elektrisch, weil sie leicht *verbrennlich* sind, *idio*-elektrisch, weil sie leicht *schmelzbar*, d.h. dem Licht durchdringlich sind.

Es ist erklärt, warum *durchsichtige*, unverbrennliche Körper *positiv-idioelektrisch* sind. Sie sind positiv-elektrisch, weil sie *unverbrennlich* sind, oder mit andern Worten, weil sie das - O zurückstoßen, *idioelektrisch*, weil sie in demselben Verhältnis *durchsichtig* sind, oder mit andern Worten das + O anziehen.

Es ist endlich erklärt, warum alle *verbrennlichen* aber *schwerflüssigen* Substanzen, wie die Metalle, *Leiter* der Elektrizität sind. Sie leiten die Elektrizität, weil sie nicht nur *verbrennlich* sind, d.h. das - O anziehen, sondern weil sie auch *schwerflüssig*, d.h. für das + O in hohem Grade impermeabel sind.

Es ist äußerst merkwürdig, daß nach demselben Gesetze, nach welchem die Kapazität eines Körpers für die Wärme vermehrt oder vermindert wird, auch seine Kapazität für die *Elektrizität* vermehrt oder vermindert wird. Ein Körper heißt in dem Grade erhitzt, als er die Wärmematerie zurückstößt. So leiten elektrische Leiter, wenn sie erhitzt werden, noch besser; Halbleiter werden durch Erwärmung vollkommene Leiter, Nichtleiter wenigstens Halbleiter der Elektrizität. In eben dem Verhältnis, in welchem ein Körper mit dem - O sich verbindet, wird seine Kapazität für die Wärmematerie vermehrt. Ebenso verlieren die besten elektrischen Leiter, die Metalle, durch Verkalkung ihre Zurückstoßungskraft gegen die Elektrizität, und werden in eben dem Verhältnis *idioelektrisch*, als sie von dem - O durchdrungen oder dem Zustand der Verglasung nahegebracht werden.

Ist irgend etwas beweisend für die *Identität der positiven Materie* des *Lichts*, der *Wärme* und der *Elektrizität*, so ist es diese Übereinstimmung der Gesetze, nach welchen sie in diesen verschiedenen Zuständen,

deren sie fähig ist, von den Körpern angezogen oder zurückgestoßen wird. Ich habe diese Übereinstimmung nicht gesucht, sie hat sich mir selbst angeboten.

Ich bin überzeugt, daß wer das in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältnis zwischen dem Oxygene und der Wärme richtig aufgefaßt hat, mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderungen der Körper gefunden hat. Man sollte denken, daß so viele Analogien über die Quelle der elektrischen Erscheinungen nicht zweifelhaft lassen können. Jene Analogien aber sind nur da für den, der sie aufzufassen fähig ist, für diesen sind sie oft beweisender als selbst angestellte Versuche; Versuche aber sind *allgemein*-überzeugend. Alle bisher angestellten Versuche aber reichen noch bei weitem nicht hin, irgend eine Theorie außer Zweifel zu setzen. Neue und bis jetzt unbekannte Versuche werden die Sache zur Entscheidung bringen, wenn erst irgend ein Chemiker entschlossen ist, der *Lavoisier der Elektrizität* zu werden.

## 6.

Ich kann und will mir selbst nicht bergen, wie unvollständig die voranstellende Untersuchung ist, da sie uns höchstens nur über das Wesen der einen von beiden elektrischen Materien Aufschluß gibt. Ich kann mich nämlich, je länger ich darüber nachdenke, immer weniger überreden, daß in den beiden elektrischen Materien kein anderer Stoff außer dem Oxygene tätig sei. Ich glaube zuerst gefunden zu haben, daß das elektrische Verhältnis der Körper sich nach ihrer verschiedenen Verwandtschaft zum Oxygene richtet. Ich wünsche aber nichts mehr, als daß irgend ein höheres Verhältnis entdeckt werde.

*Versuche* haben über den elektrischen Dualismus noch nichts Entscheidendes gelehrt. Ich glaube aber *a priori* zu wissen, daß in den elektrischen Erscheinungen ein Konflikt zweier Materien sich offenbart, deren Verhältnis ein *höheres* ist, als das zwischen Oxygene und phlogistischer Materie stattfindet, oder deutlicher, daß das Elektrisieren etwas ganz anderes ist als ein *Verbrennen*. Das *Azote*, so wie es in der Atmosphäre vorkommt, ist kein *brennbarer* Stoff. Eben deswegen ist es vielleicht derjenige Bestandteil der atmosphärischen Luft, der sie *einer elektrischen Zerlegung* fähig macht. Einer phlogistischen Zerlegung wäre sie fähig,

auch wenn sie *reine* Lebensluft wäre. Wer weiß, ob in reiner Lebensluft überhaupt Elektrizität erregbar ist, oder ob wenigstens in einem solchen Medium beide Elektrizitäten erweckt werden können.

So lange, bis wirkliche Versuche uns eines Bessern belehren oder gar vom Gegenteil überzeugen, werde ich immer geneigt sein, zu glauben, *daß die ursprüngliche Heterogenität der atmosphärischen Luft* (in welcher bis jetzt allein experimentiert worden ist) mit der *Heterogenität der beiden elektrischen Materien* in irgend einem noch unbekanntem Zusammenhang stehe.

Wenn man bedenkt, daß im elektrischen Prozeß ein *Dualismus* sich offenbart, daß derselbe Dualismus in der *animalischen* Natur (deren ersten *Entwurf* gleichsam die atmosphärische Luft enthält) wiederkehrt, so wird man zum voraus geneigt, die Zusammensetzung der atmosphärischen Luft für etwas weit Höheres zu halten, als man gewöhnlich sich einbildet.

Vielleicht, daß es neuen und bis jetzt ununternommenen Versuchen aufbehalten ist, uns über die Natur der Stickluft, die jetzt noch so gut als verborgen ist, Aufschlüsse zu geben.

Solange man uns diese wunderbare und gleichförmige Vereinigung ganz heterogener Materie in der atmosphärischen Luft nicht gründlicher als durch eine *Vermengung* zweier heterogener *Luftarten* erklären

kann, betrachte ich, der zahlreichen Versuche der Chemie unerachtet, die Luft, die uns umgibt, als die unbekannteste, und beinahe möchte ich sagen, rätselhafteste Substanz der ganzen Natur.

Sollte das Azote der Atmosphäre wirklich nur zu dem Ende da sein, daß nicht eine reine Ätherluft unsere Lebenskraft erschöpfe, oder sollte die Stickluft noch unbekannte Eigenschaften und irgend einen *positiven* Zweck haben? Die französischen Chemiker haben neuerdings gefunden, daß das Atmen in reinem Sauerstoffgas nicht *mehr* Luft zersetzt als das Atmen in *gemeiner* Luft, und doch hat das fortgesetzte Einatmen reiner Luft so gefährliche Folgen für den tierischen Körper.

Sind denn die Erfahrungen *über das Leuchten des Phosphors im Stickgas* schon alle hinlänglich erklärt und auf die Seite gebracht? Wie, wenn ein Element der elektrischen Materie im Stickgas enthalten wäre? - Die leuchtenden Wolken, welche der Phosphor in diesem Gas aussendet und durch den ganzen Raum des Rezipienten verbreitet, haben sie nicht Ähnlichkeit mit dem elektrischen Licht in luftverdünntem Raum?

Sollte wenigstens das *Azote* die Bedingung sein, unter welcher allein aus der Lebensluft entgegengesetzte elektrische Materien entwickelt werden können, so wie *Göttlings* Versuchen zufolge die Gegenwart

der Stickluft die notwendige Bedingung ist, ohne welche der Phosphor bei niedriger Temperatur nicht leuchtet, ein Phänomen, das wohl auch eigentlich noch nicht erklärt ist?

Sollten nicht Versuche, in dieser Rücksicht angestellt, selbst über die bis jetzt unbekanntes Zusammensetzung des *Phosphors* Aufschluß geben? Wird ein Element der elektrischen Materie vielleicht aus dem Phosphor selbst entwickelt, wenn er in Stickluft leuchtet? Woher der Phosphorgeruch, der sich in einem Zimmer verbreitet, wo man elektrisiert? Große Chemiker vermuten, daß ein Hauptbestandteil des Phosphors *Azote* (Phosphorogène?) sei. Woher die große Quantität Phosphor, die im tierischen Körper kontinuierlich erzeugt wird?

Ehe man in *verschiedenen Luftarten*, erst in *reiner Lebensluft*, dann in *Stickgas*, dann in *einer aus beiden Gasarten in verschiedenem Verhältnis gemischten Luft* elektrisiert hat, ist selbst die Theorie des Lichts und des Verbrennens, wie viel mehr die Theorie der Elektrizität unvollständig und ungewiß.

Ehe man erst die Wirkung der negativen so gut als der positiven Elektrizität auf verschiedene Substanzen, und vorzüglich auf verschiedene Luftarten geprüft hat, kann man aus den einseitigen Experimenten, welche bis jetzt mit positiver Elektrizität angestellt wurden, auf die Natur der elektrischen Materie

überhaupt keine sicheren Schlüsse machen. Wenn es zwei ganz entgegengesetzte elektrische Materien gibt, werden sie nicht ganz verschiedener Wirkungen fähig sein?

*Achard* sah geschmolzenen Schwefel durch elektrische Schläge *alkalisch* werden (v. *Humboldt, über die gereizte Nerven- und Muskelfaser* S. 446). Diese Erfahrung leidet mehrere Erklärungen. Wie aber, wenn das Azote, oder ein Element desselben, in die elektrische Materie einginge, welche Bestätigung fände hierdurch der Gedanke der neuern Chemiker, das Azote als das *principe alcaligène* anzusehen! Welch ein durchgreifender Dualismus alsdann! In der Atmosphäre wären das positive und negative Prinzip des Lebens, positive und negative elektrische Materie, *oxygène* und *alcaligène*, ein Gegensatz, der sich in der ganzen Natur (zuerst zwischen Säuren und Alkalien) wiederfindet.

Es ist wahr, daß einigen Experimenten zufolge, die ich im Anhang zu diesem Abschnitt zugleich mit den merkwürdigsten Versuchen, die Natur der elektrischen Materie betreffend, anführen werde, das elektrische Wesen keinen *phlogistischen* Stoff mit sich führen sollte. Aber das *Azote*, so wie es in der Atmosphäre vorhanden ist, ist auch kein phlogistischer Stoff. Der *elektrische Funken* nur schlägt eine schwache Salpetersäure nieder aus einem Gemisch von



reiner und azotischer Luft. Eben jene Erfahrung ist ein Beweis, daß das *Elektrisieren* in eine *weit höhere Sphäre der Naturoperationen* gehört als die Oxydationsprozesse. Denn beim Elektrisieren zeigt sich keine Spur einer schon vorhandenen oder erst erzeugten Säure.

## 7.

Die *Erzeugung der Elektrizität im Großen* hängt so sehr zusammen mit der Beschaffenheit der Atmosphäre und den merkwürdigsten Revolutionen derselben, daß eine neue und auf genaue Versuche gebaute Theorie der Elektrizität endlich vielleicht auch über den dunkelsten Teil der Naturlehre, die *Meteorologie*, einen neuen Tag heraufführen würde.

Die Frage, welche ich in den *Ideen zur Philosophie der Natur* aufgeworfen habe, durch welche Mittel die Natur dieselbe (chemische) Beschaffenheit der atmosphärischen Luft, der zahllosen Veränderungen in ihr unerachtet, kontinuierlich zu erhalten weiß, ist meines Erachtens von der höchsten Wichtigkeit, aber aus allen Tatsachen und Theorien der bisherigen Physik unbeantwortlich.

Vielleicht sind eben jene Veränderungen in dem Luftkreis selbst das Mittel, durch welches die Natur

die glückliche Proportion der Mischung unserer atmosphärischen Luft kontinuierlich zu erhalten weiß. Wie wenn Elektrizität aus einer Veränderung dieser Proportion entstünde, und wenn eben *deswegen* eine elektrische Explosion das Mittel wäre sie wiederherzustellen? Verkündet nicht die allgemeine Bangigkeit, die den großen elektrischen Explosionen vorangeht, eine veränderte Mischung der allgemeinen Luft, und das freiere Atmen der ganzen lebendigen Natur nach jedem Gewitter die wiederhergestellte Proportion in diesem allgemeinen Medium des Lebens? Verrät nicht das Steigen des Barometers und die auf jedes Gewitter erfolgende erfrischende Kühle eine Vermehrung des Sauerstoffs in der Atmosphäre, da von *diesem* allein die Wärmekapazität der Luft abhängt? (Vgl. oben S. 524 ff.)

Die Quelle der Elektrizität, die aus der Gewitterwolke sich entladet, liegt, so wie die Quelle des Regens, den sie ergießt, *außer* ihr. Dies hat *de Luc* erwiesen.

So wäre also der *Regen* nur das *Phänomen* einer *allgemeinen Kapazitätsveränderung der Luft*, und die *Wolke* nur der *Vorhang*, der uns jenen großen *atmosphärischen Prozeß* verbirgt, der die Ordnung der Natur wiederherstellt.

Es ist kein Wunder, daß die bisherigen Vermutungen über den Ursprung der *atmosphärischen*

*Elektrizität die Dürftigkeit* der Vorstellungsart mit den bisherigen Hypothesen über den Ursprung des Regens geteilt haben.

Wenn die *Wolken* nichts weiter sind als *präzipitierte Wasserdünste*, so ist der Gedanke, die elektrische Materie mit dem Wasser von der Erde aufsteigen und mit ihm zur Erde zurückkehren zu lassen, allerdings der natürlichste Gedanke. *Volta* nahm an, daß Wasser in Dunst verwandelt eine größere Kapazität für die elektrische Materie erlange und umgekehrt. Das erstere schloß er aus einigen Versuchen, denen zufolge das Wasser ein Gefäß, aus dem es verdunstet, *negativ*-elektrisch zurückläßt. Man sieht leicht, daß er hierbei die *Franklinsche* Hypothese im Sinn hatte. Überdies hat *Saussüre* gefunden, daß das Gefäß, aus welchem Wasser verdunstet, beinahe ebenso oft *positive* Elektrizität erlangt.

So gemein auch die Behauptung ist, daß mit jeder Erzeugung von Dünsten oder Dämpfen Elektrizität entstehe, so wünsche ich doch, daß man genau zusehe, *ob nicht in den meisten Fällen, wo sich beim Verdünsten Elektrizität zeigte, eine Zerlegung des Wassers mit im Spiel war.*

\* \* \*

*Saussüre* hat über die Erzeugung der Elektrizität

durch Verdampfung folgende interessante Versuche gemacht.

Wasser, in einen bis zum Glühen erhitzten Schmelztiegel von Eisen gegossen, erzeugte Elektrizität, anfangs + E, dann - E bis zum höchsten Grad, den die Elektrizität in dieser Aufeinanderfolge erreichte, darauf o, endlich wieder + E. - Ganz verschieden fiel derselbe Versuch aus, als er zum zweitenmal mit demselben Gefäß angestellt wurde. Die Elektrizität war beständig positiv. (Vielleicht weil das Gefäß beim zweiten Versuch eine *vollkommenere* Zerlegung des Wassers zu bewirken fähig war.) Ein dritter Versuch, der in einem kleinen Schmelztiegel von *Kupfer* angestellt wurde, gab beständig + E; da der Versuch wiederholt wurde, anfänglich - E, dann + E bis ans Ende. Ein kleiner Schmelztiegel von *Silber* zeigte bei dem nämlichen Versuch das erste Mal beständig - E, dann + E, darauf o. Im dritten Versuch erhielt man eine weit stärkere Elektrizität, anfänglich - E, wobei die Korkkugeln des Elektrometers um  $3\frac{1}{2}$  Linien auseinander gingen, hernach + E, wo dieselben von  $\frac{7}{10}$  einer Linie bis zu 6 Linien auseinander getrieben wurden. - In einem Schmelztiegel von Porzellan erhielt man durch denselben Versuch immer - E.

Aus diesen Erfahrungen zieht *Saussüre* (Voy. dans les Alpes T. III, § 809 - 822) folgenden Schluß:

»l'électricité est *positive avec les corps capables de décomposer l'eau* (tels, que le fer et le cuivre), et *negative avec ceux, qui ne causent aucune alteration*«. Bis hierher, wie mir dünkt, ganz gut.

Saussüre schließt weiter: »Je serois donc porté à regarder le fluide électrique comme le résultat de l'union de l'élément du feu avec quelque autre principe, qui ne nous est pas encore connu. Ce seroit *un fluide analogue à l'air inflammable*, mais incomparablement plus subtil. - *Le fluide électrique seroit produit comme le gaz inflammable par la décomposition de l'eau*. - Suivant ce système lorsque l'opération, qui convertit l'eau en vapeur, produit en même temps une *décomposition*, il s'engendre du fluide électrique etc.«

Gegen diese Hypothese kann man einwenden, daß man bei so vielen Experimenten über die Wasserzerlegung, z.B. wenn das Wasser durch glühende eiserne Röhren getrieben wird, immer *brennbare Luft* (gaz hydrogène) erhält, daß also die elektrische Materie, die dabei mit zum Vorschein kommt, nicht auch brennbares Gas sein, oder aus demjenigen Bestandteil des Wassers entspringen kann, der dieses Gas bildet. Saussüre könnte sich zwar auf einen Versuch berufen, den er a. a. O. erzählt, nämlich, als er in eine Eisengranate von 3 1/2 Zoll Diameter, nachdem sie bis zum Weißglühen erhitzt war, Wasser goß, zeigte sich

an ihrer Öffnung eine sehr lebhaft Flamme - offenbar die Flamme des gaz hydrogène, das, mit der atmosphärischen Luft in Berührung, durch das Glühen des Eisens entzündet wurde. »Solange,« sagt S., »als die Flamme erschien, war keine Elektrizität zu spüren, im Augenblick, da sie verschwand, zeigte sich Elektrizität.« Allein als die Granate Zeichen von Elektrizität zu geben anfing, entwickelte sich ohne Zweifel auch noch brennbares Gas, nur daß es nicht mehr *entzündet* wurde, weil die Granate jetzt nicht mehr so stark als vorher glühte; daß aber keine Elektrizität sich zeigte, solange das entwickelte Gas in Flamme geriet, ist sehr begreiflich, weil Flamme und Rauch vorzüglicher Leiter der Elektrizität sind.

Eher also bin ich geneigt zu glauben, daß die Quelle der Elektrizität, die bei diesen Versuchen zum Vorschein kommt (nicht in dem *brennbaren* Bestandteil, sondern) im *Oxygene* des Wassers zu suchen ist. Das Wasser wird in die *zwei Luftarten*, in *brennbares* und in *Sauerstoffgas*, zerlegt: daß entzündliches Gas sich entwickelt, hat S. selbst gefunden. Also muß dabei auch Sauerstoffgas entstehen; dieses, indem es einen Teil seiner ponderabeln Basis an das glühende Metall abgibt, muß, wenn unsere obige Theorie richtig ist, dadurch zu *elektrischer Materie* modifiziert werden.

Warum *jetzt* + E, *jetzt* - E erscheint, kann *Sausüre* nicht ohne neue Hypothesen erklären. Nach

unserer Hypothese könnte es bloß von dem Grade der Oxydation abhängen, dessen das Metall fähig ist, ob es das Sauerstoffgas zu positiver oder zu negativer elektrischer Materie modifiziert; und so stimmen freilich auch *diese* Versuche mit der Voraussetzung überein, daß beide elektrischen Materien nichts anderes sind als ein zerlegtes Oxygene.

Indes verlangen alle diese Versuche eine neue Prüfung. Warum gibt die *Kohle* (wenn sie isoliert ist) immer - E bei der Verdampfung? Dieses Phänomen ist schwer zu erklären nach unserer Hypothese; schwerer noch nach der *Saussüreschen*.

\* \* \*

Wenn wir mit *Volta* annehmen wollen, daß die atmosphärische Elektrizität nur durch die Präzipitation der Wasserdünste erzeugt werde, wie wollen wir etwa erklären, daß bei der *heitersten* Luft, vorzüglich im *Winter* (wo bei weitem weniger Ausdünstung ist), eine weit größere Menge elektrischer Materie als im Sommer zur Erde herabkommt? («En été l'électricité de l'air serein est beaucoup moins forte, qu'en hiver.» Saussure § 802).

Es ist merkwürdig, daß die *elektrische Irritabilität* der Luft mit der Kälte des Himmelsstrichs und der Jahreszeit (wo bei trockener Witterung das Oxygene in

der Atmosphäre konzentriert ist) auffallend zunimmt. - (Über die elektrische Beschaffenheit der russischen Atmosphäre hat *Äpinus* einige interessante Beobachtungen in seinem Brief an Dr. *Guthrie* mitgeteilt). - Ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß zwischen der chemischen Beschaffenheit des Luftkreises, der atmosphärischen Elektrizität, den Barometer- und Witterungsveränderungen künftig irgend ein Zusammenhang entdeckt werde. Um dieselbe Zeit, wenn das Barometer in unsern Gegenden fällt, bei einer zum Regen geneigten warmen Witterung, verschwindet allen Beobachtungen zufolge oft alle atmosphärische Elektrizität (als ob sie zur Bildung des Regens verwandt würde). Warum wird oft in einer feuchten Luft alle elektrische Erregung unmöglich gemacht? - Daß die Luft ein elektrischer Leiter wird, erklärt die Sache nicht Denn wo keine Elektrizität *erregt* wird, kann auch keine fortgeleitet werden. Der Regen fällt, und mit ihm kommt eine große Menge elektrischer Materie zur Erde herab. Zu gleicher Zeit gewinnt der Luftkreis wieder seine vorige Schwere; sowie der Himmel heiter wird, ist die atmosphärische Elektrizität beständig (*Saussüre* und alle Meteorologen haben gefunden, daß die Elektrizität der heitern Luft niemals = 0 ist). Wenn man bedenkt, daß die Schwere der atmosphärischen Luft größtenteils von dem *quantitativen Verhältnis des Sauerstoffs* und des *Stickstoffs* in ihr



abhängt; wenn man ferner bedenkt, daß *ohne allen Zweifel* eine Quelle der Elektrizität im Sauerstoff zu suchen ist; daß unmittelbar vor jedem Regen die Schwere der Luft vermindert und gewöhnlich auch die atmosphärische Elektrizität schwächer wird; daß regelmäßig nach gefallenem Regen die Schwere der Luft und mit ihr die Elektrizität sich wiederherstellt: so kann man sich den Gedanken an irgend einen Zusammenhang jener Erscheinungen, auch wenn man ihn sich selbst oder andern nicht völlig entwickeln kann, doch nicht versagen.

Wenn auch in der Nähe der Erde ein solches verändertes Verhältnis der beiden Bestandteile unserer Atmosphäre unmittelbar vor dem Regen sich nicht im Eudiometer darstellen läßt, so beweist dies nicht, daß in Gegenden, wohin kein Experiment reicht, in der eigentlichen Region des Regens, nicht unmittelbar vor dem Regen eine unverhältnismäßige Quantität Sauerstoffluft auf irgend eine unbekannte Weise verschwinden, und indem der Regen fällt, wieder erzeugt werden könne.

Ohnehin sprechen noch andere Erscheinungen, z.B. der oft so schnelle Wechsel von Kälte und Wärme, für ein schnelles Entstehen und Verschwinden von Sauerstoff in der Atmosphäre, wenn dieser (nach dem obigen) der Grund der Wärmekapazität der Luft ist. Woher z.B. die unverhältnismäßig-schnelle Zunahme

der Kälte unmittelbar vor Aufgang der Sonne?

## V. [Die Polarität in der Erdatmosphäre]

Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, *in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.*

Wenn die Erdatmosphäre ein Produkt heterogener Prinzipien ist, sollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Gesetze des Dualismus unterworfen sein, so daß positive und negative *atmosphärische* Prozesse sich kontinuierlich das Gleichgewicht halten? Vielleicht daß alle diese Fragen ihre Antwort in einer höheren Physik finden, die eben da *aufhört*, wo die jetzige Physik *anfängt*. Was *Baco* schon gewünscht hat, daß die Aufmerksamkeit der Naturforscher sich immer mehr auf die Betrachtung der allgemein verbreiteten ätherischen Prinzipien wende, geht jetzt allmählich in Erfüllung. Die tiefere Kenntnis unsrer Atmosphäre wird den Schlüssel zu einer ganz neuen Naturlehre geben. Durch die Atmosphäre geht der allgemeine Kreislauf, in welchem die Natur fort-dauert; in ihr als geheimer Werkstätte wird vorbereitet, was der Frühling Entzückendes oder der Sommer Schreckendes hat; in ihr endlich sieht der begeisterte Naturforscher schon den ersten Ansatz und gleichsam den Schematismus aller Organisation auf Erden.

a.

Vorerst bin ich lange begierig gewesen zu erfahren, durch welche Mittel in unserm Luftkreis jener Grundstoff immer erneuert werde, der, in jeden Prozeß der Natur verschlungen, endlich verzehrt werden müßte, hätte die Natur nicht für einen stets neuen Zufluß desselben gesorgt.

Da die Vegetation auf der Erde niemals stillsteht, so muß unaufhörlich eine Menge Lebensluft aus den Pflanzen fast aller Klimate sich entwickeln. Wir können selbst annehmen, daß die Luft auf diesem Wege in sehr großer Quantität entwickelt wird, wenn wir bedenken, welche Menge Licht ein einziger Baum, dessen dichtes Laubwerk keinen Strahl durchläßt, an einem einzigen Sommertage auffängt. Da die Vegetation auf der einen Seite der Erde eben beginnt, wenn sie auf der andern erstirbt, so werden die großen Winde, die sich um diese Zeit gewöhnlich erheben, die entwickelte Lebensluft von der einen Seite der Erde zur andern führen, und so müßte in jeder Jahreszeit die Beschaffenheit der Atmosphäre in jedem Himmelsstrich, im Ganzen genommen, sich gleich bleiben.

Allein wenn man erwägt, daß das Atmen der Tiere und das, seit Prometheus, auf Erden nicht erloschene Feuer, in jeder Jahreszeit ohne Zweifel ebensoviel

reine Luft verzehrt, als die Vegetation im Frühling und Sommer entwickelt; wenn man bedenkt, daß jene Luft vielleicht bestimmt ist in ganz anderer Gestalt zur Erde zurückzukehren, und daß die Natur sie zu Prozessen anwenden kann, von denen wir noch höchst unvollständige Kenntniss haben: so wird es immer wahrscheinlicher, daß jener Grundstoff zugleich mit dem Äther des Lichts von der Sonne ausströme, und daß so eigentlich jenes wohltätige Gestirn die Ursache ist, die unsern Luftkreis täglich neu verjüngt, und was er durch zahlreiche chemische Prozesse verliert, ihm aufs neue zuführt.

b.

Wenn das positive Prinzip des Lebens uns von der *Sonne* zuströmt, so muß das negative Prinzip (das *Azote*) die *eigentümliche* Atmosphäre der *Erde* ausmachen. Welches die ursprüngliche Natur dieses Prinzips sei, können wir jetzt nicht mehr ausmachen, da ohne Zweifel, nachdem unser Luftkreis durch den Zusammenfluß entgegengesetzter Atmosphären sich gebildet hat, seine Natur durch den Einfluß des Lichts modifiziert worden ist. Ohne Zweifel hat mit ihm das Licht zuerst die Prinzipien der allgemeinen Polarität gebildet, die jetzt allgemein verbreitet sind, und deren

bloßes *Residuum* die Luftarten sind, die wir jetzt in der Atmosphäre finden.

Was die Erfahrung uns unmittelbar gelehrt hat, ist nur, daß heterogene Prinzipien in unsrer Atmosphäre vereinigt sind; alles weitere besteht aus bloßen *Schlüssen*. Hätten unsere Untersuchungen eine andere Wendung genommen, vielleicht kennten wir jetzt die Atmosphäre nicht als ein Gemenge aus Lebens- und Stickluft, sondern als ein *Produkt entgegengesetzter elektrischer Materien*, und künftigen Versuchen wäre es vielleicht aufbehalten zu entdecken, daß diese beiden Materien sich auch als zwei heterogene Luftarten darstellen lassen. Unsere Untersuchungen scheinen den entgegengesetzten Gang genommen zu haben. Daß wir bis jetzt die atmosphärische Luft nur als ein Gemenge zweier Luftarten kennen, kommt bloß daher, daß wir sie bisher höchst einseitig durch keine anderen als phlogistische Prozesse untersucht haben.

c.

Was außer dem Wirkungskreis unsrer Erde fluktuiert, wissen wir nicht, und diese Unwissenheit wird unsere Naturlehre in beständiger Unvollkommenheit erhalten. Wenn aber alle expansiven Materien, wo sie keinen Widerstand finden, ihren eignen

Ausbreitungskräften folgen, so muß der leere Raum innerhalb jedes Sonnensystems mit Materien von verschiedenem Grad der Elastizität erfüllt sein. Es ist möglich, daß das Licht nicht die einzige Materie ist, die von der Sonne ausströmt. Wenn dieses Element wegen der außerordentlichen Intensität seiner ausbreitenden Gewalt durch eigne Kraft bis zur Erde sich fortpflanzt, so erwarten vielleicht minder expansive<sup>26</sup> Materien ein leitendes Medium, um durch dasselbe bis zu uns fortgepflanzt zu werden, und vielleicht wird selbst durch Einwirkung des Lichts auf die Erde und ihren Luftkreis erst ein solches Medium gebildet.

Vielleicht, daß in den Höhen der Atmosphäre, wohin nur im Sommer etwa Wolken sich erheben, in jenen Gegenden, wohin die Alten den Sitz der Götter verlegten -

Quas neque concutiunt venti neque nubila nimbis  
Adspargunt - semperque innubilus aether  
Integit et large diffuso lumine ridet, -

unsere Atmosphäre ein *leichtzersetzbares Wesen* berührt, das, sobald es ein leitendes Medium findet, erst in der Nähe unsrer Erde jene zerstörende Gewalt annimmt, die wir im Gewitter bewundern.

Die Quelle mancher meteorischer Erscheinungen wenigstens liegt in einer Luftgegend, wohin sich allen

Berechnungen zufolge unsere Atmosphäre nicht erheben, sollte.

So sah z.B. *Halley*, der Astronom, im Monat März des Jahrs 1719 ein Meteor, ähnlich den Feuerkugeln, dergleichen man oft in den tiefem Luftregionen sieht, in einer Höhe, die nach seiner Berechnung 69 - 73 1/2 engl. Meilen von der Erde entfernt ist. Den Durchmesser der Kugel berechnete er zu 2800 Yards, die Schnelligkeit ihrer Bewegung zu 300 engl. Meilen in einer Minute. Noch entfernter, genauen Berechnungen nach gegen 90 engl. Meilen von der Erde, sah man in England ein ebenso großes Meteor, das 1000 Meilen in einer Minute zu durchlaufen schien, am 18. August 1785. Beide Meteore, vorzüglich aber das von 1719, zeigten einen weit helleren Glanz, als Nordlichter zu zeigen pflegen, ohne wie diese in feurigen Strahlen auszuströmen. Beide waren von Explosionen und einer über ganz England hörbaren Erschütterung der Atmosphäre begleitet.

Wollte man den gewöhnlichen Berechnungen trauen, so müßten diese Phänomene in einer 300000 mal dünnem Luft, als diejenige ist, in welcher wir atmen, d.h. in einem so gut als völlig leeren Raume, der weder eine so große Flamme zu unterhalten noch den Schall mit solcher Gewalt fortzupflanzen fähig wäre, erfolgt sein. Gleichwohl kann man auch nicht annehmen, daß die Atmosphäre in einer solchen Höhe eine



Dichtigkeit habe, die so großen Wirkungen proportional wäre. Man wird also annehmen müssen, daß in entfernteren Luftregionen irgend ein Fluidum zirkuliert, das in verschiedenem Verhältnis der Atmosphäre beigemischt, plötzlicher Veränderungen fähig, durch irgend eine Ursache schnell verdichtet und wieder ausgedehnt, sich mit gewaltigen Explosionen zersetzt und seine Verwandtschaft mit der Ursache des Lichts durch glänzende Phänomene beweiset.

d.

Welchen großen Einfluß mag die Berührung verschiedener Medien, oder die schnelle Erzeugung und Entwicklung spezifisch verschiedener Materien in den Höhen des Luftkreises auf die Veränderungen unsrer Atmosphäre haben! -

Die eigentliche *Kraft* der Natur wohnt nicht in der starren Materie<sup>27</sup>, aus der die Masse der Weltkörper geballt ist, denn diese ist nur der Niederschlag des allgemeinen chemischen Prozesses, der die edleren Materien von den unedleren scheidet. Die Räume, durch welche die Masse der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, sind durch dieses Fällen der groben Materie nicht leer geworden, sondern erst alsdann haben sich die expansiven Flüssigkeiten freier und

ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet; in diesen Regionen eigentlich liegt der unerschöpfliche Quell positiver Kräfte, die in einzelnen Materien nach allen Richtungen sich verbreiten und Bewegung und Leben auf den festen Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper sich von solchen Materien aneignen kann, sammelt er um sich als Atmosphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr selbst diese Kräfte nur aus einem Quell zuströmen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unsere Schlüsse, nicht aber unsere Beobachtungen reichen.

Die Fülle von Kraft, die, in den Tiefen des Universums immer neu erzeugt, in einzelnen Strömen sich vom Mittelpunkt gegen den Umkreis des Weltsystems ergießt, einzig und allein nach demjenigen schätzen wollen, was wir durch einseitige Versuche aus unsrer Atmosphäre entwickeln, verrät die Dürftigkeit der Begriffe, die von den einzelnen, in einem kleinen Kreise nur beobachteten Wirkungen, zu der Größe der letzten Ursache sich zu erheben unfähig sind.

Doch geschehen schon in unsrer grobem Atmosphäre Dinge, welche zu erklären man vergebens sich anstrengt, solange die dürftigen Begriffe unsrer (soeben erst entstandenen) Chemie das Blei sind, das den Flug unserer Untersuchungen an der Erde zurückhält.

Wenn man erst die Unvollständigkeit dieser Begriffe einsehen wird, wird man auch dem Skeptizismus eines *de Luc* Gerechtigkeit widerfahren lassen, der nur die mangelhaften und oberflächlichen Vorstellungen bestritten, zugleich aber die Aussicht auf bei weitem umfassendere und höhere Naturerklärungen eröffnet hat.

Kein Teil der Naturlehre zeigt auffallender als die Meteorologie, wie wenig unsere Experimente zureichen, den Gang der Natur im Großen zu erforschen. Es ist nützlich, ein solches Beispiel in einer Schrift aufzustellen, welche durch eine vollständige Induktion das Unbefriedigende der bisher bloß experimentierenden Physik darzutun bestimmt ist.

### *Kritik der gewöhnlichen meteorologischen Begriffe*

Der Anfang und Grund aller seichten meteorologischen Begriffe ist die fixe Idee einer *Auflösung des Wassers in der Luft*, wovon man doch bis jetzt noch keinen verständlichen Begriff zu geben imstande war.

Durch welche Kraft löset die Luft das Wasser auf? und verhält sich das letztere so ganz passiv, als man sich vorstellt? Ich behaupte aber, daß keine Materie einer Auflösung in der andern fähig ist, ohne daß beide von einer gemeinschaftlichen Kraft

durchdrungen werden.

Einige Naturforscher haben wohl eingesehen, daß der gemeine Begriff von Auflösung ganz und gar nichts bedeute, solange man nicht eine *Ursache* dieses Prozesses angeben könne. Für diese Ursache nahmen sie den *Wärmestoff*, und machten dadurch die Sache schwankender noch und dreimal Ungewisser. - So erklärt z.B. *Saussüre*, er glaube nicht, daß die Luft das Wasser *unmittelbar* auflöse, vielmehr glaube er, daß das Wasser nur darum einer Auflösung in der Luft fähig sei, *weil es durch das Feuer in einen elastischen Dunst verwandelt werde* (*Versuch über die Hygeometrie* §191). Einen Schritt weiter ging Pictet: durch Versuche im luftleeren Raum hatte er sich überzeugt, daß die *Wärme- oder Feuer-Materie die einzige wirkende Kraft sei*, die die Phänomene der Ausdünstung hervorbringe, und daß die Luft dabei nur wenig oder gar nicht beschäftigt sei (*Versuch über das Feuer* § 111).

Wenn *Saussüre* erweisen könnte, daß Wärmematerie das Wasser chemisch auflösen und in einen permanent-elastischen Dunst verwandeln könne, würden alle Einwendungen *de Lucs* gegen ihn ihre Kraft verlieren. Aber der Natur des Wassers nach ist es ganz und gar unmöglich, daß die Wärmematerie mit ihm ein chemisches Produkt bilde. Ich habe den Grund davon in der *dephlogistisierten*. Beschaffenheit des

Wassers gefunden (S. 65 ff. dieser Schrift [oben S. 515 ff.]). Nur wenn das Wasser phlogistisiert wird, geht es in eine Gasart über, die jetzt keine Eigenschaft mit dem Wasser oder Wasserdampf gemein hat, und *permanent-elastisch* ist.

Da die Wärmematerie dem Wasser nicht vermöge chemischer Verwandtschaft anhängt, so folgt, daß sie sich von ihm trennen muß, sobald nicht mehr Körper von geringerer Kapazität sie gegen das Wasser treiben oder zwingen dem Wasserdampf anzuhängen.

Kein chemischer Prozeß geht vor, ohne daß *Qualitäten entstehen* oder *vernichtet* werden. Materien, die sich durchdringen sollen, müssen eine *gemeinschaftliche* Qualität erlangen, was nicht geschehen kann, ohne daß beide ihre *individuellen* Qualitäten verlieren. So sind mit jeder chemischen Auflösung fester Körper Entwicklungen von Gasarten verknüpft, bei *jeder* Gasentwicklung aber bleibt ein Residuum zurück; beim Übergang des Wassers in Dampfgestalt findet sich nichts Ähnliches, und überhaupt ist kein chemischer Prozeß eine bloße Veränderung des *Zustandes*.

Durch Wärmematerie also kann das Wasser nur in Dunst aufgelöst werden, und wenn man auch nur dieses von der Auflösung des Wassers im Großen begreiflich machen könnte! Welche Hitze ist nicht in der Äolipila nötig, um das Wasser in Dampfgestalt zu

versetzen? Da zwischen Wärmematerie und Wasser gar kein chemischer Zusammenhang ist, so kann eine Verbindung zwischen beiden nur erzwungen sein. Das Wasser als Dampf befindet sich in einem gezwungenen Zustand, den es verläßt, sobald es in eine Region kommt, wo die Wärmematerie nicht von allen Seiten zurückgestoßen, freier sich verbreiten kann. Selbst der tropfbar-flüssige Zustand des Wassers ist nur in einer bestimmten Temperatur und in einem System von Körpern von hinlänglicher Zurückstoßungskraft gegen die Wärme möglich. Nicht durch Wärme, sondern durch eigne expansive Kräfte würde sich das Wasser zu Dunst ausbreiten, wenn der Druck der Atmosphäre aufgehoben würde. Solange dieser Druck fort dauert, ist die Dampfgestalt kein *natürlicher*, also auch kein *permanenter* Zustand des Wassers.

Die *freiwillige* Ausdünstung, welche zu jeder Zeit und in jeder Temperatur im Gange ist, muß durch eine ganz andere Ursache als die Wärme unterhalten werden. Denn auch das *Eis* dunstet aus in einer *Temperatur unter dem Gefrierpunkt*. Dies muß *Saussüre* selbst einräumen (a. a. O. § 251). Es ist sehr natürlich, daß Wärme die Ausdünstung *befördert*, aber daß sie fähig sei, das Wasser in der Atmosphäre so aufzulösen, *daß es aufs Hygrometer zu wirken aufhört*, hat *Saussüre* mit nichts erwiesen.

Wenn das Wasser in der Atmosphäre nur als Dunst

aufgelöst wird, muß es auch die unterscheidenden Eigenschaften des *Dunstes* behalten, d.h. es muß aufs Hygrometer<sup>7</sup> wirken, und zwar im Verhältnis mit der größern oder geringern Quantität, in der es verdunstet ist. Wo nun Wasser in der Atmosphäre existiert ohne diese Eigenschaft, da kann es nicht als Dunst, sondern es muß in irgend einer andern Form (nach Herrn *de Luc* in *Luftform*) existieren.

Nun hört aber wirklich das von der Erde beständig aufsteigende Wasser in der Atmosphäre auf das Hygrometer zu affizieren. Wenn es als Dampf aufgelöst würde, so müßte bei schönem Wetter, wenn von dem Ozean oder von der wassergetränkten Erde eine ungeheure Wassermenge aufsteigt, die Luft immer feuchter und feuchter werden bis zu einem Maximum von Feuchtigkeit, wie unter dem Rezipienten der Luftpumpe. Statt dessen wird selbst in Luftschichten über der See sowohl als dem festen Lande die Atmosphäre bei schönem Wetter nicht feuchter, sondern trockener und immer trockener.

Auf dem Gipfel des Buet bemerkte *de Luc* zuerst einen Grad von Trockenheit in der Luft, der bei der nämlichen Temperatur im Tale unerhört ist. Es hatte einige Zeit vorher geregnet, das Tal und die benachbarten Berge waren von Wasser getränkt, dazu kam noch die Ausdünstung des Eises. Während *de Luc* auf dem Gletscher war, entstanden der Trockenheit

unerachtet Wolken in der Luftschichte, in welcher er sich befand, sie rollten um den Berg herum, bald dehnten sie sich weiter aus gegen die Ebene hin, und wuchsen so schnell, daß de Luc es ratsam fand herabzusteigen, während das Hygrometer immer auf Trockenheit zuging; bald darauf war der Gletscher mit Wolken bedeckt; noch ehe Herr de Luc seine Wohnung erreicht hatte, regnete es aus der nämlichen Luftgegend, die kaum vorher so trocken gewesen war, mit großer Heftigkeit die Nacht hindurch und einen Teil des folgenden Tags.

Diesen *Erfahrungen* hat man größtenteils nichts als allgemeine und vage *Begriffe* von Auflösung entgegengesetzt. Nur Herr *Pictet* unternahm es, die Schlüsse des Herrn *de Luc* durch ein Experiment zu entkräften. Er bemerkte, daß, während aus einem mit Wasserdünsten angefüllten Ballon, da er aus einer Temperatur von  $+ 4^{\circ}$  in die Temperatur des Gefrierpunkts gebracht wurde, Tautropfen an den innern Wänden des Ballons sich ansetzten, wider all sein Erwarten *das Hygrometer sehr schnell der Trockenheit zuzuging*. »Hier hätten wir also, sagt er, dem Ansehen nach einen Fall, wo das Hygrometer *gegen den Trockenheitspunkt* desto mehr hinrückte, *je stärker der Wasserdunst, in dem es eingetaucht war, erkaltete*« (Versuch usw. § 111).

Die Erklärung, welche dieser Experimentator von



dem beobachteten Phänomen gibt, ist folgende: Solange der Ballon in gleicher Temperatur bleibt, befindet sich die Wärmematerie, welche die Wasserdünste aufgelöst hat, im Gleichgewicht, und der Dunst durchdringt das Haar hygrometrisch. In dem Augenblick aber, da man den Apparat in eine niedrigere Temperatur bringt, wird das Gleichgewicht gestört, das Feuer bestrebt sich es wiederherzustellen, und fließt augenblicklich aus dem Mittelpunkt des Ballons *nach außen zu*; es verläßt das Haar, führt einen Teil der elastischen wässerichten Dünste (die es an der inneren Oberfläche als Tautropfen niedersetzt) mit sich fort. *Das Hygrometer geht der Trockenheit zu, weil die Dünste, die es befeuchtet hatten, plötzlich ausströmen (§113).*

Unsere experimentierenden Naturforscher vergessen sehr oft, daß ein Experiment in ihren umbratischen Gemächern unter ganz andern Umständen als im weiten Raume des Himmels von der Natur selbst angestellt wird. Daß das Hygrometer auf Trockenheit zugehen muß, wenn die sich ausbreitende Wärmematerie die feuchten Dünste von ihm *hinwegführt*, begreift man sehr wohl. Aber es sollte erklärt werden, warum das Hygrometer nach Herrn de Lucs Beobachtung auf Trockenheit zugeht, wenn *wirklich* eine Präzipitation des Wassers aus der Luft vorgeht. Diese aber hatte in dem erzählten Experiment nicht

*wirklich*, sondern nur *scheinbar* statt. Denn, daß an der innern Oberfläche Tautropfen sich ansetzten, kam nur daher, weil die Wärme (das fortleitende Fluidum) die Dünste, welche es vom Hygrometer wegführte, nicht durch das Glas hindurch mit sich nehmen konnte.

Wenn etwa Herr *Pictet* von seinem Experiment auf die Operationen der Natur im Großen schließen wollte, so würde seine Erklärung sich selbst widersprechen. Denn wenn bei der Präzipitation des Wasserdunstes aus der Luft so viel Wärmematerie frei wird, als nötig ist der Feuchtigkeit der Luft in bezug auf das Hygrometer das Gleichgewicht zu halten, so müßte diese Wärmematerie auch hinreichen das Wasser in Dampfgestalt zu erhalten, wie dies wirklich auch in Herrn *Pictets* Experiment der Fall war, da die Wassertropfen nur deswegen niedergeschlagen wurden, weil sie nicht zugleich mit ihrem fortleitenden Fluidum durch das Glas dringen konnten.

Ohnehin, daß bei jeder Präzipitation eines Wasserdampfs Wärmematerie *frei* wird, wissen wir gar wohl. Aber eben das wollen wir erklärt haben, *wie* und *durch welche Ursachen* der Wasserdunst beim Regen seine Wärmematerie verliert. Ihr greift die Sache sehr klug an; ihr gebt uns ein begleitendes *Phänomen* statt der *Ursache*; wir bitten euch aber, uns erst das begleitende Phänomen selbst zu erklären, ehe ihr es zur

Dignität einer Ursache erhebt; wir denken aber, daß die angebliche *Ursache* euch ebenso schwer zu erklären sein wird, als die angebliche *Wirkung*, und daß ihr durch eine solche Erklärung eigentlich gar nichts erklärt, - sondern die Frage nur zurückgeschoben habt.

Mit dem Regen kommt immer zugleich *Wärme* zur Erde herab. Wenn die Wärme nach unten strömt - (in andern Fällen soll diese Materie einer direction *anti-grave* folgen) - ist etwa in diesem Fall ebenso, als wenn ihr den mit Dünsten erfüllten Ballon aus dem warmen Zimmer ins kalte bringt, das Gleichgewicht der Wärme gestört worden? Dann müßte wohl die untere Luftregion, gegen welche die Wärme sich ausbreitet, vor dem Regen plötzlich erkaltet sein; statt dessen aber erfährt man, euren Experimenten zum Trotz, daß *vor* dem Regen immer die Wärme zunimmt.

Ihr habt in eurer ganzen Atmosphäre nichts als Wärme, Luft und Wasser. Wenn nun der Wasserdunst, damit er als Regen niederfalle, erst seine Wärmematerie verlieren muß, nennt uns doch die Substanz, die ihm diese Wärmematerie entzieht, und könnt ihr das nicht, so gesteht, daß ihr das Dunkle aus dem noch Dunklern erklären wollt.

Es ist eine sehr große Frage, die man ganz und gar übersehen zu haben scheint, ob nicht, anstatt daß die

Wärmematerie das fortleitende Fluidum des Dunstes ist, der Dunst vielmehr (insofern er durch *freiwillige* Ausdünstung gebildet wird) das fortleitende Fluidum der Wärme sei, und umgekehrt, ob Wasser in Regen niederfällt, weil es seine Wärmematerie verliert, oder ob es vielmehr seine Wärmematerie verliert, weil es durch irgend eine andere Ursache (welche es sei) in Regen präzipitiert wird. Mit andern Worten, es ist zweifelhaft, ob die (quantitative) Kapazität des Wassers vermindert wird, weil seine Wärmematerie frei, - oder ob diese vielmehr frei wird, weil (durch irgend eine Ursache) die Kapazität des Wassers vermindert wird.

Wenn im Regen nur das Wasser niederfällt, das durch Wärme verdunstet wurde, welchen Unterschied gibt es alsdann zwischen *Regen* und *Tau*, und warum geht nicht jeder Tau besonders in heißen Erdstrichen, wo die Nächte oft außerordentlich kalt und die Verdunstung durch Wärme sehr stark ist, in Regen über? Daß der Tau ein Niederschlag des durch Wärme verdunsteten Wassers ist, kann man begreiflich machen, weil regelmäßig mit dem Anfang des Taus eine Vermehrung der Kälte verbunden ist. Es ist bekannt, daß in heißen Klimaten der Tau bei weitem reichlicher fällt, als in kalten oder gemäßigten. Wenn also der Regen nicht etwas ganz anderes und weit mehr ist als der Tau, so müßte in den heißen Erdstrichen, wo den

Tag über eine beständige Ausdünstung im Gange ist, auch der Regen viel häufiger fallen. Statt dessen ist in jenen Gegenden der Regen auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt, und den größten Teil des Jahrs über ist der Himmel heiter und wolkenlos. In den gemäßigten Himmelsstrichen geschieht von dem allen gerade das Gegenteil.

Man muß zugeben, daß mit den atmosphärischen Prozessen, die in Regen sich auflösen, regelmäßig Barometerveränderungen verbunden sind. Daß beide Phänomene in irgend einem geheimen Zusammenhang stehen, kann man schon daraus schließen, daß in jenen Erdstrichen, wo alle atmosphärischen Veränderungen regelmäßiger geschehen, wo das ganze Jahr in die trockene und nasse Jahreszeit eingeteilt ist, die Barometerveränderungen äußerst geringe ausfallen, während in den kaltem Zonen, wo die Regenzeit bei weitem unregelmäßig verteilt ist, auch das Barometer weit häufigeren, regellosen und größeren Veränderungen unterworfen ist.

Wenn nun der Regen sich vom Tau gar nicht unterscheidet (wie das der gemeinen Regentheorie zufolge der Fall ist), wie kommt es, daß, während der Tau niederfällt, keine Veränderung der Atmosphäre sich am Barometer erkennen läßt?

»Sieht man nicht überall, sagt *Saussüre* selbst (in der angef. Sehr. S. 333), wie nach einem schönen

Sommertage, an welchem die Luft überaus *rein* und *trocken* gewesen ist, dennoch ein häufiger Tau niederfällt, der die Luft von einer großen Trockenheit zur äußersten Feuchtigkeit bringt, da mittlerweile das Barometer keine oder so geringe Veränderung erleidet, daß man sie einzig und allein der abwechselnden Temperatur zuschreiben muß? Und dieser Tau wird *in einer großen Höhe* wahrgenommen; in den gebirgigsten Gegenden sind die Reife das Verderbnis der höchsten Grasweiden. Hier setzt sich der Tau nicht bloß auf die Wiesen, sondern auch an die dürrsten Felsen, die nicht die geringste Feuchtigkeit hergeben können. Die Erfahrung, welche hierin mit der Theorie übereinstimmt, beweist demnach, daß die Abkühlung bei Sonnenuntergang die in der Luft aufgelösten Dünste niederschlägt, vornehmlich, wenn die Luft durch diese Abkühlung zum Punkte der Sättigung gebracht wird. *Die weil also der Wechsel von Entwickeln und Verdichten einer so großen Menge Dünste am Barometer keine, oder wenigstens sehr geringe Veränderung hervorbringt, muß man nicht einräumen, daß derselbe keine so große Wirkung auf dieses habe, um unter die Ursachen seiner Veränderungen gerechnet zu werden?«*

Es sei mir erlaubt, weiter zu schließen: dieweil aber doch mit dem Entstehen des *Regens* in unsern Regionen *regelmäßig* Barometerveränderungen verbunden

sind, muß man nicht daraus folgern, daß der Regen wenigstens das begleitende Phänomen einer weit höheren atmosphärischen Veränderung (als der Tau) und etwas mehr als bloße Entwicklung oder Präzipitation von Wasserdünsten ist?

Ich weiß nicht, was diesem Schluß entgegengesetzt werden könnte<sup>28</sup>. Die größte Feuchtigkeit der Luft beim Niederschlagen der Dünste ist von keinen Barometerveränderungen begleitet. Sogar muß *Saussüre* selbst zugeben, der Unterschied zwischen der Dichtigkeit der *trockenen* und der *feuchten* Luft erkläre nicht einmal *zwei Linien Veränderung* im Barometer, und, setzt er hinzu, man sollte daraus 21 oder 22 zu Genf, und mehr als 30 im nördlichen Europa erklären können? (*Versuch über die Hygrometrie* S. 329). Herr *de Luc*, nachdem er alle vorhergehenden Hypothesen über die Ursache der Barometerveränderungen als unzulänglich und unbefriedigend dargestellt hatte, hoffte sie durch die Voraussetzung, daß die wässerichten Dünste die Luft *spezifisch leichter* machen, erklären zu können; allein *Saussüre* hat diese Annahme durch Experimente widerlegt, und *de Luc* selbst sah sich in seinem neuern Werk *über die Meteorologie* genötigt sie zurückzunehmen.

Wenn es sonach bis jetzt keinem Naturforscher gelungen ist, die Quantität der wässerichten Dünste in der Luft mit der Schwere der Atmosphäre, d.h. mit

dem Fallen oder Steigen des Barometers, in irgend ein Verhältniß zu bringen, *so muß dem Regen regelmäßig ein höherer atmosphärischer Prozeß vorangehen, welcher zugleich die Ursache der Barometerveränderungen ist, die den kommenden Regen verkündigen.*

Es begegnet dem Naturlehrer, der, unfähig zu Schlüssen auf höhere Ursachen, bei dem Phänomen, wie er sagt, stehen bleibt, gar oft, daß er *koexistierende* Erscheinungen für Ursache und Wirkung voneinander hält.

Die Präzipitation des Wasserdunstes aus der Luft aber kann mit dem Fallen des Barometers in keinem *Kausalzusammenhang* stehen, denn sehr oft fällt das Barometer kurz ehe es regnet, noch beim höchsten Grad der Trockenheit, umgekehrt fängt sehr oft während des Regens noch das Barometer an zu steigen. Es scheint, daß die bloße Auflösung der Luft in Regen schon die natürliche Schwere der Atmosphäre hergestellt hat, noch ehe der Regen ganz gefallen ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir eine *gemeinschaftliche, höhere Ursache* aufsuchen, welche zugleich die Schwere der Luft *vermindert* und den Regen *bildet*, den Regen *niederschlägt* und die Schwere der Luft *wiederherstellt*.



## *Hypothese zur Erklärung der Barometer Veränderungen*

Ich kann mir nicht anmaßen, die unmittelbare Ursache der Barometerveränderungen angeben zu wollen. Aber folgender Schluß scheint mir evident zu sein: Was man auch *von außen* in die Atmosphäre kommen läßt, wässerichte Dünste, oder phlogistische Ausdünstungen (aus welchen *Pignotti* die meteorologischen Veränderungen erklären wollte), oder irgend andere Stoffe, reicht erwiesenermaßen nicht hin, auch nur eine geringe, geschweige denn eine beträchtliche Veränderung der Luftschwere zu erklären. Die Ursache dieser Veränderlichkeit ihrer Schwere muß sonach *in der Luft selbst, in dem Verhältnis ihrer ursprünglichen Elemente* gesucht werden. Nach den vorhergehenden Untersuchungen können wir behaupten, daß entgegengesetzte (heterogene) Materien vereinigt unsere Atmosphäre bilden. Die Erhaltung des für Leben und Vegetation notwendigen Verhältnisses positiver und negativer Prinzipien muß Gegenstand der Hauptoperationen der Natur sein. Diese Operationen kündigen sich als meteorologische Veränderungen an. Die beständige *Entwicklung positiver und negativer Materien in verschiedenem quantitativem Verhältnis* wird, da dieser Prozeß in der Atmosphäre selbst

vorgeht, die *Luftschwere* verändern, so daß die Luft an Gewicht gewinnt oder verliert, je nachdem das negative oder positive Prinzip reichlicher entwickelt wird.

Was ich für diese Meinung anführen kann, ist (außer dem, daß sonst keine Hypothese hinreicht alle Phänomene zu erklären) hauptsächlich folgendes:

1. Daß der Barometer unter dem Äquator so geringe Veränderung zeigt, und daß dagegen diese Veränderungen größer und häufiger werden, je mehr man sich den Polen nähert, erklärt sich aus unsrer Hypothese, wenn man die Polarität der Erde bedenkt, da beständig positive und negative Ströme nach entgegengesetzten Richtungen sich begegnen, die innerhalb der Wendekreise sich eher im Gleichgewicht erhalten als außerhalb derselben. Alle entgegengesetzten Kräfte wirken gegen einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt. Da offenbar entgegengesetzte Materien in unsrer Atmosphäre sich das Gleichgewicht halten (wenigstens muß man einräumen, daß die Erde entgegengesetzte elektrische und magnetische Pole hat), so muß irgendwohin das Zentrum fallen, auf welches sie beide hinwirken. Dieses Zentrum aber muß, da negative und positive Prinzipien kontinuierlich in verschiedener Quantität entwickelt werden, beständig verändert und gleichsam verlegt werden. Doch ist es natürlich, daß es immer innerhalb der Wendekreise und nie

außerhalb derselben fällt; daher das beinahe beständige atmosphärische Gleichgewicht, das in diesen Gegenden sich durch die Unveränderlichkeit der Barometerhöhe ankündigt.

Mancher Naturforscher würde diesen Grund vielleicht keiner Aufmerksamkeit wert halten, wenn ich nicht anführen könnte, daß dasselbe Verhältnis der Entfernung vom Äquator sich auch bei der Abweichung der Magnetnadel zeigt; da unter dem Äquator die Abweichung nie mehr, als höchstens  $15^\circ$  westlich oder östlich beträgt, während es näher gegen die Pole Orte gibt, wo die Abweichung über  $58^\circ$  und  $60^\circ$  steigt. Man muß, wenn man richtige Begriffe hat, zugestehen, daß zu jeder Zeit auf der Erde irgendwo ein magnetischer Indifferenzpunkt ist; daß aber dieses Zentrum sehr veränderlich ist, erhellt aus der beständigen Abweichung der Magnetnadel.

2. Die Barometerveränderungen lassen sich nach dieser Hypothese am leichtesten in Zusammenhang bringen mit dem Wechsel der *Jahreszeiten*. Man weiß, daß zur Zeit der Herbst- und Frühlingsnachtgleichen (zu derselben Zeit, da positive und negative Elektrizität gegen die Pole hin in Nord- und Südlichen ausströmt) die Barometerveränderungen am regellosesten geschehen. Da ohne allen Zweifel der Einfluß der Sonne die Ursache ist, welche den beständigen Konflikt positiver und negativer Prinzipien in der

Atmosphäre unterhält, so ist natürlich, daß in jeder Gegend der Erde, ausgenommen diejenigen, wo Tag und Nacht immer gleich sind (unter dem Äquator), der Übergang jeder Jahreszeit in die andere (da das positive Prinzip von der Sonne entweder reichlicher oder sparsamer zuströmen anfängt) mit einer Revolution, d.h. mit einer allgemeinen Störung des Gleichgewichts positiver und negativer Prinzipien in der Atmosphäre, d.h. (nach der Hypothese) mit Veränderungen der Luftschwere, verbunden ist.

3. Die nächste Ursache der Barometerveränderungen also ist das gestörte Verhältnis entgegengesetzter Prinzipien<sup>29</sup> in der Atmosphäre; der Regen aber nur die koexistente Erscheinung jener Veränderungen; daher unter dem Äquator, wo das atmosphärische Gleichgewicht nie gestört wird, fast immer, außerhalb der Wendekreise aber zuweilen wenigstens Regen fällt, den keine oder sehr geringe Veränderung am Barometer anzeigt.

4. Warum aber nun doch näher gegen die Pole *Regen* sehr oft mit Barometerveränderungen koexistiert, läßt sich nur daraus erklären, daß mit der Revolution der Atmosphäre, die sich durch das Fallen des Barometers ankündigt, gewöhnlich auch eine Zersetzung jenes expansiven Prinzips verbunden ist, das die Ursache der Ärisation des Wassers, und, wenn es zersetzt wird, die Ursache des Regens ist. Dieses Prinzip

aber selbst bestimmen, oder erklären zu wollen, durch welchen Prozeß die Natur jene Zersetzung expansiver Prinzipien bewirkt, wäre eine zu große Dreistigkeit, da jener Prozeß in einer Region vor sich geht, wohin zu dringen bis jetzt noch keinem menschlichen Auge vergönnt war.

5. Es ist mir genug, wenn ich erwiesen habe, daß die Barometer- und mittelbar auch die Witterungsveränderungen die Folge eines höheren atmosphärischen Prozesses seien - eines durch die allgemeine Ausdünstung vielleicht gestörten, und durch den umgekehrten Prozeß wiederhergestellten Verhältnisses der heterogenen Prinzipien, aus welchen unsere Atmosphäre immerfort sich bildet, und welche vielleicht nur in der Nähe der Erde zu zwei entgegengesetzten Luftarten verdichtet erscheinen. Obgleich wegen der Mangelhaftigkeit unserer Kenntnisse die Erklärung beim Allgemeinen stehen bleiben muß, so eröffnet sie wenigstens Aussichten auf weit höhere Ursachen. Ist es zu verwundern, daß die bisherigen meteorologischen Erklärungen, da sie eine höchst einförmig wirkende Ursache dabei als wirksam angeben, weit unter den großen Erscheinungen bleiben mußten, welche eher auf ein *allgemeines, über die ganze Erde herrschendes Gesetz* als auf irgend eine untergeordnete Ursache hindeuten? Ich bin zufrieden, wenn das Bisherige auch nur so viel erweist, *daß die*

*Barometerveränderungen dem allgemeinen Gesetz der Polarität der Erde unterworfen sind.*

## VI. [Bestimmung des Begriffs der Polarität]

Es ist Zeit den Begriff der »Polarität« genauer zu bestimmen.

### 1.

Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengesetzte Prinzipien wirksam sind, ist *a priori* gewiß; diese entgegengesetzten Prinzipien in Einem Körper vereinigt, erteilen ihm die Polarität; durch die Erscheinungen der *Polarität* lernen wir also nur gleichsam die *engere* und *bestimmtere* Sphäre kennen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus wirkt.

Wenn bei der elektrischen Erregung zwei heterogene Körper aneinander gerieben werden, verteilt sich die positive und negative Elektrizität an *beide*. Setzen wir nun, daß in einem und demselben Körper eine solche *ursprüngliche Heterogenität* wäre, so daß beide Elektrizitäten zugleich auf seiner Oberfläche erregbar wären, so würde diesem Körper elektrische Polarität zukommen.

Das allgemeine Mittel der elektrischen Erregung ist *Erwärmung*, und zwar, weil immer beide Elektrizitäten zugleich erregt werden, *ungleichförmige*

*Erwärmung*; daher das Gesetz, daß von zwei aneinander geriebenen Körpern der am wenigsten erwärmte (z.B. Glas) positive, der am meisten erwärmte (z.B. Schwefel) negative Elektrizität erhält.

Diese *ungleichförmige Erregbarkeit* durch Wärme findet sich nun in *Einem Körper beim Turmalin*, und ohne Zweifel noch bei mehreren andern ihm ähnlichen Körpern. Es ist gewiß, daß der Turmalin, solange er in einerlei Grad der Wärme erhalten wird, keine Spur von Elektrizität zeigt, daß er aber elektrisch wird, wenn man ihn *erwärmt* oder *erkältet*. Der Grund dieses Phänomens kann nur darin gesucht werden, daß der Turmalin durch *gleiche* Wärmegrade doch nicht *gleichförmig*, sondern *an einem Pol stärker als am andern erhitzt wird*, oder daß seine Pole eine *ungleiche Wärmekapazität* haben. Wirklich zeigen sich die entgegengesetzten Elektrizitäten am Turmalin niemals auf seiner ganzen Oberfläche, sondern nur in der Gegend zweier entgegengesetzter Punkte, die man seine Pole nennen kann. Daß aber wirklich dieser Stein seine elektrische Polarität der *ungleichförmigen Erregbarkeit* (durch Wärme) verdankt, erhellt daraus, daß seine Pole, wenn er erkältet wird, ihre Elektrizitäten *vertauschen*; daß also derjenige Pol, der durch *positive* Erwärmung *negativ*-elektrisch wurde, durch *negative* Erwärmung *positiv*-elektrisch wird.



## 2.

Aus dieser einfachen Tatsache lassen sich nun schon mehrere interessante Sätze herleiten.

a) Wir sehen, daß die *Wärme* die allgemeine Ursache ist, welche allen Dualismus anfacht und unterhält, daß wir also sehr recht hatten, sie gleichsam als das vermittelnde Zwischenglied positiver und negativer Prinzipien in der Welt anzusehen. Es ist jetzt einleuchtend, warum jedem Verbrennen eine *Erhöhung der Temperatur* vorangehen muß, warum Elektrizität nie erregt wird, ohne daß durch Reiben oder irgend eine andere Ursache eine ungleichförmige Erwärmung hervorgebracht wird, usw.

b) Da aber die Erwärmung eines Körpers etwas lediglich *Relatives* ist, und da es von seiner spezifischen Beschaffenheit (seiner Kapazität) abhängt, in welchem Grade er durch eine bestimmte Wärmequantität erhitzt werde, so wird ein Dualismus der Prinzipien auf doppelte Art erregbar sein: zwischen *zwei* Körpern,

*entweder* wenn sie ursprünglich *heterogen* sind und durch *gleiche* Ursache nicht in gleichem Grade erhitzt werden,

*oder* wenn sie ursprünglich *homogen*, aber durch *ungleich-wirkende* Ursachen (z.B. ungleiche

Quantitäten von Wärme) erhitzt werden;  
in *Einem* Körper aber,  
entweder wenn in ihm eine *ursprüngliche Hetero-*  
*geneität* vorhanden ist,  
oder wenn er *ungleichförmig erhitzt* wird.

c) Man muß folgenden Grundsatz der Erregbarkeit des Dualismus aufstellen: *Wird in einem Körper durch positive Erwärmung das negative Prinzip erregt, so muß durch negative Erwärmung (Erkältung) das positive erregt werden, und umgekehrt.*

d) Es folgt hieraus, *daß* in jedem Körper durch *ungleichförmige Erwärmung Polarität*, und durch *ungleichförmige Erkältung ein Wechsel der Polarität* hervorgebracht werden kann.

### 3.

Es ist äußerst merkwürdig, daß ohne allen Zweifel im *Turmalin elektrische* und *magnetische* Polarität koexistiert, nicht nur deswegen, weil er, in viele kleine Stücke zerschlagen, an jedem einzelnen noch dieselbe Polarität zeigt, die er auf der ganzen Oberfläche zeigte, sondern auch, weil er wirklich (wenigstens nach *Brugmanns* Beobachtungen) vom Magnete gezogen wird. Man wird dadurch im voraus geneigt zu glauben, daß dieselbe *ursprüngliche Heterogeneität*,

welcher der Turmalin seine elektrische Polarität verdankt, *auch die Ursache seiner magnetischen Polarität sei*. Man wird geneigt zu glauben, daß *nach demselben Gesetz*, nach welchem die *elektrische Polarität* in einem Körper erregt wird, auch die magnetische erregbar ist. Für diese Vermutung aber sprechen noch andere Tatsachen.

a) Man weiß, daß jede *ungleichförmige Erschütterung*, daß vorzüglich *ungleichförmige Erwärmung* dem Eisen (auch andern metallischen Substanzen) magnetische Eigenschaften mitteilt; z.B. man erhitzt eine eiserne Stange und richtet sie perpendikulär auf, so werden ihre beiden Enden ungleichförmig erkalten und *Polarität* zeigen. Diese Tatsache stimmt nun ganz mit dem oben (2 d) aufgestellten Gesetz der elektrischen Polarität überein.

b) *Saussüre* hat gefunden, daß nichts so sehr die Kraft des Magnets schwächte als die Wärme; schon die Differenz eines halben Grads Reaum. hat Einfluß aufs Magnetometer. »Depuis cinq ans, sagt *Saussüre*, que cet instrument est construit, j'ai beaucoup observé sa marche; j'ai vu, que la force attractive varie, *que la cause la plus générale de ces variations est la chaleur, que le barreau aimanté perd de sa force, quand la chaleur augmente, et la reprend quand elle diminue*« (Voy. dans l. A. Vol. II, § 459). Man kann dieses Phänomen nicht anders als aus dem oben (2 d)

aufgestellten Gesetz vom *Wechsel der Polarität* erklären. Derselbe Pol, der durch positive Erwärmung negativ magnetisch wird, wird durch negative Erwärmung positiv magnetisch. Gesetzt nun, das Gewicht befinde sich am negativen Pol, so wird er durch Einfluß der Wärme positiv magnetisch, und verliert in diesem Übergang seine Kraft, die er wieder erhält, sobald durch Erkältung seine positive Eigenschaft wiederhergestellt wird.

c) Die elektrische Materie ist ihrer Natur nach entgegengesetzter Wirkungen fähig, weil sie überall die entgegengesetzte Kraft weckt. So werden durch den elektrischen Funken Metalle oxydiert und desoxydiert, das Wasser dekomponiert und rekomponiert. So wird ohne Zweifel durch den positiv-elektrischen Funken, wenn er den positiven Pol trifft, der negative Magnetismus, wenn er den negativen trifft, der positive erweckt. - Daher werden durch den elektrischen Funken die Pole des Magnets umgekehrt. Doch scheinen die Versuche noch nicht hinlänglich vermännigfaltigt zu sein. Es könnte sich hier ein großer Unterschied negativer und positiver Elektrizität zeigen; auch ist es wohl nicht gleichgültig, durch welchen Pol der elektrische Funken (je nachdem er positiv oder negativ ist) einströmt; man könnte hierdurch entdecken, welcher der Pole des Magnets positiv, welcher negativ ist.

#### 4.

Wenn es einmal ausgemacht ist, daß die magnetische Polarität nach demselben *Gesetze* erregt wird als die elektrische, so ist ferner auch kein Zweifel, daß sie auf dieselbe *Art* und durch denselben *Mechanismus* entsteht wie diese.

Um zu erklären, wie ein Körper verbrenne oder elektrisch werde, mußten wir erstens ein *positives* Prinzip außer dem Körper (als Ursache des Verbrennens und der elektrischen Beschaffenheit), neben diesem aber ein *negatives* Prinzip im Körper annehmen, durch welches wir eigentlich nichts andeuteten, als das Minus von Zurückstoßungskraft, das der Körper im Zustand der phlogistischen oder elektrischen Erregung gegen die positive Ursache des Verbrennens oder der Elektrizität beweist. Wir werden also bei der magnetischen Erregung *erstens* ein *negatives* Prinzip im Magnet annehmen, vermöge dessen er mit der positiven Ursache des Magnetismus in dynamischer Gemeinschaft steht. Wo jenes negative Prinzip fehlt, wird sich gar kein Magnetismus offenbaren. Diesem negativen Prinzip werden wir ein positives *außer* dem Magnet vorhandenes Prinzip entgegensetzen. Dieses Prinzip ferner muß *in sich selbst heterogen* und einer *Entzweiung* fähig sein. Dieser *positiven Duplizität* in

der *Ursache* des Magnetismus werden wir eine *negative Duplizität* im *Magnet selbst* entgegenstellen, vermöge welcher dieser gegen das *eine* Element des Magnetismus geringere Zurückstoßungskraft beweist als gegen das andere.

Durch diese Vorstellungsart haben wir folgendes gewonnen.

a) Wir können die Ursache des Magnetismus als eine überall verbreitete Ursache ansehen, die auf alle Körper kontinuierlich wirkt, alle Körper durchdringt, ihre Duplizität aber nur an solchen offenbart, die zu ihren Elementen ein verschiedenes Verhältnis haben.

b) Wir verbannen dadurch den toten Begriff der *Anziehung* (welche der Magnet gegen die magnetische Materie beweisen soll) ein Begriff, der sich mit der außerordentlichen Wirksamkeit des magnetischen Prinzips schlecht verträgt, das ohne Zweifel kontinuierlich neu erzeugt und entwickelt, allgemein und auf *alle* Körper wirkt, *eigentümliche Bewegung* aber nur da zu erregen fähig ist, wo es ein Minus von Zurückstoßungskraft findet.

So vorteilhaft für die Konstruktion aller Erscheinungen ist der Begriff einer allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt, vermöge welcher die überall verbreiteten durchdringenden Ursachen überall Bewegung hervorbringen, wo das Gleichgewicht gestört ist, und gleichsam besondere Sphären sich bilden,

innerhalb welcher sie wirksam sein können.

## 5.

Wenn als Vehikel jeder endlichen Kraft eine *Materie* angenommen werden muß, so können wir auch dieser Annahme zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen nicht entbehren, obgleich daraus nicht folgt, daß wir eine im eigentlichen Sinn *magnetische* (d.h. dem Magnet *eigentümliche*) Materie anzunehmen das geringste Recht haben. Daß ein positives Prinzip außer dem Magnet ihn in Bewegung setzt, die Ursache seiner Polarität ist, muß auch aus folgenden Erfahrungen geschlossen werden.

a) Wäre die magnetische Kraft eine *absolut-innere* Kraft, so müßte die Anziehungskraft des Eisens sowohl als des Magnets ein bestimmtes Verhältnis zu ihrer *Masse* zeigen. Ein solches aber zeigt sich bei keinem von beiden. Wenn man verschiedene nicht magnetisierte, gleich lange, aber ungleich dicke *Eisenstäbe* mit dem einen Pol des Magnets in Berührung bringt, so wächst die Anziehung des Magnets gegen diese Stäbe, je dicker der Stab ist, *aber nur bis zu einer gewissen Grenze*, so daß über diese Grenze hinaus die Anziehung keinen Zuwachs weiter erleidet, wenn auch die Dicke des Stabes wächst (*Häuy* bei

*Prevost über den Ursprung der magnetischen Kräfte* § 116). - *Saussüre* bemerkt schon (in seinen *Voy. dans l. A. Vol. I, § 83*), daß zwei ungleiche Massen von Eisen auf den Magnet in einem Verhältnis wirken, das dem Verhältnis ihrer *Oberflächen* weit näher kommt als dem Verhältnis ihrer *Massen*. - Man hat allgemein bemerkt, daß unter Magneten von gleicher Güte die kleinen im Verhältnis ihres Gewichts bei weitem mehr Kraft haben als die großen (ohne Zweifel weil es eine Grenze der magnetischen Durchdringlichkeit gibt, die nie überschritten wird). Aber man hat nicht so allgemein bemerkt, daß bei ganz ähnlichen Magneten *von gleicher Masse* ihre Anziehungskräfte sich verhalten wie ihre Oberflächen. *Daniel Bernoulli*, in einem von *Saussüre* angeführten Brief an Trembley, behauptet gefunden zu haben, daß die absolute Kraft der künstlichen Magneten immer zunimmt wie die Kubikwurzeln der Quadrate des Gewichts, was ebensoviel ist, als *im Verhältnis ihrer Oberflächen*.

b) Nur die Möglichkeit einer *allgemeinen* Weltordnung kann nicht mehr aus materiellen Prinzipien erklärt werden, weil solche Prinzipien selbst schon eine Weltordnung voraussetzen, innerhalb welcher sie allein möglich sind. Allein innerhalb des allgemeinen Systems organisieren sich gleichsam einzelne Sphären der allgemeinen Naturkräfte, innerhalb welcher diese



den Schein ebensovieler spezifisch-verschiedener Materien annehmen. Nur die allgemeine Weltbewegung ist von ewigen und unveränderlichen Ursachen abhängig; veränderliche Ursachen aber verraten materielle Prinzipien; so die magnetischen Abweichungen, die man nicht erklären kann, ohne dabei eine Materie als wirksam anzunehmen, die entwickelt oder zur Ruhe gebracht, zersetzt und wieder zusammengesetzt wird, und (gleich der atmosphärischen Elektrizität) entsteht und verschwindet.

## 6.

Es fragt sich nur, welche spezifische Beschaffenheit man dem materiellen Prinzip des Magnetismus zuschreiben müsse?

Man muß beklagen, daß die Schranken der magnetischen Kraft keine Mannigfaltigkeit von Experimenten und keine vergleichende Untersuchung verstatten.

Wenn es möglich wäre jene Schranken zu durchbrechen, wenn es vorerst nur gelänge die magnetischen Eigenschaften an mehreren Körpern als bisher zu entdecken, wie sehr würde dadurch schon das Feld der Möglichkeiten erweitert, wie viel Raum für vergleichende Untersuchung gewonnen!

Wenn es gelänge die kleinsten Grade der

magnetischen Kraft (so etwa wie der elektrischen) noch bemerklich zu machen, würde man nicht finden, daß sie *jedem* Körper der Natur, wenn auch in unendlich-kleinem Grade, beiwohnt?

Wenn man erst *Vergleichungen* anstellen könnte, sollte sich nicht finden, daß die magnetische Kraft bei weitem nicht so *ein förmig* wirkt, als es uns jetzt scheint, da wir nur das Eisen mit dem Eisenerz, das wir Magnet nennen, vergleichen können? - Sollte sich dann nicht finden, daß vielleicht *jeder* Körper, wie das Eisen, sein *Erz*, d.h. einen Körper hat, der für ihn ein *Magnet* ist?

Liegt der Grund, warum man bisher weniger Entdeckungen in diesem Felde gemacht hat, eben darin vielleicht, daß man noch nicht für *jeden* Körper seinen *Magnet* gefunden hat? So ist für den Humboldt'schen Serpentinsteine nur das magnetische, nicht auch das unmagnetische Eisen ein Magnet. Sollte es nicht einen Unterschied von *idiomagnetischen* und *symperimagnetischen* Körpern geben? Bis jetzt ist nicht ein entscheidender Versuch bekannt, der auf die spezifische Natur des magnetischen Prinzips schließen ließe.

*Vairo*, Professor an der Akademie zu Neapel, soll gefunden haben, daß in der *Hundsgrotte* (grotta del Cane) in der Nähe von Neapel der Magnet seine gewohnte Wirkung auf das Eisen verliert, daß in

derselben die Magnetnadel viel weiter von Norden abweicht, als in der gewöhnlichen Luft, auch, was besonders merkwürdig ist, daß in derselben keine elektrische Kraft erregt werden kann. (Man s. *Jansens Briefe über Italien, vornehmlich den gegenwärtigen Zustand der Arzneikunde, und die Naturgeschichte betreffend*, 1. Teil, S. 363).

Man weiß seit den Versuchen, die *Murray* mit der Luftart dieser Grotte angestellt hat, daß sie ein *kohlen-saures* Gas ist. (Man s. v. *Crells neueste Entdeckungen in der Chemie*, T. 3, S. 118). Sollte die Unmöglichkeit, die Elektrizität in diesem Luftraume zu erwecken, der in ihm wahrscheinlich herrschenden Feuchtigkeit zuzuschreiben sein? - Aber wie will man erklären, daß der Magnet dort seine Kraft verliert? Etwa daraus, daß er schnell *rostet*? - Dies ist doch unwahrscheinlich.

Man weiß allerdings, daß Eisen, wenn es *desoxydiert* wird, vom Magnet *stärker* als vorher angezogen wird (s. z.B. *Saussüre V. d. l. A. Vol. II, § 425*). Auf der magnetreichen Insel Elba müssen gute Magnete gegraben werden, denn die, welche an der Sonne liegen, verlieren allmählich ihre magnetische Eigenschaft (*Swinburnes Reisen durch beide Sizilien, übersetzt von Forster*, T. I, S. 35). Es erhellt daraus allerdings, daß irgend ein eigentümliches Verhältnis des Magnets zu dem Oxygene der Atmosphäre, oder

zum Äther, der mit ihm in Verbindung tritt, zugleich die Ursache seiner Eigenschaften enthalte. Diese Entdeckung lehrt uns aber nichts mehr, als was wir schon *a priori* einsehen konnten.

## 7.

Man muß zugeben, daß die magnetische Kraft zu den *durchdringenden* gehört, und insofern bei weitem *ursprünglicher* ist als die *elektrische*. Denn diese häuft sich nur auf der Oberfläche der Körper an, und wird, wo sie ein leitendes Medium berührt, abgeleitet, ohne daß der Körper selbst verändert würde, der Magnet aber scheint auf andere Körper nur durch *Verteilung (Erregung)*, nie durch *Mitteilung* zu wirken. Seine eigentümliche Kraft kann ihm nicht durch *äußere*, sondern nur durch *penetrierende* Ursachen entrisen werden. Das Prinzip des Magnetismus muß also zu den *elementarischen*, d.h. denjenigen Materien gerechnet werden, für welche kein Körper undurchdringlich ist. Als solche Materien kennen wir bis jetzt nur Licht und Wärme, wissen aber, daß sie diese ihre gemeinschaftliche Eigenschaft einem höheren Prinzip verdanken, das zuverlässig auch in den magnetischen Erscheinungen wirksam ist. Es läßt sich in der Welt überhaupt kein dynamischer Zusammenhang denken,

ohne daß man *eine ursprüngliche Homogenität aller Materie* annehme. Wir sind genötigt, die positive Materie, die sich im Licht und in der Wärme offenbart, als das *allgemeine Auflösungs mittel aller Materie* anzusehen. Wenn nun der grobe Stoff, ehe er in einzelne Materien überging, durch den Weltraum gleichförmig verbreitet und im Äther (als dem *menstruum universale*) aufgelöst war, so mußte alle Materie in ihm sich ursprünglich durchdringen, so wie man in jeder vollkommenen Solution mehrerer Materien durch ein gemeinschaftliches Mittel eine wechselseitige Durchdringung annehmen muß, weil die Auflösung nur dann vollkommen ist, wenn sie *durchaus homogen*, d.h., wie Kant bewiesen hat, wenn in ihr kein unendlich kleiner Teil anzutreffen ist, der nicht aus dem Auflösungs mittel und dem aufzulösenden Körper zusammengesetzt wäre. Als die grobe Masse aus der gemeinschaftlichen Solution niedergeschlagen wurde, entstanden *heterogene* Materien, die unfähig waren sich ferner zu durchdringen, da sie diese Eigenschaft nur dem gemeinschaftlichen Auflösungs mittel verdankten. Für dieses aber müssen alle Materien noch jetzt in hohem Grade durchdringlich, ja sogar durch fortwährende Aktion auflöslich sein, wie auch die Erfahrung lehrt, da die härtesten Substanzen an der Luft endlich verwittern, andere auf andere Weise durch unbekannte Naturoperationen allmählich

zerstört werden.

Wenn nun das magnetische Prinzip (vermöge seiner durchdringenden Kraft) dem Äther verwandt wäre, so müßte es auch weit allgemeiner wirksam, ja es müßte (so scheint es) keine Substanz der Natur sein, die nicht durch dieses Prinzip in Bewegung gesetzt würde. Obgleich wir also bis jetzt nur wenige Substanzen des Mineralreichs kennen, die magnetische Eigenschaften zeigen, müssen wir doch behaupten, daß, da der Magnetismus eine allgemeine Naturkraft ist, kein Körper in der Welt absolut-unmagnetisch sei, ebenso wie kein Körper absolut-durchsichtig oder undurchsichtig, absolut-warm oder kalt ist.

## 8.

Ohne Zweifel sind alle Körper von der Ursache des Magnetismus durchdrungen; aber Polarität erteilt sie nur denen, die zu ihren Elementen ein ungleichförmiges Verhältnis haben; der Duplizität des positiven Prinzips muß eine Duplizität des negativen Prinzips im Körper gegenüberstehen. Der magnetische Turmalin z.B. beweist durch die entgegengesetzten Elektrizitäten auf seiner Oberfläche eine *ursprüngliche Heterogenität* seiner Elemente.

Wir müssen hierauf sehr aufmerksam werden,

wenn wir bedenken, daß der Turmalin *zwischen den beiden Klassen idioelektrischer Körper* gleichsam in der Mitte steht. *Positiv-idioelektrische* Körper sind in der Regel *durchsichtig*. *Negativ-idioelektrische* in der Regel *undurchsichtig*. Der Turmalin gehört zu den *halbdurchsichtigen* Körpern, er ist dadurch gleichsam in eine höhere Sphäre versetzt, unter der jene beiden Klassen idioelektrischer Körper begriffen sind; sehr natürlich, daß er auch *beide* Elektrizitäten in sich vereinigt, und mit diesen zugleich magnetische Polarität annimmt.

Wenn alle Körper in *gewissem Grade* magnetisch sind, sollte sich die Polarität nicht vorzüglich an allen *halbdurchsichtigen* Körpern zeigen? Sollten nicht wohl alle Edelsteine, die so wie der Turmalin durch Erwärmung entgegengesetzte Elektrizitäten annehmen, auch magnetische Eigenschaften zeigen? Man muß zu genauen Untersuchungen hierüber den Topas (den brasilianischen und syrischen), den Boraxspat und alle die Körper empfehlen, die mit dem Turmalin jene Eigenschaft (der elektrischen Polarität) gemein haben.

Die Wirkung des *Granats* auf die Magnetnadel hat schon *Saussüre* bemerkt. »Un de nos grénats, erzählt er, du poids de cinq grains commençoit à agir sur l'aiguille aimantée à la distance de deux lignes. - Je l'ai fait rougir, j'ai jeté sur lui de la cire, et j'ai ainsi rendu

le phlogistique à quelquesunes de ses parties extérieures; alors il a agi sur l'aiguille à la distance de trois lignes  $1/4$ .« - Daß der Grund dieser Erscheinung nicht in eingesprenkten Eisenteilchen liegen könne, erhellt aus folgendem: »On ne s'étonne pas, sagt *Saussüre*, de voir nos grénats impurs et presque opaques contenir du fer attirable par l'aimant, mais on sera peut-être surpris de voir les grénats orientaux, soit rouges, soit oranges, soit violets, présenter tous le même phénomène. J'ai vu un grénat syrien du poids de dix grains de la plus grande beauté, *et de la plus parfaite transparence*, qui fait mouvoir sensiblement l'aiguille aimantée à deux lignes de distance. - J'ai trouvé aussi des cailloux, dans lesquels la matière du grénat est dispersée en masses non cristallisées, on reconnoit alors cette matière à sa couleur -- et à son action sur l'aiguille aimantée.« (Voy. dans l. A. Vol. I, § 84, 85).

Da alle Durchsichtigkeit nur *relativ* und die Grenze zwischen durchsichtigen und halbdurchsichtigen Körpern unbestimmt ist - sollten nicht alle durchsichtigen Körper<sup>30</sup> in einigem Grade magnetische Polarität zeigen? Sollten nicht alle idioelektrischen Substanzen magnetische Eigenschaften zeigen, wenn in ihnen eine ursprüngliche Verschiedenheit der Qualität herrschte? Geht vielleicht die magnetische Eigenschaft allmählich in die idioelektrische über?



Die bisher vorgetragenen Ideen auf die Erde angewandt, muß der Grund ihrer Polarität in ihrer ursprünglichen Bildung gesucht werden. Wenn es erlaubt ist, vom Kleinen aufs Große analogisch zu schließen, so muß der ursprüngliche Grund in einer *Ungleichförmigkeit* ihrer Bildung gesucht werden. Wie ungleichförmige Erschütterung, Erkältung usw., dem Eisen magnetische Eigenschaften mitteilt, so ist es glaublich, daß die Erde einer ähnlichen Ursache, z.B. daß sie bei ihrer ursprünglichen Bildung an einem Pol schneller als am andern erkaltete, ihre Polarität verdankt. Nach *Büffon* ist es der Südpol; er erklärt daraus, warum die Wasser ihre erste Richtung nach Süden zu genommen haben (*Epoques de la nature* p. 167). Tiefere geognostische Untersuchungen würden vielleicht zeigen, daß ursprünglich schon ein magnetischer oder elektrischer Strom den großen Lagen oder Schichten der Erde eine bestimmte Richtung gegen die Pole gegeben hat, ungefähr so wie die magnetische Anziehung, oder ein elektrischer Strom, wenn er durch Eisenfeile geleitet wird, ihr eine regelmäßige Stellung gibt. Wenn diese Richtung der großen Erdschichten nicht allgemein bemerklich ist, so muß man den Grund in den späteren Revolutionen, in

Überschwemmungen und der großen Gewalt des Wassers suchen, das allmählich erst sich seinen regelmäßigen Lauf bahnte und die großen Beete bereitete, in denen jetzt das Meer eingeschlossen ist.

Indes wäre ohne allen Zweifel die magnetische Kraft der Erde schon längst erloschen, wenn nicht eine kontinuierlich wirkende Ursache sie immer von neuem anfachte. Diese Ursache ist die Sonnenwärme, die ohne allen Zweifel beide Hemisphären ungleichförmig erhitzt, da eine ursprüngliche Heterogenität beider wohl begreiflich ist. Es ist bekannt, daß unter gleichen Graden der Breite in der nördlichen Halbkugel eine größere mittlere Wärme herrscht als in der südlichen. *Aepinus* (in seinem Tentamen theoriae electricitatis et magnetismi) erklärt dieses Phänomen aus der astronomischen Wahrheit, daß in den nördlichen Gegenden die Dauer der warmen Jahreszeiten die der kalten Jahreszeiten ungefähr um sieben Tage übertrifft. »Es ist klar, sagt er, daß das Gegenteil in der südlichen Halbkugel stattfindet; die kalte Jahreszeit übertrifft dort die warme um ungefähr sieben Tage. Also verbreitet die Sonne jährlich über die nördliche Halbkugel eine Wärme, die ungefähr um  $\frac{1}{14}$ , oder  $\frac{1}{16}$  Teil größer ist, als die, welche sie über die südliche Halbkugel verbreitet. Es ist also nicht wunderbar, daß sich während einer langen Reihe von Jahrhunderten durch diese Ursache in unsern

Gegenden eine Wärme angehäuft habe, die hinreichend ist, um in der Temperatur der beiden Halbkugeln einen Unterschied hervorzubringen.« - (Vgl. *Prevost vom Ursprung der magnetischen Kräfte*. Deutsche Übers., S. 161).

Ich bemerke, daß wohl nicht nur die ungleichen Summen von Wärme, die jährlich über die beiden Halbkugeln verbreitet werden, sondern daß vorzüglich *die Ungleichförmigkeit der täglichen Erleuchtung und Erwärmung* die Polarität der Erde immer neu anfachen muß; die Koexistenz der elektrischen und magnetischen Polarität am Erdkörper (ich setze voraus, daß Nord- und Südlichter für elektrische Erscheinungen gelten) erlaubt uns, auf ihn alle Analogien des Turmalins, und insbesondere das oben aufgestellte Gesetz vom *Wechsel* der Polarität anzuwenden, der freilich wohl nie ganz erfolgen kann (obgleich nach *Lichtenberg* bisweilen eine Verwechslung der elektrischen Pole der Erde vorzugehen scheint), die aber doch die Ursache der täglichen sowohl als jährlichen Abweichung sein kann, da diese nach einer unleugbaren Regelmäßigkeit in ihrer täglichen Abweichung dem Wechsel des Tags und der Nacht, in der jährlichen dem Wechsel der Jahreszeiten folgt, wobei freilich noch die Störungen in Betrachtung gezogen werden müssen, die den magnetischen Strom an vielen Orten der Erde, besonders wo große Eisengruben

sind (z.B. in der Nähe der Insel Elba), von seiner Richtung ableiten.

## 10.

Die erste Wirkung der Sonne auf die Erde war ohne Zweifel die, daß sie ihre magnetische Eigenschaft erweckte, und so ist wohl das *Gesetz der Polarität* ein *allgemeines Weltgesetz*, das in jedem einzelnen Planetensystem auf jedem untergeordneten Körper ebenso wirksam ist, als in unserem Planetensystem auf der Erde. Einen schwachen Schimmer von Hoffnung, das Phänomen der allgemeinen Schwere auf physikalische Ursachen zurückzuführen, könnten diejenigen, die mit solchen Hoffnungen sich tragen, in dieser Idee erblicken: da auch die magnetische Gravitation mechanisch (aus Stoß) gar nicht, sondern nur *dynamisch* (durch eine Ursache, die in die *Ferne* Bewegung mitteilt), erklärbar ist, so würden sie wenigstens durch die Annahme einer solchen Ursache der allgemeinen Schwere die gesunde Philosophie nicht so sehr vor den Kopf stoßen, als durch die Hypothese *schwermachender Körperchen*.

Ich bemerke nur noch, daß das positive Element des Magnetismus zuverlässig dasselbe ist, das im Licht sich offenbart; daß aber ohne Zweifel die

magnetische Polarität der Erde die *ursprünglichste* Erscheinung des *allgemeinen* Dualismus ist, der in der Physik weiter nicht abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß, und der in der elektrischen Polarität schon auf einer viel tieferen Stufe erscheint, bis er endlich in der Heterogenität zweier Luftarten in der Nähe der Erde, und zuletzt in den belebten Organisationen (wo er eine neue Welt bildet), - für das gemeine Auge wenigstens - verschwindet.

# Über den Ursprung des allgemeinen Organismus

Sicelides Musae, paullo majora canamus.

VIRG.

## I. Vom ursprünglichsten Gegensatz zwischen Pflanze und Tier

Man hat neuerlich oft gesagt, Vegetation und Leben seien als *chemische Prozesse* anzusehen; mit welchem Recht, werde ich späterhin untersuchen. Es ist auffallend übrigens, daß man diesen Gedanken nicht benutzt hat, um aus ihm den ursprünglichsten Unterschied des vegetativen und animalischen Lebens abzuleiten.

Vorerst kennen wir zwei Hauptprozesse, von welchen die meisten Veränderungen der Körper in der anorganischen Natur abhängig sind, Prozesse, die auf jenen durch die ganze Natur herrschenden Gegensatz zwischen dem positiven und negativen Prinzip des Verbrennens sich beziehen. Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt, und ohne Zweifel in einer allgemeinen Neutralisation enden würde, wenn sie nicht durch den steten Einfluß fremder Prinzipien ihr eigen Werk hemmte, erhält sich selbst im ewigen Kreislauf,

da sie auf der einen Seite trennt, was sie auf der andern verbindet, und hier verbindet, was sie dort getrennt hat.

So ist ein großer Teil ihrer Prozesse *dephlogistisierend*, diesen aber halten beständige *phlogistisierende* Prozesse das Gleichgewicht, so daß niemals eine allgemeine Uniformität entstehen kann.

Wir werden daher vorerst zwei Hauptklassen von Organisationen annehmen, davon die erste in einem von der Natur unterhaltenen *Desoxydationsprozeß*, die andere in einem kontinuierlichen *Oxydationsprozeß* Ursprung und Fortdauer findet.

Wir haben schon oben erinnert, daß *oxydieren* und *dephlogistisieren*, *phlogistisieren* und *desoxydieren* Wechselbegriffe sind, die in bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ sein können, wovon aber keiner etwas anderes als ein bestimmtes Verhältnis ausdrückt.

So wird also, wo die Natur einen *Reduktions-* oder *Desoxydationsprozeß* unterhält, kontinuierlich *phlogistische Materie erzeugt*, was bei den *Pflanzen* unleugbar ist; denn diese, dem Licht, d.h. dem allgemeinen Mittel der *Reduktion*, entzogen, werden *bleich* und *farbelos*; sobald sie dem Licht ausgesetzt werden, gewinnen sie *Farbe*, der offenbarste Beweis, daß *phlogistischer Stoff* in ihnen bereitet wird. Dieser (als das negative Prinzip) tritt hervor, sowie das positive

verschwindet, und umgekehrt; und so existiert in der ganzen Natur keines dieser Prinzipien *an sich*, oder außerhalb des Wechselverhältnisses mit seinem entgegengesetzten.

So wie die *Vegetation* in einer steten *Desoxydation* besteht, wird umgekehrt der *Lebensprozeß* in einer kontinuierlichen *Oxydation* bestehen; wobei man nicht vergessen darf, daß *Vegetation* und *Leben* nur im *Prozesse* selbst bestehen, daher es Gegenstand einer besonderen Untersuchung ist, durch welche Mittel die Natur dem Prozeß *Permanenz* gebe, durch welche Mittel sie verhindere, daß es z.B. im tierischen Körper, solange er lebt, nie zum *endlichen Produkt* komme; denn es ist offenbar genug, daß das *Leben* in einem steten *Werden* besteht, und daß jedes *Produkt*, eben deswegen *weil* es dies ist, *tot* ist; daher das Schwanken der Natur zwischen entgegengesetzten Zwecken, das Gleichgewicht konträrer Prinzipien zu erreichen, und doch den Dualismus (in welchem allein sie selbst fort dauert) zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur (wobei es nie zum *Produkt* kommt) eigentlich jedes belebte Wesen seine Fortdauer findet.



## Zusatz

Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen dem Licht ausgesetzt *Lebensluft aushauchen*, und daß dagegen die Tiere beim Atmen *Lebensluft zersetzen* und eine irrespirable Luftart aushauchen, hat man, bei dieser *ursprünglich-inneren* Verschiedenheit beider Organisationen, nicht mehr nötig, *äußere Unterscheidungsmerkmale* aufzusuchen, z.B. (nach Hedwig), daß die Pflanzen nach der Befruchtung ihre Zeugungsteile verlieren; um so mehr, da alle diese Merkmale, wie die *Unwillkürlichkeit der Pflanzenbewegungen* (z.B. bei Aufnahme der *Nahrung*, da nach *Boerhaves* sinnreichem Ausdruck die Pflanze den Magen in der Wurzel, das Tier die Wurzel im Magen hat), oder die *Nervenlosigkeit* der Pflanzen - alle zusammen aus jenem ursprünglichen Gegensatz erst abgeleitet werden müssen, wie ich im folgenden zeigen werde.

Es erhellet nämlich zum voraus, daß, wenn die Pflanze das Lebensprinzip aushaucht, das Tier es zurückhält, im letztern bei weitem mehr Schein der Spontaneität und Fähigkeit seinen Zustand zu verändern sein muß als im erstern. Ferner, daß das Tier, da es das Lebensprinzip (durch Luftzersetzung) in sich selbst *erzeugt*, von Jahreszeit, Klima usw. bei weitem

unabhängiger sein muß als die Pflanze, in welcher das Lebensprinzip nur durch den Einfluß des Lichts (aus dem Nahrungswasser) entwickelt und durch denselben Mechanismus, durch welchen es entwickelt wird, auch kontinuierlich ausgeführt wird.

Die Vegetation *ist der negative Lebensprozeß*. Die Pflanze selbst hat kein *Leben*, sie *entsteht* nur durch *Entwicklung* des Lebensprinzips, und hat nur den *Schein des Lebens* im Moment dieses negativen Prozesses. In der *Pflanze trennt* die Natur, was sie *im Tier vereinigt*. Das Tier hat Leben *in sich selbst*, denn es erzeugt selbst unaufhörlich das belebende Prinzip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Wenn übrigens die Vegetation der umgekehrte Prozeß des Lebens ist, so wird man uns verstaten, im folgenden unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den positiven Prozeß zu richten, um so mehr, da unsere Pflanzenphysiologie noch höchst mangelhaft, und da es natürlicher ist, das Negative durch das Positive, als das Positive durch das Negative zu bestimmen.

## II. Von den entgegengesetzten Prinzipien des tierischen Lebens

Der Begriff *Leben* soll konstruiert werden, d.h. er soll als *Naturerscheinung* erklärt werden. Hier sind nur drei Fälle möglich:

### A.

*Entweder, der Grund des Lebens liegt einzig und allein in der tierischen Materie selbst.*

Diese Annahme widerlegt sich von selbst durch die gemeinsten aller Erfahrungen, da offenbar genug äußere Ursachen zum Leben mitwirken. - In diesem Sinn hat auch wohl kein vernünftiger Mensch jenen Satz behauptet. Es geschieht aber oft, daß, wenn die Frage für eines Menschen Verstand zu hoch ist, die Frage herabgestimmt wird, und einen beliebigen Sinn erhält, in welchem sie freilich leicht beantwortlich, aber nun auch eine ganz andere Frage ist. Es ist nicht davon die Rede, daß das Leben von *Stoffen* abhängig ist, welche von außen dem Körper zugeführt werden, z.B. durch das Atmen, durch Nahrung usw., denn die Aufnahme dieser Stoffe setzt schon das *Leben selbst* voraus. Wir wissen wohl, daß unsere Fortdauer an der

Luftzerersetzung hängt, welche in unsern Lungen vorgeht, aber diese Zerersetzung ist selbst schon eine *Funktion des Lebens*: ihr sollt uns aber das *Leben* selbst, sollt uns einen *Anfang* des Lebens begreiflich machen.

Der eigentliche Sinn des oben aufgestellten Satzes müßte also *der* sein, die erste *Ursache* (nicht die untergeordneten Bedingungen) des Lebens *liegt in der tierischen Materie selbst*, und *dieser* so bestimmte Satz müßte, wenn er auch aus Erfahrung unwiderleglich wäre, doch von einer gesunden Philosophie *a priori verneint* werden.

Es ist der Gipfel der Unphilosophie, zu behaupten, das Leben sei eine *Eigenschaft* der Materie, und gegen das allgemeine Gesetz der Trägheit anzuführen, daß wir doch das Beispiel einer Ausnahme - an der belebten Materie finden. Denn *entweder* nimmt man in den Begriff der tierischen Materie schon die *Ursache* des Lebens, welche kontinuierlich *auf* die tierische Substanz (also auch in der tierischen Materie) wirkt, *auf*, und dann hat man freilich beim Analysieren leichte Arbeit; es ist aber nicht von einer *Analyse*, sondern von einer (*synthetischen*) *Konstruktion* des Begriffs *tierisches Leben* die Rede. *Oder* man nimmt an, daß es gar keiner *positiven* Ursache des Lebens bedürfe, sondern daß allbereits im tierischen Körper alles so zusammengemengt und zusammengemischt

sei, daß daraus von selbst Mischungsveränderungen, und aus diesen Kontraktionen der tierischen Materie erfolgen, ungefähr so wie ein bestimmtes Gemenge von Mittelsalzen von selbst sich zerlegt (wie das wirklich die Meinung des berühmten Herrn *Reil* in Halle zu sein scheint). - Wenn dies der Sinn jener Behauptung ist, so bitte ich, daß man vor allen Dingen uns folgende Fragen beantworte.

Wir wissen wohl (man erlaube uns erst einen festen Standpunkt zu nehmen, denn wir können bei den Physiologen, mit welchen wir zu tun haben, selbst keinen bestimmten Begriff von *Chemie* und chemischen Operationen voraussetzen), wir wissen wohl, daß verschiedene Substanzen, wenn sie miteinander in Berührung kommen, sich wechselseitig in Bewegung setzen (der klarste Beweis übrigens, daß sie *träg* sind, denn sie bewegen sich nicht *einzel*n, sondern nur indem sie miteinander in Wechselwirkung stehen). - Wir wissen auch, daß diese Bewegung, die der *ruhende Körper* in *ruhenden* hervorbringt, nicht nach Gesetzen des *Stoßes* erklärbar ist, auch können wir die Anziehung, die sie gegeneinander beweisen, in kein Verhältnis mit ihrer spezifischen Schwere bringen. (Was soll man von Naturphilosophen denken, die alles im tierischen Körper durch *Wahlanziehung* geschehen lassen, Wahlanziehungen selbst aber als Äußerungen der *Schwerkraft* ansehen!). - Wir suchen

daher eine andere Erklärung dieser Erscheinungen auf, und behaupten, daß sie in eine höhere Sphäre der Naturoperationen, als die, welche Gesetzen des Stoßes oder der Schwere unterworfen sind, gehören. Wir behaupten, die Materie selbst sei nur ein Produkt entgegengesetzter Kräfte; wenn diese in der Materie ein *Gleichgewicht* erreicht haben, sei alle Bewegung entweder *positiv* (Zurückstoßung), oder *negativ* (Anziehung); nur wenn jenes Gleichgewicht *gestört* werde, sei die Bewegung *positiv und negativ zugleich*, es trete dann eine *Wechselwirkung* der beiden ursprünglichen Kräfte ein; - eine solche Störung des ursprünglichen Gleichgewichts geschehe bei den chemischen Operationen, und darum sei jeder chemische Prozeß gleichsam ein *Werden* neuer Materie, und was uns die Philosophie *a priori* lehre, daß alle Materie ein Produkt von entgegengesetzten Kräften sei, werde in jedem chemischen Prozeß *anschaulich*.

Wir gewinnen durch diese Vorstellungsart selbst einen *höheren* Begriff von chemischen Operationen, und damit auch mehr Recht, diese auf Erklärung *einiger* animalischer Prozesse analogisch anzuwenden. Denn alle wahren Physiologen sind einig, daß die animalischen Naturoperationen nicht aus Gesetzen des Stoßes oder der Schwere erklärbar sind. Dasselbe aber ist der Fall mit den chemischen Operationen, daher wir zum voraus eine geheime Analogie beider

vermuten können.

Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der *Unzertrennlichkeit der Materie und der Form* besteht - *darin*, daß die Materie, die organisiert heißt, bis ins Unendliche *individualisiert* ist; wenn also vom *Entstehen* der tierischen *Materie* die Rede ist, verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dings zugleich mit seiner Form entsteht. Nun ist aber überhaupt die ursprüngliche Form eines *Dings* nichts für sich Bestehendes, so wenig als die Materie; beide *müssen also durch eine und dieselbe Operation entstehen*. Materie *entsteht* aber nur, wo eine bestimmte *Qualität* erzeugt wird, denn die Materie ist nichts von ihren Qualitäten Verschiedenes. Materie sehen wir also nur in *chemischen Operationen entstehen*; chemische Operationen also sind die einzigen, aus welchen wir die Bildung einer Materie zu bestimmter Form begreifen können.

Man irrt daher nicht, wenn man in den chemischen Durchdringungen den geheimen Handgriff der Natur zu erkennen glaubt, dessen sie sich bei ihrem beständigen *Individualisieren* der Materie (in einzelnen Organisationen) bedient. Es ist deswegen kein Wunder, daß man von den ältesten Zeiten an, da man die chemischen Kräfte der Materie zuerst kennen lernte, darin gleichsam die gegenwärtige Natur zu erkennen

glaubte. »Nichts«, sagt ebenso schön als wahr Hr. *Baader* in seinen gedankenvollen *Beiträgen zur Elementarphysiologie*, »nichts kommt dem Enthusiasm (der freilich meist in schwärmenden Unsinn ausartet), und der besondern *Naturandacht* gleich, die in den ältesten Betrachtungen chemischer Naturoperationen atmet; auch sind die Früchte bekannt, welche wir diesem Enthusiasm verdanken, und das entgegengesetzte maschinistische System hat nichts dem Ähnliches aufzuweisen«. - Wir sind also gar nicht gemeint, chemische Analogien bei Erklärung der animalischen Prozesse auszuschließen, wir werden vielmehr den Assimilations- und Reproduktionsprozeß einzig und allein aus solchen Analogien erklären, obgleich wir bekennen müssen, daß auch das ein bloßer Behelf der Unwissenheit ist (weil uns die chemischen Operationen vor jetzt bekannter sind als die animalischen), indem es weit natürlicher wäre, anstatt Vegetation und Leben chemische Prozesse zu nennen, umgekehrt vielmehr manche chemische Prozesse *unvollkommene Organisationsprozesse* zu nennen, da es begreiflicher ist, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in toten Produkten *erstirbt*, als wie umgekehrt der mechanische Hang der Natur zu Kristallisationen sich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinauf *läutert*.

Dies vorausgesetzt, bitten wir, daß man uns



folgende Fragen beantworte:

1. Wir räumen ein nicht nur, sondern wir *behaupten*, daß die *Bildung tierischer Materie* nur nach chemischen Analogien erklärbar ist, wir sehen aber, daß diese Bildung, wo sie geschieht, immer das *Leben selbst* schon voraussetzt. Wie könnt ihr also vorgeben, durch euren chemischen Wortapparat (denn mehr ist es nicht) das *Leben selbst* zu erklären?

Das Leben ist nicht *Eigenschaft* oder *Produkt* der tierischen Materie, sondern umgekehrt die *Materie* ist *Produkt des Lebens*. Der *Organismus* ist nicht die *Eigenschaft einzelner Naturdinge*, sondern umgekehrt, die *einzelnen Naturdinge* sind *ebenso viele Beschränkungen* oder *einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus*. »Ich weiß nichts Verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegenteil die Dinge nur *Beschaffenheiten des Lebens*, nur *verschiedene Ausdrücke* desselben sind; *denn das Mannigfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und Eins werden*«. (*Jacobis David Hume* S. 171.) Die Dinge sind also nicht Prinzipien des Organismus, sondern umgekehrt, der *Organismus ist das Prinzipium der Dinge*.

Das *Wesentliche* aller *Dinge* (die nicht bloße *Erscheinungen* sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der *Individualität* sich annähern) ist das *Leben*; das *Akzidentelle* ist nur die *Art* ihres Lebens,

und auch das *Tote* in der Natur ist nicht an sich *tot-* ist nur das *erloschene Leben*.

Die *Ursache* des Lebens mußte also der Idee nach früher da sein als die Materie, die (nicht *lebt*, sondern) *belebt* ist; diese Ursache muß also auch nicht in der belebten Materie selbst, sondern außer ihr gesucht werden.

2. Gesetzt, wir geben euch zu, das Leben bestehe in einem chemischen Prozeß, so müßt ihr einräumen, daß kein chemischer Prozeß *permanent* ist, und daß die endliche Wiederherstellung der Ruhe bei jedem solchen Prozeß verrät, daß er eigentlich nur ein *Bestreben nach Gleichgewicht* war. *Chemische Bewegung dauert nur so lange, als das Gleichgewicht gestört ist*. Ihr müßt also vorerst erklären, wie und wodurch die Natur im animalischen Körper das Gleichgewicht kontinuierlich *gestört* erhält, wodurch sie die Wiederherstellung des Gleichgewichts *hemmt*, warum es immer nur beim *Prozesse* bleibt und nie zum *Produkt* kommt; an das alles aber scheint man bis jetzt nicht gedacht zu haben.

3. Wenn alle Veränderungen im Körper ihren Grund in der *ursprünglichen Mischung der Materie* haben, wie kommt es, daß *dieselben Veränderungen*, z.B. die Zusammenziehungen des Herzens, kontinuierlich *wiederholt* werden, da (ex hypothesi) durch jede Zusammenziehung eine Veränderung der Mischung

vorgeht, also nach der *ersten* Zusammenziehung schon keine andere mehr erfolgen sollte, weil ihre Ursache (die eigentümliche Mischung des Organs) nicht mehr da ist?

4. Wie bewirkt die Natur, daß der chemische Prozeß, der im animalischen Körper im Gange ist, nie die *Grenzen der Organisation überschreite*? Die Natur kann (wie man gegen die Verteidiger der Lebenskraft mit Recht behauptet), kein allgemeines Gesetz aufheben, und wenn in einer Organisation chemische Prozesse geschehen, so müssen sie nach denselben Gesetzen, wie in der toten Natur, erfolgen. Wie kommt es, daß diese chemischen Prozesse immer dieselbe Materie und Form reproduzieren, oder durch welche Mittel erhält die Natur die Trennung der Elemente, deren Konflikt das Leben, und deren Vereinigung der Tod ist?

5. Allerdings gibt es Substanzen, die durch die bloße Berührung chemisch aufeinander wirken; aber es gibt auch Verbindungen und Trennungen, welche erst durch äußere Mittel, z.B. Erhöhung der Temperatur usw. bewirkt werden. Ihr sprecht vom Lebensprozeß, nennt uns doch die *Ursache* dieses Prozesses! Was bringt in der tierischen Organisation gerade diejenigen Stoffe zusammen, aus deren Konflikt das endliche Resultat, *tierisches Leben*, hervorgeht, oder welche Ursache zwingt die widerstrebenden Elemente

zusammen, und trennt diejenigen, welche nach Vereinigung streben ?

Wir sind überzeugt, daß einige dieser Fragen einer Beantwortung fähig sind, aber auch, daß die ganze chemische Physiologie, solange sie diese Fragen nicht wirklich beantwortet, ein bloßes Spiel mit Begriffen ist, und keinen reellen Wert, ja nicht einmal Sinn und Verstand hat. Wir müssen aber bekennen, daß wir uns bis jetzt vergeblich nach einer solchen Beantwortung gerade bei denjenigen umgesehen haben, die sich mit ihrer chemischen Physiologie am meisten wissen.

## B.

*Oder, der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der tierischen Materie.*

Man könnte eine solche Meinung denjenigen zuschreiben, die den letzten Grund des Lebens allein in den *Nerven* suchen, und diese durch eine äußere Ursache in Bewegung setzen lassen. Allein die meisten von *Hallers* Gegnern, die den Grund des Lebens, welchen dieser in der Irritabilität der Muskeln suchte, allein in die Nerven versetzen, lassen wenigstens mit ihm das Nervenprinzip im Körper selbst (sie wissen nicht wie) erzeugt werden. Da aber die Annahme eines solchen Nervenprinzips von Tag zu Tag

hypothetischer wird (weil kein Mensch begreiflich machen kann, wie es im tierischen Körper erzeugt werde), und da ohnehin das, was *Prinzip* des Lebens ist, nicht selbst *Produkt* des Lebens sein kann, so müßten jene Physiologen am Ende doch auf eine äußere Ursache der Nerventätigkeit zurückkommen, und wenn sie den Grund des Lebens allein in den Nerven suchen, auch behaupten, daß der Grund des Lebens ganz und gar *außer* dem Körper liege.

Liegt aber der Grund des Lebens ganz außerhalb des tierischen Körpers, so muß dieser in Ansehung des Lebens als *absolut-passiv* angenommen werden. Absolute Passivität aber ist ein völlig sinnloser Begriff. Passivität gegen irgend eine Ursache bedeutet nur ein Minus von Widerstand gegen diese Ursache. Jedem positiven Prinzip in der Welt steht eben deswegen notwendig ein *negatives* entgegen: so entspricht dem positiven Prinzip des Verbrennens ein negatives Prinzip im Körper, dem positiven Prinzip des Magnetismus ein negatives im Magnet. Der Grund der magnetischen Erscheinungen liegt weder im Magnet, noch außer dem Magnet allein. So muß dem *positiven* Prinzip des Lebens außer der tierischen Materie ein *negatives* Prinzip in dieser Materie entsprechen, und so liegt auch hier, wie sonst, die Wahrheit in der Vereinigung der beiden Extreme.

## C.

*Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Prinzipien enthalten, davon das eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.*

### Korollarien

#### 1.

Das *Leben* selbst ist allen lebenden Individuen gemein, was sie voneinander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das *positive* Prinzip des Lebens kann daher keinem Individuum *eigentlich* sein, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Atem der Natur. - So liegt - wenn man uns diese Analogie verstattet - was allen *Geistern* gemein ist, außerhalb der Sphäre der *Individualität* (es liegt im *Unermeßlichen, Absoluten*); was Geist von Geist unterscheidet, ist das *negative, individualisierende* Prinzip in jedem. So individualisiert sich das allgemeine Prinzip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Wesen (als in einer *besondern* Welt) nach dem

verschiedenen Grad seiner Rezeptivität. Die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener *Einheit des positiven* Prinzips in *allen* Wesen und der *Verschiedenheit des negativen* Prinzips in *einzelnen*; und darum hat jener aufgestellte Satz die Wahrheit in sich selbst, auch wenn er nicht durch alle einzelnen Erscheinungen des Lebens, so wie sie in jedem Individuum sich offenbaren, bestätigt würde.

## 2.

Ich kann nicht weiter gehen, ohne noch mit Wenigem zu sagen, wie in dem aufgestellten Satz die bisherigen Systeme der Physiologie sich vereinigen und zusammentreffen.

Vorerst gebührt dem großen *Haller* der Ruhm, daß, ob er sich gleich von der mechanischen Philosophie nicht völlig losmachen konnte, durch ihn doch zuerst ein Prinzip des Lebens aufgestellt wurde, das aus mechanischen Begriffen unerklärbar ist, und für welches er einen Begriff aus der Physiologie des *innern* Sinns entlehnen mußte.

Mag es sein, daß *Hallers* Prinzip in der Physiologie eine *Qualitas occulta* vorstellt, er hat doch durch diesen Ausdruck schon die künftige Erklärung des

Phänomens selbst gleichsam vorausgesehen, und stillschweigend vorausgesagt, daß der Begriff des Lebens nur als absolute Vereinigung der Aktivität und Passivität in jedem Naturindividuum konstruierbar ist.

*Haller* wählte also für seine Zeit das wahrste und vollkommenste Prinzip der Physiologie, da er einerseits die mechanische Erklärungsart verließ (denn im Begriff der Reizbarkeit liegt schon, daß sie aus mechanischen Ursachen unerklärbar ist), ohne doch andererseits mit *Stahl* in hyperphysische Erdichtungen auszuschuweifen.

Hätte *Haller* an eine *Konstruktion* des Begriffs von *Reizbarkeit* gedacht, so hätte er ohne Zweifel eingesehen, daß sie ohne *einen Dualismus entgegengesetzter Prinzipien*, und also auch ohne einen *Dualismus der Organe des Lebens*, nicht denkbar ist; dann hätte er gewiß auch die *Nerven* bei den Phänomenen der Reizbarkeit nicht als *müßig* angenommen, und dadurch unserm Zeitalter den Zwiespalt erspart, der sich zwischen seinen (zum Teil wahrhaft abergläubischen) Anhängern und den einseitigen Verteidigern *Einer*, in den Nerven allein wirksamen, Lebenskraft erhoben hat.

Dieser Streit kann nicht anders als durch *Vereinigung beider*, in ihrer *Absonderung falschen*, Prinzipien geschlichtet werden; diese Vereinigung hat zuerst *Pfaff* in seiner *Schrift über tierische Elektrizität*



*und Reizbarkeit* (S. 258) aus Erfahrungsgründen unternommen, und dadurch, wie ich glaube, zum voraus die Grenzen beschrieben, innerhalb welcher alle Erklärungen tierischer Bewegungen stehen bleiben müssen. Da eben diese Notwendigkeit der Vereinigung beider Prinzipien zur möglichen Konstruktion des Begriffs von tierischem Leben aus Prinzipien *a priori* abgeleitet werden kann, so hat man hier ein auffallendes Beispiel des Zusammentreffens der Philosophie und der Erfahrung an Einem Punkt, dergleichen wohl künftig mehrere gefunden werden dürften.

### 3.

a) Auf welche Organe die *positive, erste Ursache des Lebens kontinuierlich* und *unmittelbar* einwirkt, dieselben Organe werden als *aktive*, diejenigen aber, auf welche sie nur *mittelbar* (durch die erstern) einwirkt, als *passive* Organe vorgestellt werden müssen (Nerven und Muskeln).

b) Die Möglichkeit des Lebensprozesses setzt voraus:

aa) eine *Ursache*, die durch kontinuierlichen Einfluß den Prozeß immer neu anfacht und ununterbrochen unterhält, eine Ursache also, die nicht in den Prozeß selbst (etwa als Bestandteil) eingehen, oder

durch den Prozeß erst *erzeugt* werden kann.

bb) Zum Prozeß selbst gehören als *negative Bedingungen alle materiellen Prinzipien*, deren Konflikt (Trennung oder Vereinigung) den Lebensprozeß selbst *ausmacht*. Der Satz gilt auch umgekehrt: Alle Prinzipien, die in den Lebensprozeß selbst eingehen, (z.B. das Oxygene, Azote usw.) können nicht als *Ursachen*, sondern nur als *negative Bedingungen* des Lebens angesehen werden.

c) Das *positive* Prinzip des Lebens muß *Eines*, die *negativen Prinzipien* müssen *mannigfaltig* sein. So viele mögliche Vereinigungen dieses Mannigfaltigen zu einem Ganzen, so viel besondere Organisationen, deren jede eine *besondere* Welt vorstellt. Die negativen Prinzipien des Lebens haben alle das Gemeinschaftliche, daß sie zwar *Bedingungen*, aber nicht *Ursachen* des Lebens sind; als ein *Ganzes* gedacht, sind sie die Prinzipien der tierischen *Erregbarkeit*.

*Anmerk.* Der Schottländer *Joh. Brown* läßt zwar das tierische Leben aus zwei Faktoren (der *tierischen Erregbarkeit* und den *erregenden Potenzen*, exciting powers) entspringen, was allerdings mit unserm positiven und negativen Prinzip des Lebens übereinzustimmen scheint; wenn man aber nachsieht, was *Brown* unter den erregenden Potenzen versteht, so findet man, daß er darunter Prinzipien begreift, die

unsrer Meinung nach schon zu den *negativen Bedingungen* des Lebens gehören, denen also die *Dignität positiver Ursachen des Lebens* nicht zugeschrieben werden kann. Gleich im zweiten Kapitel seines Systems nennt er als die erregenden Potenzen *Wärme, Luft, Nahrungsmittel*, andere Materien, die in den *Magen* genommen werden, *Blut*, die vom Blut abgetrennten *Säfte* usw.! (J. Browns System der Heilkunde, übersetzt von Pfaff S. 3). Man sieht hieraus, daß man dem Schottländer allzu viel zutraut, wenn man glaubt, er habe sich zu den höchsten Prinzipien des Lebens erhoben; vielmehr ist er auf einer untergeordneten Stufe stehen geblieben. Sonst hätte er nicht sagen können: »Was Erregbarkeit sei, wissen wir nicht, auch nicht, wie sie von den erregenden Potenzen affiziert wird. - Wir müssen uns hierüber sowohl, als über andere ähnliche Gegenstände, bloß an die Erfahrung halten, und sorgfältig die schlüpfrige Untersuchung über die im allgemeinen unbegreiflichen Ursachen, jene giftige Schlange der Philosophie, vermeiden« (S. 6).

Man sieht aus diesen, wie aus vielen andern Stellen Browns, daß er an ein *Substrat* der Erregbarkeit gedacht hat, was freilich ein ganz unphilosophischer Begriff ist, über welchen etwas Philosophisches vorbringen zu wollen, allerdings ein *schlüpfriges* Unternehmen wäre. - Die Sache ist diese: *Erregbarkeit ist ein*

*synthetischer Begriff*, er drückt ein Mannigfaltiges negativer Prinzipien aus; als solchen aber nimmt ihn *Brown* nicht an, denn sonst hätte er ihn auch analysieren können. *Brown* denkt sich darunter das schlechthin-Passive im tierischen Leben. Etwas schlechthin-Passives aber ist in der Natur ein Unding. Nimmt man aber den Begriff als synthetisch an, so drückt er nichts aus als das *Gemeinschaftliche* (den Komplexus) *aller negativen Bedingungen des Lebens*, worunter denn auch *Browns* erregende Potenzen fallen, daher für das eigentliche positive Prinzip des Lebens noch der Raum offen bleibt.

Es läßt sich aus dieser Verwechslung der erregenden Potenzen mit der positiven Ursache des Lebens am natürlichsten das Handgreifliche<sup>31</sup> in *Browns* Vorstellung vom Leben, und das *Krapulöse* seines ganzen Systems erklären, das auch Hr. *Baader* (in seinen Beiträgen usw. S. 58) bemerkt. Hier ist übrigens nur von *Brown* als *Physiologen* die Rede, wozu ihn seine Anhänger gemacht haben; als *Nosologe* (was er allein sein wollte) wird sein Verdienst immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den *negativen Bedingungen des Lebens* zu suchen ist, von welchen auch *Brown* seinen ganzen Einteilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

### III. Von den negativen Bedingungen des Lebensprozesses

#### 1.

Die negative Bedingung des Lebensprozesses ist ein *Antagonismus negativer Prinzipien* der durch den kontinuierlichen Einfluß des positiven Prinzips (der ersten Ursache des Lebens) unterhalten wird.

Soll dieser Antagonismus im lebenden Wesen permanent sein, so muß das Gleichgewicht der Prinzipien in ihm kontinuierlich gestört werden. Davon kann nun der Grund abermals nicht im lebenden Individuum selbst liegen. Es zeigt sich hier aufs neue der ursprüngliche Gegensatz zwischen Pflanze und Tier. Da in der Pflanze ein desoxydierender Prozeß unterhalten wird, so wird das Gleichgewicht in der Pflanzenorganisation gestört werden, durch eine Ursache, welche allgemein fähig ist, Oxygene zu entwickeln. Eine solche ist das *Licht*. Jedermann weiß, der Prozeß der Vegetation in einer *Zerlegung des Wassers* besteht, da das dephlogistisierende Prinzip aus der Pflanze entwickelt wird, während das Brennbare in ihr zurückbleibt. In dem Maße, als durch Einfluß des Lichts Lebensluft aus der Pflanze entwickelt wird, zieht sie auf ihrer ganzen Oberfläche Feuchtigkeit an; der Prozeß

scheint sich so von selbst fortzusetzen, weil das Gleichgewicht kontinuierlich gestört und kontinuierlich wiederhergestellt wird. Der *Einfluß des Lichts* ist daher (*in der Regel*) erste Bedingung aller Vegetation.

Ich bemerke, daß man deswegen doch irren würde, das Licht für die *Ursache* der Vegetation zu halten; das Licht gehört nur zu den *erregenden Potenzen*, nur zu den negativen Bedingungen des Vegetationsprozesses, dessen *Ursache* eine ganz andere sein muß, was z.B. daraus sehr klar wird, daß das Aufsteigen des Wassers in den Pflanzen weder durch den Einfluß des Lichts noch durch die Reizbarkeit der Pflanzengefäße erklärbar ist, da diese Reizbarkeit selbst nur unter Bedingung einer positiven, auf sie kontinuierlich einwirkenden, und vom *Licht* verschiedenen Ursache erklärbar ist, da bei unveränderter Struktur der Kanäle, ja selbst bei fortdauernder Elastizität der Luftgänge usw. doch, wenn die Pflanze (man weiß nicht wie) abstirbt, alle Bewegung in ihr aufhört, daher selbst die Pflanzenphysiologen, denen wir die genaueste Kenntnis der mikroskopischen Pflanzengefäße verdanken, am Ende »auf die bewegende und fortstoßende *Kraft* (womit freilich der Naturlehre wenig gedient ist) und das Lebensprinzip zurückkommen, welches durch eine wohlgeordnete Bewegung alles, was in der Pflanze vorgeht, bewirkt«. (S.

Hedwig de fibrae vegetabilis ortu, p. 27. v. Humboldts Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, S. 40.)

## 2.

Das gerade Gegenteil von dem, das bei der Pflanze geschieht, muß beim Tier stattfinden. Da das tierische Leben ein *dephlogistisierender Prozeß* ist, so muß das Gleichgewicht der negativen Prinzipien im Tier durch Aufnahme und Bereitung *phlogistischer* Materie kontinuierlich gestört werden, deswegen allein schon das Tier scheinbar-*willkürlicher* Bewegung fähig sein muß. Die beiden negativen Prinzipien des Lebens im tierischen Körper sind daher phlogistische Materie und Oxygene (gleichsam die Gewichte am Hebel des Lebens), das Gleichgewicht beider muß kontinuierlich gestört und wiederhergestellt werden. Dies ist nicht möglich, als dadurch, daß das Tier in eben dem Verhältnis, in welchem es phlogistische Materie bereitet, auch das Oxygene im Atmen zersetzt, und umgekehrt.

Daß wirklich zwischen der Quantität der Luftzersetzung und der Quantität des phlogistischen Prozesses im tierischen Körper ein genaues Wechselverhältnis stattfindet, daran lassen eine Menge Erfahrungen

nicht zweifeln. Die Quantität der Luftzersetzung in den Tieren richtet sich überhaupt nicht sowohl nach der Quantität ihrer *Masse*, als der Quantität des *Lebensprozesses* in ihnen. So geht in den Lungen der *beweglicheren* Tiere, z.B. des Vogels, eine verhältnismäßig weit größere Luftzersetzung vor, als in der Lunge der *trägeren*, aber an Masse vor andern hervorragenden Tiere. Die Quantität der Nahrung, deren ein Tier bedarf, richtet sich ebensowenig regelmäßig und genau nach seiner *Masse*: das träge Kamel kann auf der Reise in der Wüste tagelang den Hunger ertragen, das schneller atmende Pferd verlangt weit schnelleren Ersatz des schneller verzehrten phlogistischen Stoffs. - Jedes Tier zersetzt oder verdirbt im Zeitpunkt der Verdauung weit mehr Luft als im Zustand des Hungers.

Ist ein Übergewicht des dephlogistisierenden Prinzips im Körper, so entsteht (nach *Girtanner*) jene tierische Unbehaglichkeit, die man *Hunger* nennt; das Tier, indem es mit scheinbarer Willkür den Hunger stillt, folgt nur einem notwendigen Gesetze, kraft dessen das Gleichgewicht der negativen Prinzipien des Lebens kontinuierlich wiederhergestellt werden muß. Durch Stillung des Hungers erhält das phlogistische Prinzip das Übergewicht; das *Atmen* reicht (bei schnell verdauenden Tieren) allein nicht hin, das Gleichgewicht wiederherzustellen, es entsteht *Durst*,



der durch Wasser (als Vehikel des dephlogistisierenden Prinzips), am schnellsten aber durch *säuerliche*, immer zugleich *kühlende* Getränke (- man erinnere sich, daß das Oxygene allgemeiner Grund der vermehrten Wärmekapazität ist -) gestillt wird; und so erhält sich der Antagonismus der negativen Prinzipien des Lebens durch einen steten Wechsel des Übergewichts des einen über das andere.

### 3.

Das Gleichgewicht der negativen Prinzipien des Lebens soll immer gestört und immer wiederhergestellt werden. Es muß also vorerst die phlogistische Materie, die durch die Nahrung in den Körper kommt, aufgelöst, die Bestandteile, welche schwerer sich mit dem Oxygene verbinden, müssen ausgeführt werden, und nur diejenigen zurückbleiben, welche dem Oxygene stärker das Gleichgewicht halten. Durch welche Operationen die Natur diese Auflösung bewirkt, wissen wir nicht bestimmt anzugeben, aber wir können schon jetzt alle Stufen der Auflösung bezeichnen, welche der Nahrungsstoff im Körper durchläuft.

Die Nahrung der Tiere ist entweder vegetabilisch, oder animalisch; die Hauptbestandteile der vegetabilischen Nahrung sind Kohlenstoff, Wasserstoff,

Sauerstoff, in der animalischen Nahrung ist neben diesen der Stickstoff überwiegend. Das erste Geschäft der Natur ist, diese verschiedenen Stoffe aus ihrer Verbindung zu setzen, im Organ der Verdauung schon scheint sich der Wasserstoff von den übrigen Bestandteilen loszumachen. Bei dieser Trennung wirken, man weiß nicht durch welchen Mechanismus, schon die lymphatischen Gefäße mit, die, was der Assimilation näher ist, sogleich absorbieren. Im Unterleib zuerst scheint der Kohlenstoff entwickelt zu werden, wozu vorzüglich die Milz dient, in welcher das Blut im Durchgang seine Farbe in *Schwarz* verändert (vgl. *Ploucquets Skizze der Physiologie*, §927); darauf scheint in der Leber die innige Vereinigung des Kohlenstoffs und Wasserstoffs vorzugehen, woraus ein Öl (womit die Galle am meisten Ähnlichkeit hat), und die erste Grundlage des tierischen Fetts erzeugt wird, das vorzüglich in der Leber sich absondert. Endlich scheint in der Bereitung des sogenannten *Milchsafts* schon der gerinnbare Teil (der Stickstoff) hervorstechend zu werden; im Durchgang durch die lymphatischen Gefäße, vorzüglich in den Drüsen, scheint noch das bereitete Öl abgesetzt zu werden; endlich ergießt sich der Strom in das Blut, wo die Säfte die höchste Bildung der Stufe erreichen, und aus welchem unmittelbar die festen Teile des Körpers anschließen. Indes wird im Durchgang durch die

verschiedenen Gefäße die Mischung des Bluts kontinuierlich wieder verändert; vorzüglich scheint es während seines Umlaufs sich mit Kohlenstoff zu beladen, der endlich durch die letzte Veranstaltung der Natur (die Berührung des Oxygenes in den Lungen) von ihm losgerissen wird.

Offenbar ist, daß alle Operationen der Natur, die der Assimilation vorangehen, die Trennung des *Stickstoffs* (als Hauptbestandteils der tierischen Materie) von den übrigen Stoffen der Nahrung zum Zweck haben. Der Mechanismus der Animalisation scheint sonach vorzüglich darin zu bestehen, daß im Durchgang der Nahrungssäfte durch verschiedene Organe allmählich der *Stickstoff* vor den übrigen Stoffen das Übergewicht erlangt. So weit hat uns die neuere Chemie sicher geführt. (Man s. *Fourcroys vortreffliche Abhandlung über die Entstehung tierischer Substanzen in der chemischen Philosophie*, Deutsch übers., S. 149.)

Es ist uns aber nicht genug, zu wissen, daß es so ist: wir verlangen zu wissen, warum es notwendig *so sein*, und nicht anders sein kann; die Antwort auf diese Frage geben unsere oben aufgestellten Prinzipien.

#### 4.

Die Natur eilt, das Gleichgewicht der negativen Prinzipien im Körper, sobald es gestört ist, Wiederherzustellen. Dieses Gleichgewicht aber kann nur ein *dynamisches* Gleichgewicht sein, von der Art, wie das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern (nach der oben vorgetragenen Erklärung). Setzen wir, daß in einem System von Körpern die Wärmequantität durch äußeren Einfluß vermehrt würde, so könnte die Natur doch das Gleichgewicht erhalten, wenn sie in beständig gleichem Verhältnis die Wärmekapazität der Körper vermehrte. Im tierischen Körper nun sucht die Natur das Gleichgewicht zwischen dem Oxygene und dem phlogistischen Stoff kontinuierlich zu erhalten. Da nun in eben dem Verhältnis, als phlogistischer Stoff in den Körper aufgenommen wird, Oxygene im Atmen zersetzt wird, so scheint der ganze Prozeß der Animalisation im lebenden Körper darauf auszugehen, seine Kapazität für das Oxygene bis zu dem Grade zu vermehren, da beide entgegengesetzten Prinzipien einander vollkommen das Gleichgewicht halten. Dies geschieht, indem dem Körper kontinuierlich Stickstoff zugesetzt wird. Im gesunden Körper müßte die Natur dieses Gleichgewicht nach vollbrachtem Assimilationsprozeß

regelmäßig erreichen. Da aber das eine jener negativen Prinzipien (das Oxygene) dem Körper immer neu zugeführt wird, so kann das Gleichgewicht nur *momentan* sein, und muß, sobald es erreicht ist, auch wieder gestört werden, in welcher kontinuierlichen Wiederherstellung und Störung des Gleichgewichts eigentlich allein das Leben besteht.

Daß nun die Natur, indem sie dem Körper kontinuierlich Stickstoff zusetzt (worin allein eigentlich das Wesen der Ernährung besteht), wirklich den Zweck, das Gleichgewicht der negativen Prinzipien des Lebens wiederherzustellen, erreiche, erhellt aus folgenden Bemerkungen:

Der Stickstoff, so wie er in der Atmosphäre verbreitet ist, ist kein brennbarer Stoff, und es ist bis jetzt nur durch den elektrischen Funken möglich gewesen, ihn mit dem Oxygene zu verbinden. Ob etwas Ähnliches im Körper vorgehe, lassen wir vorerst dahingestellt, bemerken aber, daß eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydiert, die größte Kapazität für den Sauerstoff erlangt, so daß er ihn (wie in der Salpeterluft) durch bloße Berührung, in großer Quantität, und mit großer Schnelligkeit zersetzt. So hat also die Natur, indem sie die Quantität des Stickstoffs im Körper vermehrt, keine andere Absicht, als das dynamische Gleichgewicht der negativen Lebensprinzipien im Körper wiederherzustellen, da dieser Stoff

vor allen andern geschickt ist, das Oxygene zu fesseln. Durch welchen Mechanismus, und auf welche Art dies geschehe, lasse ich vorerst dahingestellt. - Irre ich mich, oder hat sie durch diese Anstalt zugleich den ersten Grund zur *Irritabilität*, der hervorstechendsten Eigenschaft der tierischen Materie, gelegt?

\* \* \*

*Anmerk.* Wenn man überlegt, daß der *Dunst*, der *unsern Erdball* umgibt, die beiden Elemente, deren Konflikt das Leben auszumachen scheint, auf ebenso unbekannte Weise in sich vereinigt, als es der tierische Körper tut, so sieht man erst, welcher Sinn darin liegt, daß (nach *Lichtenbergs* Ausdruck) alles - (das Schönste wenigstens, was die Erde hat) - aus Dunst zusammengeronnen ist. In der Tat, wenn das Geheimnis des Lebens in einem Konflikt negativer Prinzipien liegt, davon das eine gegen das Leben (azotisch) anzukämpfen, das andere das Leben immer neu anzufachen scheint, so hat die Natur in der Atmosphäre schon den Entwurf des allgemeinen Lebens auf Erden niedergelegt, und der Mensch, wenn er nicht aus dem Erdenkloß gebildet sein will, muß wenigstens bekennen, daß er den ätherischen Ursprung, den er seinem Geschlechte zueignen möchte, mit der ganzen

belebten Schöpfung teilt.

Da das positive Prinzip des Lebens und des Organismus absolut Eines ist, so können sich die Organisationen eigentlich nur durch ihre negativen Prinzipien unterscheiden.

Die neuere Chemie nennt als das negative Prinzip der Vegetation den *Kohlenstoff*; da aber dieser (ursprünglich wenigstens) ohne Zweifel selbst *Produkt* der Vegetation war, so ist kaum zu zweifeln, daß der *brennbare Bestandteil* des *Wassers* eigentlich das ursprünglich-negative Prinzip der Vegetation ist, woraus die Analogie entsteht, daß das über die ganze Erde verbreitete *Wasser* den ersten Entwurf aller *Vegetation* ebenso, wie die überall gegenwärtige *Luft* den ersten Entwurf alles *Lebens*, in sich enthält.

Wenn die Natur in toten Substanzen (wie im Wasser und der atmosphärischen Luft) eine Vereinigung entgegengesetzter Prinzipien erreicht hat, so hat sie in organisierten Wesen diese Vereinigung wieder aufgehoben; Vegetation und Leben aber besteht nur im *Prozeß der Trennung und Verbindung selbst*, und die *vollbrachte Trennung*, so gut als die *vollbrachte Vereinigung*, ist der Anfang des *Todes*.

Der über die ganze Natur verbreitete Dualismus der Elemente schließt sich demnach, wie in einem engern Kreis, in den Organisationen der Erde, wie wir vor jetzt durch folgendes Schema anschaulich machen

können:

Azote Stickluft	Oxygene Lebensluft	Hydrogene brennbare Luft
Atmosphärische Luft		Wasser
1		1
<i>Tierisches Leben</i> (durch <i>Zersetzung</i> der <i>Lebensluft</i> und <i>Erzeugung</i> von <i>Wasser</i> , im Atmen, in der Ausdünstung usw.)		<i>Pflanzenleben</i> (durch <i>Zersetzung</i> des <i>Wassers</i> und <i>Erzeugung</i> von <i>Lebensluft</i> , im Ausatmen usw.)

## 5.

Der unmittelbare Zweck der Natur bei dem jetzt beschriebenen Prozesse ist nur der *Prozeß selbst*, ist nur die beständige Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Prinzipien im Körper: was *in diesem Prozesse unter der Hand* gleichsam *entsteht*, ist für den Prozeß selbst *zufällig*, und nicht unmittelbarer Zweck der Natur.



## A.

1. Vorerst kann die Natur die materiellen Prinzipien des Lebens den allgemeinen Gesetzen nicht entziehen, die sie selbst der Materie ursprünglich eingeprägt hat. Der belebten Materie wohnt also wie jeder andern ein kontinuierliches Bestreben nach Gleichgewicht bei; wo aber das Gleichgewicht *erreicht* ist, ist *Ruhe*. Es muß also in jedem Körper, in welchem die Natur einen organisierenden Prozeß unterhält, ein *Ansatz* toter Masse geschehen können (*Wachstum, Ernährung*). Dieser *Ansatz* aber ist nur *das begleitende Phänomen des Lebensprozesses*, nicht der *Lebensprozeß selbst*. Der Ursprung der tierischen Materie im Lebensprozeß ist sonach ganz und gar *zufällig*, und so muß es auch (dem Begriff der Organisation nach) sein, Ernährung und Ansatz der toten Masse (welche durch ihr Gewicht endlich das Leben selbst unterdrückt, wenn es nicht unter andern Zufällen früher erliegt, als das Verhältnis der festen Teile zu den flüssigen im Körper übermäßig zunimmt) sind eine *blinde* Naturwirkung, die wider die eigentliche Absicht, und gleichsam wider den Willen der Natur (*invita natura*), als eine Folge, die sie nicht verhindern kann, aus notwendigen in der anorganischen wie in der organischen Welt herrschenden Gesetzen hervorgeht.

2. Gleichwohl überläßt die Natur die organische Materie nicht ganz den toten Kräften der Anziehung, sondern in diesem Streben und Widerstreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie, und der belebenden, das Gleichgewicht hassenden Natur, wird die tote Masse *gezwungen, wenigstens in bestimmter Form und Gestalt* anzuschließen, welche eben deswegen der menschlichen Urteilskraft als *Zweck* der Natur erscheint, da diese Form nicht entstehen konnte, als indem die Natur die entgegengesetzten Elemente solange wie möglich *auseinander hielt*, und so sie zwang, ihren Händen nicht anders als unter einer bestimmten (ihren Zwecken scheinbar angemessenen) Form gleichsam zu entweichen. Daher erklärt sich die absolute Vereinigung von Notwendigkeit und Zufälligkeit in jeder Organisation. Daß tierische Materie überhaupt entsteht, kann uns nicht als *Zweck* der Natur erscheinen, weil ein solches Entstehen nur nach blinden notwendigen Gesetzen geschieht. Daß aber diese Materie zu bestimmter *Gestalt* sich bildet, können wir uns nur als *zufälligen* Naturerfolg, und insofern nur als *Zweck* einer personifizierten Natur denken, weil der Naturmechanismus eine bestimmte Bildung nicht *notwendig* hervorbringt.

Der eigentlich-*chemische* Prozeß des Lebens erklärt uns also nur die blinden und toten

Naturwirkungen, welche im belebten Körper wie im toten erfolgen, nicht aber wie die Natur selbst in diesen toten Wirkungen blinder Kräfte im belebten Wesen noch gleichsam ihren *Willen* behält, was sich durch die *zweckmäßige Bildung* der tierischen Materie verrät, und offenbar nur aus einem Prinzip erklärbar ist, das außer der Sphäre des chemischen Prozesses liegt und in ihn nicht eingeht.

## Zusätze

1. Wenn wir dem Ursprung des Begriffs von *Organisation* nachforschen, finden wir Folgendes.

Im Naturmechanismus erkennen wir (solange wir ihn nicht selbst als ein *Ganzes* betrachten, das in sich *selbst zurückkehrt*) eine bloße Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, deren keine etwas an sich Bestehendes, Bleibendes, Beharrliches - kurz nichts ist, das eine *eigne Welt bildete*, und mehr als bloße Erscheinung wäre, die nach einem bestimmten Gesetze entsteht und nach einem andern Gesetze wieder verschwindet.

Wenn aber diese Erscheinungen *gefesselt würden*, oder wenn die Natur selbst die materiellen Prinzipien, die sonst nur in einzelnen Erscheinungen vorüber-schwinden, *innerhalb einer bestimmten Sphäre zu*

wirken zwänge, so würde diese Sphäre etwas Bleibendes und Unveränderliches ausdrücken. Das Perennierende wären dann nicht die Erscheinungen innerhalb dieser Sphäre (denn diese würden auch hier entstehen und verschwinden, verschwinden und wieder entstehen), sondern das Perennierende wäre die Sphäre selbst, innerhalb welcher jene Erscheinungen begriffen sind: diese Sphäre selbst könnte nicht bloße Erscheinung sein, denn sie wäre das, was im Konflikt jener Erscheinungen entstanden ist, das Produkt, und gleichsam der Begriff (das Bleibende) jener Erscheinungen.

Was Begriff ist, ist eben deswegen etwas Fixiertes, Ruhendes, das Monument vorüberschwindender Erscheinungen; das Veränderliche in jenem Produkt wären die Erscheinungen, deren Produkt es ist; das Unveränderliche wäre allein der Begriff (einer bestimmten Sphäre), den jene Erscheinungen kontinuierlich auszudrücken neccessitiert sind; es wäre in diesem Ganzen eine absolute Vereinigung des Veränderlichen und des Unveränderlichen.

Da das (nichterscheinende) Unwandelbare in diesem Ding nur das Produkt (der Begriff) der zusammenwirkenden Ursachen ist, so kann es nicht selbst wieder etwas sein, das nur durch seine Wirkungen unterschieden wird, es muß etwas sein, das einen unterscheidenden Charakter in sich selbst hat, und das an

*sich selbst*, abstrahiert von allen *Wirkungen*, die es hat, *das ist, was es ist*, kurz etwas in sich selbst *Ganzes* und *Beschlossenes* (in se teres atque rotundum).

Da der Begriff dieses Produkts nichts *Wirkliches* ausdrückt, als insofern er der Begriff zusammenwirkender *Erscheinungen* ist, und da umgekehrt diese Erscheinungen nichts *Bleibendes* (Fixiertes) sind, als insofern sie innerhalb dieses *Begriffs* wirken, so muß in jenem Produkt *Erscheinung* und *Begriff* *unzer-trennlich vereinigt sein*.

Das *Unwandelbare* in diesem Produkt ist allerdings nur der *Begriff*, den es ausdrückt: da aber Materie und Begriff in diesem Produkt unzertrennlich vereinigt sind, so muß auch in der Materie dieses Produkts etwas *Unzerstörbares* liegen.

Die Materie aber ist an sich *unzerstörbar*. An dieser *ursprünglichen Unzerstörbarkeit* der Materie hängt alle Realität, hängt das *Unüberwindliche* in unserm Erkenntnis. Von *dieser* (transzendentalen) Unzerstörbarkeit der Materie aber kann hier nicht die Rede sein. Es muß sonach von einer *empirischen* Unzerstörbarkeit, d.h. von einer solchen, die nicht der Materie, *als* solcher, sondern die *dieser* Materie, als einer *bestimmten*, zukommt, die Rede sein.

Das aber, was eine Materie zu einer *bestimmten* Materie macht, ist entweder ihr *Inneres*, ihre *Qualität*, oder ihr *Äußeres*, ihre *Form* und *Gestalt*. Jede

innere (qualitative) Veränderung der Materie aber offenbart sich *äußerlich* durch den *veränderten Grad ihrer Kohärenz*. Ebenso kann *Form* und *Gestalt* der Materie nicht verändert werden, ohne daß ihre *Kohärenz*, zum Teil wenigstens, aufgehoben werde. Der *gemeinschaftliche* Begriff für die *Zerstörbarkeit* einer bestimmten Materie, als solcher, ist also die *Veränderlichkeit ihrer Kohärenz*, oder ihre *Teilbarkeit* (daher auch keine chemische Auflösung ohne vollbrachte Teilung ins Unendliche denkbar ist).

Also kann die Materie jenes *Produkts* nur insofern unzerstörbar sein, als sie schlechthin *unteilbar* ist, nicht als Materie *überhaupt* (denn insofern muß sie *teilbar* sein), sondern als *Materie dieses bestimmten Produkts*, d.h. insofern sie diesen bestimmten *Begriff* ausdrückt.

Sie muß also teilbar sein und *unteilbar zugleich*, d.h. teilbar und unteilbar *in verschiedenem Sinne*. Ja sie muß in einem Sinne unteilbar sein, nur insofern sie im andern teilbar ist. Sie muß teilbar sein, *wie jede andere Materie, ins Unendliche, unteilbar, als diese bestimmte Materie, gleichfalls ins Unendliche, d. h. so, daß durch unendliche Teilung kein Teil in ihr angetroffen werde, der nicht noch das Ganze vorstellte, auf das Ganze zurückwiese*. Der unterscheidende Charakter dieses Produkts (das, was es aus der Spure bloßer *Erscheinungen* hinweg nimmt)

ist sonach seine *absolute Individualität*.

Es muß *unteilbar* sein (dem *Begriff* nach), nur insofern es *teilbar* ist (der *Erscheinung* nach). Es müssen also Teile in ihm *unterscheidbar* sein. *Teile* aber (es ist nicht von *Elementen* die Rede, denn diese, obgleich die gemeine Physik diese Vorstellung hat, sind nicht *Teile*, sondern das *Wesen* der Materie selbst) lassen sich nur unterscheiden durch *Form* und *Gestalt*.

Der erste Übergang zur *Individualität* ist also *Formung* und *Gestaltung* der Materie. Im gemeinen Leben wird alles, was von sich selbst oder durch Menschenhand *Figur* erhalten hat, als Individuum betrachtet oder behandelt. Es ist sonach *a priori* abzuleiten, daß jeder *feste* Körper eine *Art von Individualität* hat, sowie, daß *jeder Übergang aus flüssigem in festen Zustand* mit einer *Anschießung*, d.h. *Bildung zu bestimmter Gestalt*, verbunden ist; denn das *Wesen des Flüssigen* besteht eben darin, daß in ihm kein *Teil* angetroffen werde, der vom andern durch *Figur* sich unterscheide (in der absoluten Kontinuität, d.h. Nichtindividualität seiner Teile), dagegen je vollkommener jener Prozeß des Übergangs ist, desto entschiedener die *Figur* des Ganzen nicht nur, sondern auch der Teile. (Es ist aus der Chemie bekannt, daß keine regelmäßige Kristallisation sich bildet, als wenn sie *ruhig* geschieht, d. h. wenn der freie Übergang der

Materie vom flüssigen in festen Zustand nicht gestört wird.)

Es ist merkwürdig, daß auch der allgemein angenommene Sprachgebrauch (gegen welchen einige neuerdings ohne Aufmerksamkeit auf seinen guten Grund sich aufgelehnt haben) die materiellen Ursachen, in welchen kein *Teil* unterscheidbar ist, mit dem Namen von *Flüssigkeiten* belegt hat: so spricht man allgemein von *elektrischer, magnetischer Flüssigkeit* (fluide électrique, magnétique).

Die menschliche Kunst besteht darin, der rohen Materie nicht sowohl - Unzerstörbarkeit, als *Zerstörbarkeit* zu erteilen, d.h. sie kann die Unzerstörbarkeit, welche die Natur in allen ihren Produkten erreicht, nur *bis zu einer gewissen Grenze* erreichen. Man sagt von keiner rohen Materie, daß sie *zerstörbar* ist, als insofern sie durch menschliche Kunst eine bestimmte Form erhalten hat. Der Altertumskenner versteht sich darauf (oder tut wenigstens, als ob er sich darauf verstünde), aus einem abgerissenen Kopf nicht nur die Bildsäule, der er angehörte, sondern oft sogar das Zeitalter der Kunst zu bestimmen, in welches er gehört. Indes geht diese *Erkennbarkeit des Ganzen aus dem Teil*, die bei Naturprodukten (wenn selbst das bewaffnete Auge ihr nicht weiter zu folgen vermag, doch für ein schärferes, durchdringenderes Auge) ins Unendliche geht, bei Kunstprodukten niemals ins



Unendliche, wodurch sich eben die Unvollkommenheit menschlicher Kunst verrät, die nicht wie die Natur durchdringende, sondern nur oberflächliche Kräfte in ihrer Gewalt hat<sup>32</sup>.

So sagt jener Begriff der Unzerstörbarkeit jeder Organisation nichts anders, als daß in ihr ins Unendliche kein Teil angetroffen wird, in welchem nicht das Ganze gleichsam fort dauerte, oder aus welchem nicht das Ganze erkennbar wäre. - Erkennbar aber ist eins aus dem andern, nur insofern es *Wirkung oder Ursache dieses andern* ist. Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als *idealisches Ganzes* die Ursache aller *Teile* (d.h. ihrer selbst als *realen Ganzes*), und als *reales Ganzes* (insofern sie Teile hat) die *Ursache ihrer selbst als idealischen Ganzes* ist, worin man dann ohne Mühe die oben aufgestellte absolute Vereinigung des *Begriffs* und der *Erscheinung* (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Bestimmung kommt, *daß jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache sei*. Ein solches Wesen aber, das wir betrachten müssen, als ob es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sei, heißen wir *organisiert* (die Analysis dieses Begriffs hat *Kant* in *der Kritik der Urteilskraft* gegeben), - daher *was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine*

*Organisation sein muß, und umgekehrt.*

2. In jeder Organisation geht die *Individualität* (der Teile) bis ins Unendliche. (Dieser Satz, wenn er auch nicht als konstitutives Prinzip aus Erfahrung erweisbar ist, muß wenigstens als *Regulativ* jeder Untersuchung zugrunde gelegt werden; selbst im gemeinen Leben urteilen wir, daß eine Organisation um so vollkommener ist, je weiter wir diese Individualität verfolgen können). Das Wesen des organisierenden Prozesses muß also im *Individualisieren der Materie ins Unendliche* bestehen.

Nun ist aber kein Teil einer Organisation *individuell*, als insofern in ihm noch das *Ganze* der Organisation erkennbar und gleichsam ausgedrückt ist. Dieses *Ganze* besteht aber selbst nur in der *Einheit des Lebensprozesses*.

Es muß also in jeder Organisation die höchste *Einheit* des Lebensprozesses in Ansehung des Ganzen und zugleich die höchste *Individualität* des Lebensprozesses in Ansehung jedes einzelnen Organs herrschen. Beides aber läßt sich nicht vereinigen, als wenn man annimmt, daß *ein und derselbe Lebensprozeß in jedem einzelnen Wesen sich ins Unendliche individualisiere*. Wir müssen es vorerst dahingestellt sein lassen, diesen Satz physiologisch begreiflich zu machen; er steht *a priori* fest, und damit genügt uns hier. Aber es liegt in diesem Satz ein anderer

eingewickelt, um den es uns eigentlich hier zu tun ist.

»Die Individualität jedes Organs ist nur *erklärbar* aus der Individualität des Prozesses, durch den es erzeugt wird.« - Nun *erkennen* wir aber die Individualität eines Organs teils an seiner ursprünglichen *Mischung*, teils an seiner *Form* und *Gestalt*, oder vielmehr, ein individuelles Organ ist nichts anderes als diese bestimmte individuelle Mischung verbunden mit dieser bestimmten *Form* der Materie. Also *kann Mischung so wenig als Form der Organe Ursache des Lebensprozesses* sein, sondern umgekehrt, *der Lebensprozeß selbst ist Ursache der Mischung sowohl als der Form der Organe*. Es ist also klar, daß, wenn wir eine *Ursache* (nicht die *Bedingungen*) des Lebensprozesses aufsuchen wollen, diese *Ursache außerhalb der Organe* zu suchen ist, und eine viel höhere sein muß, als *Struktur* oder *Mischung* der letztern, die selbst erst als *Wirkung* des Lebensprozesses betrachtet werden muß.

Da übrigens des Lebensprozeß selbst nur in der kontinuierlichen Störung und Wiederherstellung des Gleichgewichts der negativen Prinzipien des Lebens besteht, und da eben diese Prinzipien die Elemente aller Mischungen sind, die in der tierischen Organisation vorgehen, so ist der Lebensprozeß eigentlich nur die unmittelbare Ursache der *individuellen Mischung* der tierischen Organe, und nur *dadurch*, daß er die

widerstrebenden Elemente in bestimmter Mischung *zusammen* zwingt, zugleich *mittelbare* Ursache der Form aller Organe; woraus denn der Satz sich ergibt, daß die *Eigenschaften der tierischen Materie im ganzen sowohl als in einzelnen Organen nicht von ihrer ursprünglichen Form, sondern daß umgekehrt die Form der tierischen Materie im ganzen sowohl als in einzelnen Organen von ihren ursprünglichen Eigenschaften* abhängig sei, ein Satz, womit der Schlüssel zur Erklärung der merkwürdigsten Phänomene im organischen Naturreich gefunden ist, und welcher erst eigentlich die Organisation von der Maschine unterscheidet, in welcher die Funktion (die Eigenschaft) jedes einzelnen Teils von seiner *Figur* abhängig ist, da umgekehrt in der Organisation die *Figur* jedes Teiles von seiner *Eigenschaft* abhängt.

*Anmerk.* Wir können jetzt von dem genommenen Standpunkt aus die verschiedenen Stufen bezeichnen, über welche allmählich die Physiologie bis auf unsere Zeit emporgestiegen ist.

Die tötenden Einflüsse, welche die atomistische Philosophie nicht sowohl auf einzelne Sätze der Naturwissenschaft, als auf den *Geist* der Naturphilosophie im Ganzen gehabt hat, äußerten sich auch in der Physiologie dadurch, daß man den Grund der vorzüglichsten Erscheinungen des Lebens in der *Struktur* der

Organe suchte (so hat selbst *Haller* noch die *Irritabilität* der Muskeln aus ihrer eigentümlichen Struktur erklärt), eine Meinung, die (wie so viele atomistische Vorstellungsarten) schon durch die gemeinsten Erfahrungen widerlegt werden konnte (z.B. daß bei völlig unveränderter Struktur aller Organe der Tod plötzlich erfolgen kann); nichtsdestoweniger sind noch bis auf die neuesten Zeiten bei vielen Physiologen *Leben* und *Organisation* gleichbedeutend.

Die unmerkliche Umänderung des philosophischen Geistes, die allmählich zu einer totalen *Revolution* der philosophischen Denkart sich anschickte, zeigte sich bereits in einzelnen Produkten (z.B. *Blumenbachs* Bildungstrieb, dessen Annahme ein Schritt außerhalb der Grenzen der mechanischen Naturphilosophie und aus der Strukturphysiologie nicht mehr erklärbar war, daher es wohl kommen mag, daß man bis auf die neueste Zeit keine Reduktion desselben auf natürliche Ursachen versucht hat), als zu gleicher Zeit die neuen Entdeckungen der Chemie die Naturwissenschaft immer mehr vom atomistischen Weg ablenkten und den Geist der dynamischen Philosophie durch alle Köpfe verbreiteten.

Man muß den chemischen Physiologen den Ruhm lassen, daß sie zuerst, obgleich mit dunklem Bewußtsein, über die mechanische Physiologie sich erhoben haben und wenigstens so weit vorgeschritten sind, als

sie mit ihrer toten Chemie kommen konnten. Sie haben wenigstens zuerst den Satz als *Prinzip* aufgestellt (obgleich sie ihm in ihren Behauptungen nicht getreu blieben), daß die *Form* der Organe nicht die Ursache ihrer Eigenschaften, sondern daß umgekehrt ihre Eigenschaften (ihre Qualität, chemische Mischung) die Ursache ihrer *Form* seien.

Hier scheint ihre Grenze gewesen zu sein. Als *chemische* Physiologen konnten sie nicht weiter als bis zu den chemischen Eigenschaften der tierischen Materie zurückgehen. Der Philosophie war es aufbehalten, den Grund auch von diesen noch in höheren Prinzipien aufzusuchen und so die Physiologie endlich ganz über das Gebiet der toten Physik zu erheben.

Die Unzertrennlichkeit der Materie und Form (welche das Wesen der organisierten Materie ausmacht) scheint sich übrigens in der anorganischen Natur schon an manchen Produkten zu offenbaren, da viele (wenn ihre Bildung nicht gestört wird) unter einer ihnen *eigenen* Form sich kristallisieren. Wenn spezifisch verschiedene Materien, z.B. verschiedene Salze, die aus einem gemeinschaftlich Auflösungsmittel unter gleichen Umständen sich scheiden, jedes in seiner eigentümlichen Form anschießt, so kann man den Grund dieser Erscheinung in nichts anderem als der ursprünglichen *Qualität*, und zwar, da das positive Prinzip aller Kristallisation ohne Zweifel dasselbe ist,

in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres *negativen* Prinzips suchen. - Alle Kristallisationen (mit Häuy) als sekundäre Bildungen anzusehen, die aus der verschiedenen Anhäufung primitiver, unveränderlicher Gestalten entspringen, ist, wenn auch gleich ein solcher Ursprung mathematisch sich konstruieren läßt, doch nur ein scharfsinniges Spiel, da von keiner auch noch so einfachen Bildung bewiesen werden kann, daß sie nicht selbst noch *sekundär* sei.

3. Wenn Form und Gestalt der Organe Folge ihrer Qualitäten ist, so fragt sich, wovon diese zunächst abhängen? - Zunächst abhängig sind sie von dem quantitativen Verhältnis der Elemente ihrer Mischung. Es kommt darauf an, welches der ursprünglichen Elemente in ihnen das Übergewicht hat (ob Stickstoff, oder Sauerstoff, oder Kohlenstoff usw.), oder ob wohl gar nur eines derselben in ihnen herrschend ist. Daß alle Verschiedenheit der Organe bloß auf den möglichen Kombinationen dieser Urstoffe im tierischen Körper beruhe, kann um so weniger bezweifelt werden, da schon eine Art von Stufenfolge der Organe von denen an, die am wenigsten Stickstoff enthalten, bis zu denen, welche (der eigentliche Sitz der Irritabilität) am meisten davon enthalten müssen, wahrnehmbar ist, wie ich unten erweisen werde.

So wird man in der Folge nicht nur durch chemische Analyse der einzelnen tierischen Teile, sondern

vorzüglich durch Beobachtung ihrer Funktionen das Verhältnis ihrer Mischung hinlänglich genau bestimmen können. - Ich kann hier nicht umhin, zu bemerken, daß, da der Unterschied der Tiere und Pflanzen nur darin besteht, *daß jene das negative Lebensprinzip zurückhalten, diese es aushauchen*, die Natur den Übergang von Pflanzen zu Tieren nicht durch einen Sprung machen konnte, sondern daß in diesem Übergang von Vegetation zum Leben allmählich zu den Elementen der Vegetation ein *Stoff* hinzukommen mußte, der sie fähig machte, das negative Prinzip des Lebens zurückzuhalten. Dieser Stoff ist der *Stickstoff*, der in unsrer Atmosphäre, man weiß nicht wie, mit Oxygene verbunden, und selbst durch Kunst kaum frei von Oxygene darstellbar, eine hartnäckige Verwandtschaft zu dieser Materie durchgängig beweist. Man sieht jetzt ein, warum der Stickstoff eigentlich das Element ist, das die tierische Materie vor der vegetabilischen auszeichnet. Man darf jetzt nur annehmen, daß in den *Lungen* dieses Element bis zu einem gewissen Grade mit Sauerstoff durchdrungen sei, um begreifen zu können, wie in diesem Organ durch bloße Berührung eine Luftzersetzung vorgehen könne, da eben dieser Stoff, bis zu einem gewissen Grade oxydiert, das Oxygene mit so großer Gewalt an sich reißt.

Daß aber mit der verschiedenen Kombination der



Elemente regelmäßig auch eine eigentümliche Form der Kristallisation verbunden sein müsse, ist *a priori* nicht nur, sondern aus vielen Erfahrungen bekannt, da beinahe alle (mineralischen) Kristallisationen, so wie sie in der Natur erzeugt werden, ihre Kristallisationsfähigkeit den verschiedenen Elementen verdanken, mit denen sie gemischt sind, und die durch Kunst von ihnen getrennt werden.

*Anmerk.* Daß der Stickstoff eigentlich dasjenige ist, was die Tiere fähig macht das negative Lebensprinzip zurückzuhalten, sieht man daraus, daß auch Vegetabilien, die, wie Morcheln und Champignons (*Agaricus campestris*) und die meisten Schwämme, in deren Mischung sehr viel Stickstoff eingeht (daher die Nahrunghaftigkeit dieser Gewächse), in Ansehung der Respiration mit den Tieren insofern übereinkommen, als sie die reinste Luft verderben und irrespirable Luft aushauchen (s. v. *Humboldts Aphorismen* usw., S. 107. Dess. *Flora Friberg*, S. 174 und *über die gereizte Nerven- und Muskelfaser*, S. 176 ff.).

Durch Schwefel- und Salpetersäure, scheint es, können beide in eine ähnliche Substanz wie die tierische Materie verwandelt werden (a. a. O. S. 177.)

4. Da die Quelle alles Nahrungstoffes im Blut liegt, da jedes Organ eine *eigentümliche Mischung* hat und aus jener allgemeinen Quelle nur das an sich

zieht, was diese Mischung zu erhalten fähig ist, so muß angenommen werden, daß *das Blut in seinem Kreislauf durch den Körper kontinuierlich seine Mischung verändere*, womit auch die Erfahrung übereinstimmt, da das Blut aus keinem Organ ohne sichtbare Veränderung heraustritt. Allein da der Grund dieser Veränderung im Organ zu suchen ist, so muß man auch voraussetzen, daß im Organ eine *Ursache* wirke, die es fähig macht, das durchströmende Blut *auf bestimmte Art zu entmischen*, und so zugleich sich selbst *auf bestimmte Art zu regenerieren*. Diese Ursache nun kann nicht wieder in den negativen Lebensprinzipien, nicht in einem Prinzip, das durch den Lebensprozeß selbst erst erzeugt oder zersetzt wird, also abermals nur in einem höheren Prinzip gesucht werden, das *außerhalb der Sphäre des Lebensprozesses selbst liegt*, und nur *insofern die erste und absolute Ursache des Lebens* ist.

*Anmerk.* Hier stehen wir also wieder an den Grenzen, über die wir mit der toten Chemie nicht hinaus können. - Welcher Physiologe von Anbeginn an ist stumpfsinnig genug gewesen, nicht einzusehen, daß der Assimilations- und Nutritionsprozeß im tierischen Körper auf chemische Art geschehe? Die unbeantwortete Frage war nur *die*: durch welche Ursache jener chemische Prozeß unterhalten, und durch welche Ursache er immerfort so ins Unendliche *individualisiert*

werde, daß aus ihm die kontinuierliche Reproduktion aller einzelnen Teile (in beständig gleicher Mischung und Form) erfolgen könne. Jetzt treiben einige ein leeres Spiel mit ihnen selbst unverständlichen Worten: *tierische Wahlanziehung*, *tierische Kristallisation* usw., ein Spiel, das nur deswegen neu scheint, weil ältere Physiologen sich scheuten, *Naturwirkungen*, von denen niemand zweifelt, daß sie geschehen, deren *Ursache* aber ihnen (sowie diesen neueren Physiologen) unbekannt war, als letzte *Ursachen* aufzustellen.

5. Wie wollen etwa jene Physiologen die Impetuosität der *Naturtriebe* erklären, die, wenn sie nicht befriedigt werden, den Menschen zu den rasendsten Handlungen und zum Wüten gegen sich selbst fortreißen? Haben sie Ugolinos und seiner Söhne Hungertod bei den Dichtern gelesen? - Oder wie wollen sie die schreckliche Kraft erklären, mit der die Natur, wenn etwa ein verborgenes Gift die erste Quelle des Lebens anzugreifen droht, diesen widerstrebenden Stoff den eigentümlichen Gesetzen der tierischen Organisation zu unterwerfen arbeitet? Viele Gifte dieser Art scheinen auf die tierischen Stoffe assimilierend zu wirken. Nach Gesetzen der toten Chemie müßte ein gemeinschaftliches Produkt aus beiden entstehen, mit welchem vielleicht das Leben nicht bestehen könnte, aber gegen welches tote Kräfte nicht mit Gewalt ankämpfen würden. Was tut hier die Natur? - Sie setzt alle

Instrumente des Lebens in Bewegung, um die Assimilationskraft des Gifts zu unterdrücken und unter die assimilierenden Kräfte des Körpers zu zwingen. Nicht Wirkung des Giftes, sondern eine dem lebenden Körper eigne Kraft ist es, was diesen Kampf veranlaßt, der oft mit dem Tode, oft mit der Genesung endet. Es ist hieraus (so scheint mir) klar genug, daß die toten chemischen Kräfte, die im Assimilationsprozeß wirken, selbst eine höhere *Ursache* voraussetzen, von der sie regiert und in Bewegung gesetzt werden.

## B.

Überhaupt scheint es mir, daß die meisten Naturforscher bis jetzt noch den wahren Sinn des Problems *vom Ursprung organisierter Körper* verfehlt haben.

Wenn ein Teil derselben eine besondere *Lebenskraft* annimmt, die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären *a priori* auf.

Wenn dagegen andere den Ursprung aller Organisation aus *toten chemischen Kräften* erklären, so heben sie eben damit alle *Freiheit* der Natur im Bilden und Organisieren auf. Beides aber soll *vereinigt* werden.

1. *Die Natur soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei: und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig sein, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation.*

Die Natur soll weder schlechthin gesetzlos handeln (wie die Verteidiger der Lebenskraft, wenn sie konsequent sind, behaupten müssen), noch schlechthin *gesetzmäßig* (wie die chemischen Physiologen behaupten), *sondern sie soll in ihrer Gesetzmäßigkeit gesetzlos, und in ihrer Gesetzlosigkeit gesetzmäßig sein.*

Das aufzulösende Problem also ist dieses: *wie die Natur in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und umgekehrt, indem sie frei zu wirken scheint, doch nur einer blinden Gesetzmäßigkeit gehorchen könne.*

Für diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff *Trieb*. Anstatt also zu sagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frei handle, können wir sagen, in der organischen Materie wirke ein ursprünglicher *Bildungstrieb*, kraft dessen sie eine bestimmte Gestalt annehme, erhalte und immerfort wiederherstelle.

2. Allein der *Bildungstrieb* ist nur ein *Ausdruck* jener ursprünglichen Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber

ein *Erklärungsgrund* dieser Vereinigung selbst. Auf dem Boden der Naturwissenschaft (als *Erklärungsgrund*) ist er ein völlig *fremder* Begriff, der keiner Konstruktion fähig, wenn er *konstitutive* Bedeutung haben soll, nichts anderes als ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, oder das Polster einer dunklen Qualität ist, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen.

Dieser Begriff setzt organische Materie schon voraus, denn jener Trieb soll und kann nur in der organischen Materie wirksam sein. Dieses Prinzip kann also nicht eine *Ursache* der Organisation anzeigen, *vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstribs selbst eine höhere Ursache der Organisation voraus*; indem man diesen Begriff aufstellt, postuliert man auch eine solche Ursache, weil dieser Trieb ohne organische Materie, und diese ohne eine Ursache aller Organisation selbst nicht denkbar ist.

Weit entfernt also der Freiheit der Naturforschung Eintrag tun zu wollen, muß dieser Begriff sie vielmehr erweitern, weil er aussagt, daß der letzte Grund der Organisation, worauf man in der organischen Materie selbst kommt, organische Materie schon *voraussetzt*, also nicht die *erste Ursache der Organisation* sein kann, die eben deswegen, wenn sie aufgesucht werden soll, nur *außer ihr* aufgesucht werden kann.

Wenn der Bildungstrieb die organische Materie ins

Unendliche fort schon voraussetzt, so sagt er als *Prinzip* nichts anderes, als, daß wenn man die erste Ursache der Organisation in der organisierten *Materie* selbst suchen wollte, diese Ursache in der *Unendlichkeit* liegen müßte. Eine Ursache aber, die in der Unendlichkeit liegt, ist soviel als eine Ursache, die *nirgends* liegt, sowie, wenn man sagt, der Punkt, wo zwei Parallellinien zusammentreffen, liege in der Unendlichkeit, dies ebensoviel heißt, als liege er nirgends. Also liegt in dem Begriffe des Bildungstrieb der Satz: *daß die erste Ursache der Organisation in der organisierten Materie selbst ins Unendliche fort, d. h. überhaupt nicht zu finden sei, daß also eine solche Ursache, wenn sie gefunden werden solle (worauf die Naturwissenschaft nimmermehr Verzicht tut), außerhalb der organisierten Materie gesucht werden müsse, und so kann der Bildungstrieb in der Naturwissenschaft nie als Erklärungsgrund, sondern nur als Erinnerung an die Naturforscher dienen, eine erste Ursache der Organisation nicht in der organisierten Materie selbst (etwa in ihren toten, bildenden Kräften), sondern außer ihr aufzusuchen.*

*Anmerk.* Daß der Urheber dieses Begriffs selbst dieses dabei gedacht, bin ich weit entfernt zu behaupten, genug wenn aus seinem Begriffe folgt, was ich daraus abgeleitet habe. - Dieser Begriff, an die Stelle

der Evolutionstheorie gesetzt, hat zuerst den Weg möglicher Erklärung, (den jene Theorie zum voraus abschnitt) geöffnet. Denn daß er diesen Weg aufs neue versperren und selbst als *erster* Erklärungsgrund habe dienen sollen, kann ich nicht glauben, obgleich manche (denen ein solcher Erklärungsgrund ganz bequem dünkt) es zu glauben scheinen. Diesen ist der Bildungstrieb *letzte* Ursache des Wachstums, der Reproduktion usw.; wenn aber jemand über diesen Begriff hinausgeht und fragt, durch welche Ursache denn der Bildungstrieb in der organisierten Materie selbst kontinuierlich unterhalten werde, so bekennen sie ihre Unwissenheit und verlangen, daß man mit ihnen unwissend bleibe. - Einige wollen sogar gefunden haben, daß selbst *Kant* in der *Kritik der Urteilkraft* einer solchen Bequemlichkeit der Erklärung Vorschub tue. Auf die Versicherungen übrigens, daß es unmöglich sei, über den Bildungsgrad hinauszugehen, antwortet man am besten dadurch, daß man darüber hinausgeht.

3. Ich bin vollkommen überzeugt, daß es möglich ist, die organisierenden Naturprozesse auch aus *Naturprinzipien* zu erklären. Die Bildung des tierischen Stoffs würde ohne Einfluß eines äußeren Prinzips nach toten chemischen Kräften geschehen, und bald einen Stillstand des Naturprozesses herbeiführen, wenn nicht ein äußeres, *dem chemischen Prozeß*



*nicht unterworfenen* Prinzip kontinuierlich auf die tierische Materie einwirkte, den Naturprozeß immer neu anfachte, und die Bildung des tierischen Stoffs nach toten chemischen Gesetzen kontinuierlich *störte*; nun aber, wenn ein solches Prinzip vorausgesetzt wird, können wir erstens die blinde Gesetzmäßigkeit der Natur in allen Bildungen aus den dabei mitwirkenden chemischen Kräften der Materie, die *Freiheit* in diesen Bildungen aber oder das Zufällige in ihnen aus der in bezug auf den chemischen Prozeß selbst *zufälligen* Störung der eigentümlichen Bildungskräfte des tierischen Stoffs durch ein äußeres, vom chemischen Prozeß selbst unabhängiges Prinzip, wie mir scheint, vollkommen erklären.

4. Wäre der Bildungstrieb *absoluter* Grund der Assimilation des Wachstums, der Reproduktion usw., so müßte es unmöglich sein ihn weiter zu analysieren; er ist aber ein synthetischer Begriff, der, wie alle Begriffe dieser Art, *zwei* Faktoren hat, einen *positiven* (das *Naturprinzip*, durch welches die tote Kristallisation der tierischen Materie kontinuierlich gestört wird), und einen *negativen* (die chemischen Kräfte der tierischen Materie). Aus diesen Faktoren allein ist der Bildungstrieb konstruierbar. - Wäre er aber ein *absoluter* Grund, der selbst keiner weitem Erklärung fähig wäre, so müßte er der organisierten Materie überhaupt, als solcher, beiwohnen, und in allen

Organisationen sich mit gleicher Kraft äußern, so wie die *Schwere* als Grundeigenschaft allen Körpern gleich zukommt. Nun zeigt sich aber doch z.B. in Ansehung der Reproduktionskraft verschiedener Organisationen die größte Verschiedenheit, zum Beweis, daß dieser Trieb selbst von *zufälligen Bedingungen abhängig* (also nicht absoluter Grund) ist.

5. Das gleichförmige Wachstum des ganzen Körpers kann nicht erklärt werden, ohne jedem Organ eine eigentümliche (spezifische) *Assimilationskraft* zuzuschreiben; diese selbst aber ist abermals eine *Qualitas occulta*, wenn nicht eine erhaltende Ursache derselben außer der Organisation angenommen wird. Nun kann man als Gesetz aufstellen, *daß ein Organ um so schwerer wieder erstattet wird, je mehr es spezifische Assimilationskraft hatte*. Wäre der Bildungstrieb absoluter Grund der Reproduktion, so ließe sich kein Grund dieser verschiedenen Leichtigkeit angeben, mit der ein Organ vor dem andern wiederhergestellt wird. Wenn aber dieser Trieb einerseits von dem kontinuierlichen Einfluß eines positiven Naturprinzips auf die Organisation, andererseits von den chemischen Eigenschaften der organischen Materie abhängig ist, so sieht man ein, daß, *je eigentümlicher und individueller die (chemische) Mischung und die Form eines Organs ist, desto schwieriger auch die Wiedererstattung sein muß*. Daher verrät die

Erstattungskraft nicht sowohl große *Vollkommenheit* als *Unvollkommenheit* einer Organisation. Wäre der Bildungstrieb absolut, so müßte die Reproduktion in allen ihren Formen *allgemeine* Eigenschaft organischer Teile sein, und in der angezeigten Form nicht nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine hervorstechende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist<sup>33</sup>.

Man betrachte den Körper der Polypen. Der ganze Körper dieser wegen ihrer unzerstörbaren Reproduktionskraft so berühmten Geschöpfe ist beinahe durchgängig *homogen*; hier sticht kein Organ vor dem andern hervor; hier ist keine prononzierte Gestalt; der ganze Polyp scheint *ein* Klumpen zusammengeronnener Gallerte zu sein; seine ganze Textur besteht bloß aus gallertigen Körnchen, die durch eine zartere gemeinschaftliche, abermals gallertige Grundlage zusammengehalten werden (s. *Blumenbach über den Bildungstrieb* S. 88). Eben diese Polypen, wenn sie einen *Teil* des Körpers (denn kaum kann man bei ihnen von *Organ* reden) wiedererstaten, nehmen den Stoff dazu aus der Materie ihres *ganzen übrigen Körpers*, zum Beweis, daß ihre Reproduktionsfähigkeit von der *Homogenität* der Materie abhängt, aus welcher ihr ganzer Körper besteht. »Man kann dabei sehr deutlich bemerken, daß die neuergänzten Polypen bei allem reichlichen Futter doch weit *kleiner* sind als

vorher, und ein verstümmelter Rumpf, sowie er die verlorenen Teile wieder hervortreibt, auch in gleichem Maße einzukriechen und kürzer und dünner zu werden scheint« (*Blumenbach* S. 29).

Welche hervorstechende Individualität der Organe dagegen bei all denen Organisationen, die verlorene Glieder nicht wiederersetzen! Und nimmt nicht auffallend die Fähigkeit der Wiederergänzung ab, wie die Individualität der Organe (und also auch die *Heterogenität* ihrer Mischung und daraus resultierende Verschiedenheit ihrer *Gestalt*) ins Unendliche zunimmt? Ja sehen wir nicht, wie in einer und derselben Organisation die Stärke der Reproduktionskraft abnimmt, wie die Individualität und Festigkeit der Organe allmählich zunimmt? Daß (nach *Blumenbach*) die Stärke des Bildungstriebes im umgekehrten Verhältnis mit dem Alter abnimmt, läßt sich nicht anders erklären, als weil mit dem *Alter* zugleich jedes Organ immer mehr individualisiert wird; denn erfolgt nicht der Tod vor Alter allein wegen der zunehmenden *Starrheit* der Organe, welche die Kontinuität der Lebensfunktionen unterbricht, und indem sie das Leben *vereinzelt*, das Leben des *Ganzen* unmöglich macht?

-

Sehen wir nicht endlich, daß die Organe, denen wir wegen der Wichtigkeit ihrer Funktionen auch die vollkommenste und unzerstörbarste Individualität

zuschreiben müssen, wie das Gehirn, von der Natur bei der ersten Formation schon am bestimmtsten vor allen andern ausgezeichnet werden, und daß eben diese Organe am wenigsten der Wiedererstattung fähig sind? Nach *Haller* bemerkt man, sobald man etwas am Embryo unterscheiden kann, daß der Kopf und vorzüglich die zerebrösen Teile desselben verhältnismäßig am größten, der Körper und die einzelnen Glieder klein sind. Am Gehirn bemerkt man endlich die konstanteste Bildung, an allen andern weniger individualisierten Teilen weit häufigere und auffallendere Varietäten. (Vergl. Blumenbach S. 107.) Aus all diesem nun ist (so scheint mir) klar, daß die Reproduktionskraft überhaupt nicht eine absolute, sondern eine von *veränderlichen Bedingungen abhängige Kraft* sei, also ohne Zweifel selbst ein materielles Prinzip als ihre erste Ursache voraussetze.

### C.

Sehen wir nicht offenbar, daß alle Operationen der Natur in der organischen Welt ein beständiges *Individualisieren* der Materie sind? - Die gewöhnlich vorgegebene allmähliche Veredlung und Läuterung der Nahrungssäfte in den Pflanzen ist nicht anderes als ein solches fortschreitendes Individualisieren. Je

reichlichere und rohere Säfte der Pflanze zuströmen, desto üppiger und ausgebreiteter ist ihr Wachstum; dieses Wachstum ist nicht *Zweck* der Natur, es ist nur *Mittel*, um die höheren Entwicklungen vorzubereiten.

1. Sobald der Samen sich entwickelt, sehen wir erst die Pflanze in Blätter und Stengel sich ausbreiten, und je reichere Nahrungssäfte ihr zugeführt werden, desto länger kann man sie bei diesem Wachstum erhalten, und den Gang der Natur, welche auf das endliche Individualisieren aller Nahrungssäfte, wenn sie nicht gestört wird, unaufhaltsam hinarbeitet, hemmen.

Wenn erst die Säfte hinlänglich verbreitet sind, so sehen wir die Pflanze im Kelch sich *zusammenziehen*, darauf sich in den Blumenblättern wieder ausbreiten. Endlich erreicht die Natur die größte Individualisierung, welche in *Einem* Pflanzenindividuum möglich ist, durch die Bildung entgegengesetzter Geschlechtsteile. Denn mit der letzten Stufe, welche die Natur abermals durch einen Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung endlich in der Frucht und dem Samen erreicht, ist schon der Grund eines *neuen* Individuums gelegt, an welchem die Natur ihr Werk von vorne wiederholt. »So vollendet sie in kontinuierlichem Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung das ewige Werk der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter« (J. W. v. Goethes *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*. 1790).

2. Es kann also als Gesetz aufgestellt werden, daß das letzte Ziel der Natur in jeder Organisation das allmähliche Individualisieren ist (was in diesem fortschreitenden Individualisieren gleichsam beiläufig entsteht, ist in bezug auf diesen *Zweck* der Natur schlechthin *zufällig*); denn sobald in einer Organisation die höchste Individualisierung erreicht ist, muß sie nach einem notwendigen Gesetz ihre Existenz einem neuen Individuum übertragen, und umgekehrt, die Natur läßt es in der Pflanze nicht zur *Fortpflanzung* kommen, ehe sie in ihr die höchste Individualisierung *erreicht* hat. Daher ist das allmählich fortschreitende Wachstum, da die sprossende Pflanze von Knoten zu Knoten, von Blatt zu Blatt sich fortsetzt, nichts anderes als das *Phänomen* der allmählichen Individualisierung, und insofern eine und dieselbe Naturoperation mit der Fortpflanzung selbst. (Vergl. Goethe § 113.)

3. Hier sehen wir also die Kontinuität des Zusammenhangs zwischen Wachstum und Fortpflanzung aller Organisationen. Da wir in der Entwicklung *belebter* Organisationen eben dieselbe Ordnung der Natur erkennen (denn die Ausbildung der Geschlechtsteile und der Zeugungskraft ist der Zeitpunkt des stillstehenden Wachstums; die Tiere, die mit Pflanzen am meisten Ähnlichkeit haben, z.B. die Insekten, die wie die Pflanzen erst durch

Metamorphosen ihre Zeugungsteile erhalten, sterben ab, wie die Blume, sobald das Zeugungsgeschäft vollbracht ist): so müssen wir es als allgemeines Naturgesetz ansehen, *daß das Wachstum aller Organisationen nur ein fortschreitendes Individualisieren ist, dessen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengesetzter Geschlechter erreicht wird.*

4. Es ist *eine und dieselbe Entwicklung*, wodurch beide Geschlechter entspringen: dies ist bei den Pflanzen in die Augen fallend. Die Trennung in zwei Geschlechter geschieht nur auf *verschiedenen Stufen* der Entwicklung. Je höher die Individualität ist, zu der der Keim der künftigen Pflanze hinaufgebildet ist, desto früher trennen sich die Geschlechter (an zwei Stämme verteilt). Bei andern wird der Grad der Individualisierung, bei welchem entgegengesetzte Geschlechter entstehen, später erreicht, doch noch ehe der Kelch zur Blume sich entfaltet; die beiden Geschlechter sind dann auf verschiedenen Blumen, doch in Einem Individuum vereinigt. Endlich auf der letzten (obersten) Stufe ist die Trennung der Geschlechter mit der Entfaltung der Blume gleichzeitig, und bestätigt der einfache Entwicklungsgang jeder Pflanze, daß *Wachstum* und *Fortpflanzung* beide nur die Phänomene eines unaufhaltsamen Naturtriebs sind, die Organisation ins Unendliche zu individualisieren, womit die allgemeine Beobachtung übereinstimmt, daß in



denjenigen Organisationen, die die hervorstechendste Individualität haben, das Geschlecht am spätesten ausgebildet wird, und umgekehrt, daß die frühere Ausbildung des Geschlechts auf Kosten der Individualität geschieht.

5. Wenn wir nun auf die *Ursachen* dieser allmählichen Entwicklung seilen, so ist klar, daß z.B. die Pflanze auf jeder höheren Stufe der Entwicklung sich auf einem höheren Grade der *Reduktion* (oder *Desoxydation*) befindet, den sie endlich mit der Ausbildung der Frucht gleichzeitig erreicht. Vorerst breitet sich die werdende Pflanze in Blätter aus, das erste Triebwerk der Ausbauchung, denn durch die Blätter allein eigentlich verdunstet die Lebensluft; das Produkt der Reduktion offenbart sich auf der ersten Stufe an der Blume (die ihre Farbe dem Sauerstoff verdankt, und indem sie kontinuierlich verderbliche Luft aushaucht, verrät, daß sie jenen belebenden Stoff in sich zurückhält), endlich auf der höchsten Stufe in der *Frucht*, welche, nachdem sie alle Nahrungssäfte aus der Pflanze angezogen, die Pflanze selbst völlig desoxydiert zurückläßt.

*Anmerk.* Die Knospe schon, sobald sie gebildet ist, kann als ein von der Mutterpflanze ganz und gar verschiedenes und für sich bestehendes Individuum angesehen werden, wie *Darwin* in seiner *Zoonomie*

(übersetzt von *Brandis*, S. 182) sehr schön bewiesen hat. So viel Knospen auf dem Bäume, so viel neue Individuen. - Daß übrigens die Natur erst mit der Knospe die erste Stufe der Individualität erreicht, erhellt aus den Phänomenen der Inokulation, da die Beschaffenheit des *Stamms* für die Bildung der Frucht ganz gleichgültig erscheint. Die verschiedene Beschaffenheit der Frucht ist ganz und gar von dem verschiedenen Grad des Reduktionsprozesses, der ihrer Bildung voranging, abhängig, was man z.B. daraus sieht, daß durch Zusatz von Sauerstoff eine vegetabilische Säure in die andere verwandelt wird. - Die Pflanzen selbst unterscheiden sich nur durch den verschiedenen Grad der Reduktion des Nahrungswassers in ihnen. Man muß bemerken, daß es unendliche Grade der Desoxydation gibt und daß kein Grad der äußerste ist. Die verbrennlichsten dunkelfarbigen Gewächse sind, wie die Tiere von dunklerer Farbe, den heißen Klimaten eigen; die aromatischen Gewächse, welche in unserm Himmelsstrich gedeihen, lieben die Hitze des sandigen Erdreichs. Der Ölbaum wächst am besten auf trockenem und steinigem Boden, die edelste Rebe auf felsigem Grund, zum Beweis, daß die Veredlung der Pflanzensäfte allein vom Grade des Reduktionsprozesses in der Pflanze abhängt.

6. Die Trennung in zwei Geschlechter ist in der Natur ebenso *notwendig* als das Wachstum, denn sie

ist nur der *letzte Schritt zur Individualisierung*; da ein und dasselbe bisher homogene Prinzip in zwei entgegengesetzte Prinzipien auseinander geht. Wir können uns nicht erwehren, auch die Trennung in zwei Geschlechter nach den allgemeinen Grundsätzen des Dualismus zu erklären. Wo die Natur das Extrem der Heterogenität (des gestörten Gleichgewichts) erreicht hat, kehrt sie nach einem notwendigen Gesetze zur *Homogenität* (zur Wiederherstellung des Gleichgewichts) zurück. Nachdem die Prinzipien des Lebens in einzelnen Wesen bis zur *Entgegensetzung individualisiert* sind, eilt die Natur durch Vereinigung beider Geschlechter die Homogenität wiederherzustellen. - Das Gesetz, nach welchem der Staubbeutel der Blume sich der weiblichen Narbe nähert und nach vollbrachter Befruchtung von ihr zurückgestoßen wird, ist nur eine Modifikation des allgemeinen Naturgesetzes, nach welchem auch entgegengesetzt-elektrische Körperchen erst sich anziehen, und nachdem sie homogene Elektrizitäten ineinander erweckt haben, sich fliehen. Selbst das Insekt, das von der einsamen männlichen Blüte den befruchtenden Staub zur weiblichen trägt, folgt hierbei nur einem notwendigen Trieb, der es von der einen zur andern führt. Wenn wir auch die Prinzipien, die in entgegengesetzten Geschlechtern sich trennen, nicht materiell angeben können, oder wenn selbst unsere

Einbildungskraft dieser ins Unendliche gehenden Individualisierung der Prinzipien nicht zu folgen vermag, so liegt doch ein solcher Dualismus in den ersten Prinzipien der Naturphilosophie; denn daß nur Wesen, welche zu *Einer physischen Gattung* gehören, miteinander fruchtbar sind, und umgekehrt, welcher Grundsatz das oberste Prinzip aller Naturgeschichte ist (s. *Girtanner über das Kantische Prinzip der Naturgeschichte*, S. 4 ff.) folgt nur aus dem allgemeinen Grundsatz des Dualismus (der in der organischen wie in der anorganischen Natur sich bestätigt), daß nur zwischen Prinzipien *Einer Art reelle Entgegensetzung ist*. Wo keine *Einheit der Art ist*, ist auch keine *reelle Entgegensetzung*, und wo keine *reelle Entgegensetzung ist*, keine *zeugende Kraft*. Da übrigens die Natur in der organischen Welt keine *Neutralisierung* duldet, so wird durch Vereinigung entgegengesetzter Prinzipien ihr individualisierender Trieb rege; indem sie das Verhältnis beider Prinzipien stört (durch welche Mittel es nun geschehe), entsteht ihr<sup>34</sup> ein neues Individuum; welches Prinzip in dieser Operation das Übergewicht erlange, erscheint uns als *zufällig*, als notwendig aber, daß das Übergewicht eines Prinzips über das andere sich durch eine verschiedene Bildung verrate, welches ohne Zweifel ebenso natürlich ist, als daß auf dem mit Bernsteinpulver bestreuten Harzkuchen andere Figuren mit positiver, andere

mit negativer Elektrizität gezeichnet werden.

## 6.

Jede Bildung in der organischen wie in der anorganischen Natur geschieht durch einen Übergang der Materie aus flüssigem in festen Zustand. Dieser Übergang heißt vorzugsweise bei tierischen Flüssigkeiten - *Gerinnung*. Es ist merkwürdig, daß im Blut (der unmittelbaren Quelle aller Nahrungssäfte) schon gleichsam der Dualismus der Hauptorgane des tierischen Körpers erkennbar ist. Das Blut, sobald es aus den Gefäßen geflossen ist, trennt sich freiwillig in zwei verschiedene Bestandteile, den Blutkuchen und das Blutwasser. Es scheint ausgemacht, daß der erstere die Bestandteile des Muskelfleisches enthält. Die Meinung, als ob das Blut außer dem Körper durch Verlust der *Wärme* gerinne, ist schon von *Hewson* und später von *Parmentier* und *Deyeux* widerlegt worden. (Man s. in *Reils Archiv für die Physiologie* Band 1 Heft 2, ihre Abhandlung *über das Blut*, S. 125.) Die letztgenannten Schriftsteller behaupten, daß die Entweichung eines eigentümlichen Lebensprinzips die Ursache der Gerinnung sei.

Die gewisseste Ursache der Gerinnung ist wohl das *Oxygene*. Denn es ist allgemein bekannt, daß alle

tierischen Flüssigkeiten, z.B. die Milch, mit Säuren behandelt gerinnen; die Butter sondert sich von der Milch nur durch Wirkung des atmosphärischen Oxygenes ab. Der Nasenschleim erlangt durch Einfluß des in der Luft konzentrierten Oxygenes Festigkeit, und ist so die Ursache des Schnupfens, den man auch durch Einatmen der Dämpfe von oxygenierter Salzsäure künstlich hervorbringen kann. (S. eine Abhandlung von *Fourcroy* und *Vauquelin* a. a. O. drittes Heft, S. 48 ff.) Auch die Tränen gerinnen durch Behandlung mit oxygenierter Salzsäure, durch Behandlung mit Alkalien werden sie flüssiger. Mit der Gerinnung ist immer zugleich die Scheidung des Blutkuchens vom Blutwasser verbunden. Es scheint, daß durch Berührung des Oxygenes das Neutralitätsverhältnis dieser beiden Substanzen im Blut aufgehoben wird, und daß nun die Gerinnung des roten und fadenartigen Teils erfolgt. Denn so viel ist ausgemacht, daß alle, vorzüglich Mineralsäuren, die Gerinnung des Bluts befördern. Dagegen wird das Blut durch Berührung sauerstoffleerer Medien, z.B. von Hydrogenegas, flüssiger und weniger gerinnbar (*Hamilton annales de chimie* T. V.).

Das Merkwürdigste aber ist, daß *Neutralsalze* die Gerinnung des Bluts völlig verhindern, so daß es alsdann durch kein Mittel weiter zum Gerinnen zu bringen ist. Aus dieser Tatsache erhellt, daß der

Gerinnung des Bluts eine Scheidung der beiden Bestandteile (des Blutkuchens und des Blutwassers) vorgehen muß. Das letztere enthält reines, freies Alkali, denn es färbt den Veilchensirup grün (*Reils Archiv* a. a. O. S. III). Daraus erhellt meines Erachtens, daß im Blut des lebenden Körpers Sauerstoff und Alkali sich das Gleichgewicht halten, und daß jedes Gerinnen oder Anschließen zu festen Teilen mit einer Störung dieses Gleichgewichts verbunden ist. - Ich betrachte diese Idee als die erste Grundlage einer Theorie des Nutritionsprozesses. Wenn der rote Teil des Bluts die Elemente der Muskeln enthält, so ist wahrscheinlich jedes Anschließen fester Teile im Muskel mit Entwicklung von Sauerstoff verbunden, wodurch die erste Anlage zur *Irritabilität* gemacht wird. Die Grundlage aller weißen Organe des tierischen Körpers, also vorzüglich der Nerven, ist *Gallerte*. Der fadenartige Teil des Bluts nun enthält nach *Parmentier, Deyuex, Fourcroy* (a. a. O. S. 116) *keine* Gallerte. Die Elemente der Nervenfieber müssen also in einem andern Teil des Bluts, im sogenannten *Blutwasser* enthalten sein. So ist es auch, die Gallerte ist allein dem Blutwasser eigentümlich. In demselben ist sie mit Alkali verbunden, und verliert durch sich als Gallerte zu zeigen<sup>35</sup>. Die Entmischung des Bluts in entgegengesetzte Bestandteile, die kontinuierliche Zusammenziehung und damit verbundene des Lebens

(der Muskeln und Nerven) ist sonach ohne Zweifel *ein und derselbe* Prozeß<sup>36</sup>.

## 7.

Da (dem Bisherigen zufolge) in jeder Organisation der Lebensprozeß einen Ansatz toter Masse, als *Caput mortuum*, zurückläßt, so kann die Natur dem Lebensprozeß nicht *Permanenz* geben, als insofern sie ihn immer *von vorne wiederholt*, d.h. durch stete *Zersetzung und Wiederersetzung der Materie*. Es mußte also in jedem belebten Körper ein steter *Wechsel der Materie* unterhalten werden, wenn auch nicht die tote Masse an sich schon einer beständigen Zersetzbarkeit unterworfen wäre, da sie sich in einem *gezwungenen* Zustand befindet, den sie, wenigstens sobald das Leben erloschen ist, *freiwillig* verläßt. Es gehört also zur Möglichkeit des Lebens eine stete *Aufeinanderfolge zersetzender und wiederersetzender Prozesse*, worin die tierische Materie doch nicht den blinden Gesetzen der chemischen Verwandtschaft allein, sondern dem Einfluß der positiven Ursache des Lebens gehorcht, die es im lebenden Körper nicht zur totalen Auflösung kommen läßt. Daß aber auch aus Erfahrungsgründen ein solcher kontinuierlicher Wechsel der tierischen Materie angenommen werden



muß, ist in dem *Versuch über die Lebenskraft von Brandis* evident erwiesen.

8.

Nun ist ohne Zweifel mit jedem Anschließen fester Teile (welches durch Gerinnung geschieht) Entwicklung von Oxygene verbunden, mit dem das Blut durch die Respiration versehen wird. Wo nun auch dieses aus dem Blut entwickelte Oxygene hinkomme, so müßten die Organe, welche es durchdringt, endlich damit überladen (suroxydés) werden, und das Anschließen fester Teile, d.h. der *Ernährungsprozeß* müßte endlich ganz *stillstehen*, wenn nicht durch einen *umgekehrten Prozeß* das Oxygene wieder ausgeführt und die Kapazität der Organe wiederhergestellt würde. Also können wir *a priori* beweisen, daß dem *Oxydationsprozeß*, welcher im tierischen Körper beständig im Gange ist, ein beständiger *Desoxydationsprozeß* entgegengesetzt sein müsse, wodurch wir endlich auf eine höhere Bestimmung des Begriffs von *Leben* kommen, welches diesem nach in *einer Aufeinanderfolge einzelner Prozesse besteht, deren jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist*.

Es fragt sich jetzt nur, ob sich wirklich ein solcher

beständiger Desoxydationsprozeß im lebenden Körper *a posteriori* auffinden läßt?

9.

Die Erfahrung scheint freiwillig uns entgegenzukommen. Man hat schon lange davon geredet, und man kann es als ausgemacht ansehen, daß das Oxygene bei der *Irritabilität* eine bedeutende Rolle spielt. Man wußte nur nicht anzugeben, *wie* das Oxygene dabei wirksam sei. Nach unsrer Vorstellungsart hat es dabei eine bloß *sekundäre* Rolle. Jede Zusammenziehung ist eine *Desoxydation*; wir können uns *vorerst* vorstellen, daß durch jede Desoxydation das *Volum* des Organs, in welchem sie vorgeht, vermindert werde, um zu begreifen, wie ein solcher Prozeß eine Zusammenziehung bewirken könne.

10.

Es soll in alle Funktionen des Lebens *Kontinuität* gebracht werden, eine Funktion soll in die andere eingreifen, eine die andere kontinuierlich reproduzieren.  
- Wie das Gehen ein beständig *verhindertes* Fallen, so das Leben ein beständig *verhindertes* Erlöschen

des Lebensprozesses. Die tierischen Funktionen müssen in bezug aufeinander wechselseitig positiv und negativ sein. So ist uns *Irritabilität* vorerst nichts anderes als der *negative Nutritionsprozeß*. Nur insofern die Irritabilität der umgekehrte Prozeß der Nutrition ist, ist sie im System des animalischen Lebens notwendig, und als solche konnten wir sie *a priori* ableiten. Unmittelbare Beweise für unsere Behauptung aber sind folgende:

a) Je mehr Reizbarkeit in einem lebenden Wesen, desto mehr Bedürfnis der Nahrung. Ein Tier, das viele Bewegung hat, hat viel Appetit und bleibt dabei mager. Zugleich ist in ihm der Atem schneller, das Blut kehrt öfter zu den Lungen zurück, um sich mit dem Oxygene zu beladen, das es dem ganzen Körper mitteilt; in eben dem Verhältnis aber wird auch das Bedürfnis der Nahrung größer (man s. *Brandis über die Lebenskraft* § 16). Man sieht also, daß durch Irritabilität die Wirkung der Nutrition aufgehoben wird, und umgekehrt.

b) Die Muskeln selbst *bilden sich* erst allmählich durch viele Bewegung. Was als halbflüssige Lymphe um alle Organe ausgegossen ist, scheint durch häufige Übung der Muskeln (die regelmäßig mit Desoxydation verbunden ist), sich immer mehr in festes derbes Muskelfleisch zusammenziehen, wodurch der ausgearbeitete Körper und das prononzierte Muskelsystem

entsteht, das wir zum Teil an den männlichen Figuren der Alten bewundern. Wo also viel Muskelbewegung ist, nährt sich der Muskel stärker, wie es unsern Prinzipien nach sein muß, wenn die Nutrition der umgekehrte Prozeß der Irritabilität ist.

c) Hinwiederum, wo wenig Muskelbewegung und Reizbarkeit ist, wird der Körper mit Oxygene überladen, ein Zustand, der sich durch das *Fettwerden* ankündigt. Jedermann weiß, daß Ruhe bei häufiger Nahrung fett macht, und daß gewöhnlich mit zunehmendem Fett die Reizbarkeit abnimmt. Das tierische Fett aber ist nichts anderes als eine Art von ölicher Materie, die sich an den Endungen der Schlagadern, so weit als möglich vom Mittelpunkt der Bewegung entfernt, durch einen beträchtlichen Zusatz von *Sauerstoff* zu Fett bildet (s. *Fourcroys chemische Philosophie*, übersetzt von *Gehler*, S. 156). Daß zur Bildung des Fetts der Sauerstoff verwendet werde, sieht man auch daraus, daß das Organ, welches bestimmt ist, das Fett aus dem Blute abzusondern, bei Neugeborenen, die durch willkürliche Bewegung keine Oxygene zersetzen konnten, unverhältnismäßig groß ist, und daß man dieselbe Beschaffenheit dieses Organs bei Tieren findet, die bei der Eingeschränktheit ihrer Respiration träg, empfindlich und fast leblos sind (s. *Vauquelin über die Leber des Rochen* in den *Ann. de Chim.* Vol. X. und in *Reils Archiv* Bd. I, Heft 3, S.

54). Es ist hier nicht der Ort, weiter auszuführen, welche Folgen aus dieser Vorstellungsart in Ansehung des Ursprungs mancher Krankheiten gezogen werden können; ich begnüge mich hier, bewiesen zu haben, daß die Irritabilität *ursprünglich* nichts anderes als der umgekehrte Prozeß der Nutrition ist.

*Anmerk.* Es erhellt aus dem Bisherigen, daß es falsch ist, wenn *Girtanner* ganz *allgemein* sagt: Was die Quantität des Oxygenes im Körper vermehrt, vermehrt die Irritabilität, da vielmehr umgekehrt, was die Irritabilität vermehrt, das Oxygene im Körper vermindert (mager macht), und was die Irritabilität vermindert, das Oxygene im Körper anhäuft (fett macht). Hätte *Girtanner* dies bemerkt, so hätte er auch weiter geschlossen, daß das Oxygene *nicht einziger Grund*, oder *gar die erste Ursache der Irritabilität* sein könne, da, anstatt daß die Irritabilität von der Quantität des Oxygenes im Körper abhängig ist, umgekehrt vielmehr die Quantität des Oxygenes im Körper von der Quantität der Irritabilität abhängt. Ich gestehe, daß mir die von Hrn. *Girtanner* angestellten Versuche *nichts weniger als beweisend* (für seine Hypothese) vorkommen; desto beweisender aber für einen Anteil des Oxygenes an dem Phänomen der Irritabilität ist die Menge von *Tatsachen* aus der *gemeinen Erfahrung*, die er in seiner Abhandlung gesammelt hat. Dieser *Tatsachen* sind wirklich (noch außer denen von

*Girtanner* angeführten) so viele, daß man Mühe hat, eine Auswahl zu treffen.

Ich will hier nur an die außerordentlich schnelle und von auffallenden Symptomen begleitete Erschöpfung aller Muskelkräfte auf einer Höhe von 1400-1500 Toisen über der Meeresfläche erinnern. Eine solche hatte *Bouguer* schon auf den Cordilleren empfunden, sie aber für eine gewöhnliche Folge der Ermüdung gehalten; allein *Saussüre* (*Voy. d. l. A. Vol. II, § 559*) hat unwidersprechlich bewiesen, daß diese Erschöpfung *ganz eigener Art* - eine absolute Unmöglichkeit sich zu bewegen ist, die doch (wie das bei der Ermüdung nicht geschieht) durch *kurze* Ruhe auf einige Augenblicke wieder aufgehoben wird. Dieser Zustand ist wohl nicht allein, wie *Saussüre* meint, aus der Erschlaffung des Gefäßsystems - (womit sich die gleichzeitig eintretende Tätigkeit der Arterien, und der ungewöhnlich schnelle Blutumlauf ebensowenig als die schnelle Wiederherstellung der Muskelkraft durch kurze Ruhe verträgt) - oder aus dem verminderten Druck der äußern Luft, die den ausbreitenden Kräften des Körpers das Gleichgewicht nicht zu halten vermag, sondern weit eher aus dem *Mangel des Sauerstoffs* in jenen Höhen zu erklären, da die Luft daselbst nicht nur verdünnt, sondern auch durch das von stehendem Gewässer immer aufsteigende entzündliche Gas verdorben ist. (Man vergl. *Volta* Lettere sull' aria

inflammabile nativa della palludi, Como 1777).

Wirklich hat *Saussüre* durch eudiometrische, auf dem Gipfel der höchsten Alpen angestellte Versuche gefunden, daß auf ihnen die Luft bei weitem weniger rein ist als auf den mittleren Höhen.

## 11.

Hier haben wir nun zuerst eine ganze bestimmte *Aktion*, die aus den negativen Lebensprinzipien nicht mehr erklärbar ist, nämlich eine Ursache, durch welche der *umgekehrte Prozeß der Oxydation* im lebenden Körper kontinuierlich unterhalten wird, und die also nicht im Oxygene oder irgend einem andern sekundären Prinzip gesucht werden kann. Hätte der Physiolog, der zuerst das Oxygene als Lebensprinzip nannte, die Frage sich aufgeworfen, wie das Oxygene Ursache der Irritabilität sein könne, so hätte ihn die Untersuchung von selbst auf die Entdeckung geführt, daß das Oxygene nur das *negative Prinzip* der Irritabilität sein könne, und also eine *positive, höhere Ursache* dieses Phänomens selbst voraussetze. - Indes kann weder die plebejische Art, wie einige Hasser des Neuen jene Hypothese angegriffen, noch der vornehme Ton, den einige andere, ohne daß sie etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen wüßten, und

während sie blind herumtappen, ob etwa der glückliche Zufall eines Versuchs ihnen die Wahrheit in die Hand spielen werde, gegen jene keck entworfene Hypothese angenommen haben, ihr den Ruhm rauben, wenigstens der *erste* Versuch einer Anreihung dieses Naturphänomens an chemische Verhältnisse gewesen zu sein.

Es ergeben sich nun aus unsern bisherigen Untersuchungen von selbst folgende Hauptsätze:

a) *Der Begriff des Lebens* (und also auch der *Irritabilität*) *ist nur aus entgegengesetzten Prinzipien konstruierbar*. Dieser Satz ist *a priori* gewiß (oben II. c). Hieraus folgt

aa) *für jene Hypothese, daß allerdings ein eigentümliches negatives Prinzip der Irritabilität angenommen werden muß, wofür nun noch andere aus der Erfahrung hergenommene Gründe sprechen, welche Pfaff in seiner vortrefflichen Untersuchung über die Reizbarkeit (in der Schrift *über tierische Elektrizität*, S. 279 ff.) angeführt hat;*

bb) *gegen jene Hypothese, daß ein negatives Prinzip der Irritabilität allein nicht hinreicht, dieses Phänomen zu erklären.*

b) *Die Irritabilität ist im System des Lebens nur insofern notwendig, als sie in einem Desoxydationsprozeß besteht* (ich bediene mich indes des kurzem Ausdrucks, ihn näher zu bestimmen wird tiefer unten



der Ort sein); woraus denn abermals folgt

aa) für jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität allerdings eine Rolle spielt, wofür noch andere Gründe sprechen, die *Pfaff* a. a. O. angeführt hat, und die hauptsächlich folgende sind:

$\alpha$  die Menge von *Blutgefäßen*, die in den Muskeln sich verbreiten, und deren Stelle bei den Pflanzen die *Luftgefäße* vertreten;

$\beta$  die *Lähmung*, welche im Muskel, wenn man seine Arterie unterbindet, ebensogut, als wenn man seine Nerven durchschneidet, erfolgt;

$\gamma$  die Zerstörung der Reizbarkeit durch starke (allgemeine oder örtliche) *Verblutung*, sowohl als durch Einspritzen mephitischer Luftarten (vorzüglich solcher, die das Oxygene absorbieren, wie die Salpeterluft) ins Blut.

Dies alles beweist, daß in den *Tieren* durch das *Blut* (das in den Lungen die Luft berührt), in den *Pflanzen* durch die *Luftgefäße* ein Prinzip herbeigeführt werden muß, das zur Irritabilität notwendig ist, und das sonach kein anderes sein kann als das atmosphärische *Oxygene*.

*Anmerk.* Sonderbarer<sup>37</sup> hat leicht niemand diese Theorie bestritten, als der gelehrte Hr. Reil in Halle.

»Wenn wir«, sagt er in seinem *Archiv* I. Bd., 3. Heft, S. 173, »irgend einen körperlichen Stoff als Prinzip der Kontraktilität annehmen, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen, die man ihm zuschreibt, *auch dann, wenn er für sich und abgesondert ist, in vollem Maße besitzen.*- Allein wir finden in der Natur keinen Stoff, der für *sich und abgesondert* die Phänomene, die wir tierische Kontraktilität nennen, hervorbrächte. *Der Sauerstoff hat für sich weder Irritabilität noch Kontraktilität*« - welche Argumentation ohne Zweifel ebenso scharfsinnig ist, als wenn man dem Antiphlogistiker einwenden wollte: »Wenn wir irgend einen körperlichen Stoff als Prinzip des *Verbrennens* annehmen wollten, so sollte doch wohl derselbe die Erscheinungen der Brennbarkeit *auch dann, wenn er für sich und abgesondert ist, besitzen.* - *Allein der Sauerstoff zeigt an sich und abgesondert die Eigenschaft der Brennbarkeit ganz und gar nicht,* also kann er auch nicht Prinzip des Verbrennens sein«. - Diese Physiologen werden nicht müde zu wiederholen, daß alle Veränderungen im lebenden Körper von Mischungsveränderungen abhängen: gleichwohl wollen sie nicht, daß man diese Mischungsveränderungen bestimmt angebe, sondern daß man unter vagen und allgemeinen Begriffen, die sie aus der Chemie entlehnen, ohne sie erklären zu können, herumtappe, oder mit leertönenden Worten sich

begnüge. Einigermaßen indes trifft jener Einwurf die voreiligen Erklärer, die das Oxygene als *alleinige* Ursache der Irritabilität (ohne das *Wie* dabei erklären zu können) angeben. Unsere Erklärungsart entgeht diesen Einwendungen.

bb) *gegen* jene Hypothese, daß das Oxygene bei der Irritabilität nur eine *sekundäre* Rolle spielt, da die Irritabilität ein *desoxydierender Prozeß* ist; daher die eigentliche *Ursache* (das *positive* Prinzip) der Irritabilität nicht *Oxygene*, sondern ein *demselben gerade entgegengesetztes Prinzip* sein muß.

\* \* \*

Es war bisher einzig darum zu tun, zu beweisen, daß was man bis jetzt für *Prinzip* des Lebens ausgegeben, nur zu den negativen Bedingungen des Lebens gehöre. Wir haben durch eine vollständige Induktion gezeigt, daß die chemisch-physiologischen Vorstellungsarten immer noch das positive Prinzip und die eigentliche Ursache des Lebens unbestimmt lassen. Es liegt uns jetzt ob zu zeigen, daß mit der Annahme eines solchen Prinzips erst alle animalischen Prozesse vollständig erklärbar werden, und so können wir, indem wir das positive Prinzip des Lebens in seinen verschiedenen Funktionen betrachten, durch allmähliche Approximation dahin gelangen, zu bestimmen,

welches seine *Natur*, und welches sein *Ursprung* sei?

## IV. Von der positiven Ursache des Lebens

### 1.

Das Erste, was wir als Funktion des Lebensprinzips ansehen müssen, ist der rastlose Umtrieb, in welchem es die tierischen Flüssigkeiten erhält; denn das Flüssige hat die Natur als das eigentliche Element des Lebens jedem Lebendigen als das Innerste zugeteilt, wodurch der Körper, der als starr sonst überall nur Gefäß und Gerüste ist, eigentlich erst zum beseelten wird (*Baaders Beiträge zur Elementarphysiologie*, S. 47). Nun sehen wir, daß, wo ein Teil des Körpers vor dem andern *gereizt* wird, eine Anschwellung, d.h. ein Zuströmen tierischer Flüssigkeiten stattfindet. Dies läßt sich nun nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß durch jeden Reiz im gereizten Organ eine *vermehrte Kapazität* für das negative Lebensprinzip, das dem Blut anhängt, entsteht (denn nur das Blut, das die Arterien führen, wird nicht durch mechanische oder hydraulische Kunst fortgepreßt, dagegen hinter dem dunkelgefärbten Blut der Venen Klappen sich schließen, um seinen Rückfluß vom Herzen zu verhindern), ungefähr so, wie in einem System von Körpern, wenn das Gleichgewicht der Temperatur gestört wird, die Wärmematerie dem Körper

zuströmt, dessen Kapazität vermehrt ist. Nur dadurch allein wird der lebende Körper zum *System*, d.h. zu einem *in sich selbst beschlossenen Ganzen*. - Der Umtrieb des Bluts würde diesernach abhängen von einem beständigen Wechsel entgegengesetzter Prozesse, deren einer durch das positive Prinzip vermittelt der Nerven, der andere durch das Blut als Vehikel des negativen Prinzips unterhalten wird. Daß ein solcher Wechsel im lebenden Körper kontinuierlich stattfindet, und daß durch diesen Wechsel allein die Bewegung der animalischen Flüssigkeiten vollständig erklärt wird, werden uns bald noch andere Erfahrungen lehren.

## 2.

Um nämlich begreifen zu können, wie aus der gemeinschaftlichen Quelle der Nahrung jedes Organ sich dasjenige zueigne, was seine Mischung und Form zu erhalten fähig ist, mußten wir annehmen, daß jedes Organ eine eigentümliche Fähigkeit habe, das Blut während seines Umlaufs auf *bestimmte Art* zu entmischen. Die Physiologen haben den Grund dieser *spezifischen Assimilationskraft* in einer *spezifischen Reizbarkeit* jedes Organs gesucht. Wir wollen uns an diesen Begriff halten, und nur suchen ihn auf

natürliche Ursachen zurückzuführen, und so (da er bis jetzt eine wahrhafte *Qualitas occulta* ist) wo möglich verständlich zu machen.

A. Folgende Sätze werden vorausgesetzt:

1. Es muß außer dem lebenden Körper ein Prinzip angenommen werden, das die Kapazität der Organe für das negative Lebensprinzip beständig unterhält.

2. Jenes Prinzip aber wird nicht auf alle Organe *gleich* wirken, also auch nicht in allen gleiche Kapazität für das Oxygene hervorbringen; es wird jedem Organ eine *spezifische Kapazität* erteilen: diese spezifische Kapazität für das Oxygene ist nun das, was man *spezifische Reizbarkeit* nennen kann.

B. Es ist nun weiter nicht schwer einzusehen, wie von der spezifischen Kapazität eines Organs für das Oxygene seine spezifische Assimilationskraft abhängig sein könne. Denn

a) dieses Prinzip allein gibt allen tierischen Flüssigkeiten *Konsistenz* (Festigkeit). Mit jedem oxydierenden Prozeß in der lebenden Fiber ist also auch ein Anschließen fester Teile verbunden. - Um sich die Sache durch Analogien deutlich zu machen, denke man sich, daß das positive Prinzip als positive Elektrizität wirke, so wird, indem es auf die lebende Fiber wirkt, eine bestimmte Kapazität für das Oxygene in ihr entstehen (so wie wenn Metalle durch positive Elektrizität in Lebensluft verkalkt werden), und

gleichzeitig und im *Verhältnis mit der entstandenen Kapazität* wird eine Absorption von Oxygene aus dem Blute, und damit ein Anschließen fester Teile stattfinden. - Ich sage nicht, daß das Lebensprinzip positive Elektrizität *sei*, ich brauche nur dieses Beispiel, um mich verständlich zu machen.

b) Nun ist ferner die eigentümliche Mischung jedes Organs von dem *quantitativen* Verhältnis des Sauerstoffs zu den übrigen Stoffen in ihm abhängig. Mithin hängt am Ende die Regeneration jedes Organs von seiner spezifischen Kapazität für den Sauerstoff, d.h. von seiner spezifischen Reizbarkeit ab, und so hat die Natur durch das einfachste Mittel dem Lebensprozeß Permanenz gegeben, dadurch daß sie dem Nutritionsprozeß den Irritabilitätsprozeß gegenüber stellte.

### 3.

a) Es ist nämlich schon lange davon die Rede, daß in der irritabeln Fiber ein beständiger phlogistischer Prozeß unterhalten werde, oder mit andern Worten, daß das Oxygene bei der Irritabilität tätig sei. Alle Physiologen aber, welche einen solchen phlogistischen Prozeß im lebenden Körper annehmen, sind in Verlegenheit nicht nur das *Wie*, sondern vorzüglich auch die Ursache der bestimmten *Quantität* dieses



Prozesses anzugeben. *Brandis* z.B. in seinem oft angeführten *Versuch* usw. § 18 sagt: »daß dieser phlogistische Prozeß in der lebendigen Faser nicht *größer* werde, als er sein darf, um die organische Fiber nicht zu zerstören, hängt *von der geringen Menge Sauerstoff* ab, die jedesmal dabei vorrätig ist«. - Allein man sieht leicht, wie unbefriedigend diese Erklärung ist. Es ist also offenbar, daß man, um einen solchen kontinuierlichen Oxydationsprozeß zu begreifen, eine Ursache annehmen muß, *die ihm zum voraus seine Quantität bestimmt*, welches nun keine andere sein kann, als, wie wir gleich anfangs behauptet haben, ein *desoxydierendes* Prinzip, dergestalt, daß der *Grad der Oxydation* in jeder einzelnen Fiber gleich ist dem *Grad der Oxydation*, die ihr voranging.

b) Allein nun entsteht ganz natürlich die Frage: was bestimmt hinwiederum den Grad dieser Desoxydation? - Wir haben oben (2) vorausgesetzt, das positive Prinzip wirke nicht *gleich* auf alle Organe, und dadurch entstehe eine *spezifische* Kapazität derselben für das negative Prinzip. Aber, wird man fragen, was bestimmt denn den Grad, in welchem das *positive* Prinzip auf die Organe wirkt? und wenn wir *diese* Frage beantworten wollen, - sehen wir uns in einem unvermeidlichen Zirkel befangen, der uns jedoch nicht ganz unerwartet sein kann. Der Gegenstand unsrer Untersuchung ist der *Ursprung des Lebens*. Das

*Leben* aber besteht in einem *Kreislauf*, in einer *Aufeinanderfolge von Prozessen*, die *kontinuierlich in sich selbst zurückkehren*, so daß es unmöglich ist anzugeben, welcher Prozeß eigentlich das *Leben anfa-*  
*che*, welcher der *frühere*, welcher der *spätere* sei. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles *zugleich* ist, und wo die mechanische Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem solchen Ganzen kein *Vor* und kein *Nach* gibt.

Wir können also nicht besser tun als zu behaupten, daß *keiner jener entgegengesetzten Prozesse den andern*, sondern daß *sie sich beide wechselseitig bestimmen*, beide sich wechselseitig das Gleichgewicht halten.

Wenn nun der positive Prozeß durch den negativen, der negative durch den positiven bestimmt ist, so ergibt sich von selbst der Satz: Je geringer die Kapazität für das positive Prinzip in einem Organ, desto geringer auch die Kapazität für das negative, und umgekehrt, je größer die Kapazität für das negative Prinzip in einem Organ, desto größer auch die Kapazität für das positive.

Es fragt sich, wonach die Kapazität eines Organs für das positive und negative Prinzip geschätzt werden könne?

Das positive Prinzip wirkt vermitteltst der Nerven auf die irritablen Organe. *Je weniger also Nerven zu*

*einem Organ gehen, desto geringer seine Kapazität für das Oxygene, und je geringer seine Kapazität für das Oxygene, desto notwendiger (der Willkür weniger unterworfen) der desoxydierende Prozeß in ihm, desto rastloser seine Irritabilität.*

In dem Herzen wird durch das einströmende arterielle Blut das Gleichgewicht der Mischung kontinuierlich gestört, weil seine Kapazität für das negative Prinzip so gering ist; völlig unwillkürlich also ist der entgegengesetzte Prozeß in ihm beständig im Gange, und dieser Muskel selbst heißt deswegen ein *unwillkürlicher* Muskel. - Die Nerven des *Herzens* sind so zart und sparsam, daß man neuerdings sogar an ihrer Existenz zu zweifeln angefangen hat (*Behrends* Diss. qua probatur, cor nervis carere, in *Ludwig*. Script. Neurol. min. T. III, p. 1 ff.). Durch dieses Mittel hat die Natur erreicht, daß dieser Muskel einzig und allein dem animalischen Impuls gehorche, weil ein Tropfen oxygenierten Bluts das Gleichgewicht seiner Mischung zu stören imstande ist. Denn daß die Knoten des Interkostalnerven, dessen Zweige zum Herzen gehen, diesen Muskel der Willkür entziehen, indem sie als untergeordnete Gehirne seinen Zusammenhang mit dem Hauptgehirn unterbrechen, ist zwar ein sinnreicher, aber unwahrer Gedanke, da auch Nerven, die zu willkürlichen Muskeln gehen, solcher Knoten nicht entbehren.

Nun wird aber auch der umgekehrte Satz gelten: *Je mehrere und größere Nerven zu einem Organ gehen, desto größer seine Kapazität für das Oxygene, und je größer seine Kapazität für das Oxygene, desto geringere Notwendigkeit und Unwillkürlichkeit in seinen Irritabilitätsäußerungen* (durch welche nämlich Oxygene zersetzt wird). Zu den am meisten der Willkür unterworfenen Organen gehen die meisten und größten Nerven. *Haller* schon bemerkt, daß nach dem Daumen allein mehr Nerven gehen, als nach dem unermüdlich-reizbaren Herzen. Wenn die unwillkürlichen Muskeln durch ein Atom von Oxygene zu Bewegungen gereizt werden (das ausgeschnittene Herz eines Tiers belebt oft ein einziger Lufthauch aufs neue), so scheint dagegen eine gewisse Quantität jenes Prinzips nötig, die willkürlichen Bewegungen zu unterhalten, daher die *Ermüdung* der willkürlichen. Organe, die Notwendigkeit der *Ruhe*, und die temporäre Aufhebung aller willkürlichen Bewegungen im *Schlaf*.

Wenn die Natur die Irritabilität der *unwillkürlichen* Muskeln vom animalischen Prozeß abhängig gemacht hat, so hat sie dagegen von der Irritabilität der *willkürlichen* Organe umgekehrt den *animalischen Prozeß* abhängig gemacht. - *Gelähmte* Glieder werden welk, schlaff, und schwinden sichtbar. Da durch jede Muskelbewegung die Kapazität der Organe für

das negative Prinzip vermehrt wird, und da jede Entwicklung desselben aus dem Blut mit einer partiellen Gerinnung verbunden ist, so erklärt sich hieraus, warum in den am meisten geübten Organen (dem rechten Arm z.B., dem rechten Fuß usw.) die Muskeln nicht nur, sondern selbst die Arterien und alle übrigen Teile fester, größer und stärker werden.

Endlich, da die Natur diese Bewegungen nicht vom animalischen Prozeß abhängig machen konnte, mußte die Ursache derselben in eine höhere, vom animalischen Prozeß unabhängige Eigenschaft (die Sensibilität) gelegt werden.

*Anmerk.* Strenger, als hier geschehen ist, können sich willkürliche und unwillkürliche Organe nicht entgegengesetzt werden, da auch auf unwillkürliche, wie das Herz, die Willkür in Leidenschaften einigen Einfluß hat, und dagegen willkürliche Organe (vielleicht, weil ihre Kapazität für das negative Prinzip bis zu einem hohen Grade vermindert wird) in schrecklichen Krankheiten in unwillkürliche übergehen.

Wenn wir innerhalb des Kreises bleiben, der uns durch den Begriff *Leben* gezogen ist, sehen wir nun doch, daß die unwillkürlichen Bewegungen durch das negative Prinzip *angefacht* werden, und daß das Gegenteil bei den willkürlichen statthabe: daß aber beide doch nur durch entgegengesetzte Prinzipien möglich sind. Damit stimmen die Erscheinungen der

Zusammenziehung des Herzens vollkommen überein: die Herzkammern ziehen sich nicht sogleich, nachdem das Blut in sie eingeströmt ist, zusammen. Diese Beobachtung (die *Hallern* so viel zu schaffen machte) beweist augenscheinlich, daß *nicht* das negative Prinzip (des Bluts) für sich die Zusammenziehung bewirke, sondern daß die Wirkung eines andern (des positiven) Prinzips hinzukommen muß, um die Zusammenziehung wirklich zu machen.

Wenn das Oxygene allein Grund der Reizbarkeit des Herzens wäre, so müßte dieser Muskel endlich mit Oxygene überladen werden. Das Oxygene aber dient nur, das Herz zur Zusammenziehung *tüchtig* zu machen. Durch jede Zusammenziehung (deren Ursache in einem weit höheren Prinzip zu suchen ist) verliert es das Oxygene wieder, und so kann derselbe Prozeß immer neu wiederholt werden, da er sonst, wenn nicht ein entgegengesetzter ihm das Gleichgewicht hielte, bald stille stehen würde.

#### 4.

Es ist jetzt wohl entschieden, daß die Irritabilität gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Prinzipien ist, noch nicht aber, wie diese Prinzipien bei der Irritabilität wirken.

Wenn man sich unter der Zusammenziehung eines Organs nur eine chemische Reduktion (ungefähr wie die Reduktion der Metallkalke durch den elektrischen Funken) vorstellen wollte, so würde man daraus zwar eine Verminderung des Volums im irritierten Organ nicht aber die Elastizität erklären können, mit welcher das Organ sich zusammenzieht.

Es ist daher Zeit, die toten Begriffe zu verlassen, welche durch die Ausdrücke: phlogistischer Prozeß usw. über den Ursprung der Irritabilität erregt werden.

a) Daß das Oxygene dabei tätig ist, beweist so wenig, daß in der Irritabilität ein phlogistischer Prozeß statthabe, als daß ein solcher in der Elektrizität stattfindet, weil die Lebensluft dabei mit ins Spiel kommt. Zudem ist schon oben bemerkt worden, daß das Azote, die Grundlage aller irritabeln Organe, kein an sich *brennbarer* Stoff ist, d.h. daß er sich nicht wie die eigentlich verbrennlichen Substanzen mit dem Oxygene verbindet, woraus von selbst folgt, daß wohl

auch das Verhältnis beider Stoffe in der Irritabilität ein weit höheres ist, als das in phlogistischen Prozessen stattfindet. - Eben jene eigentümliche Beschaffenheit des Azotes enthält ohne Zweifel den Grund, warum es beinahe ausschließlicher Anteil der tierischen Materie ist.

Dies erhellt auch aus folgenden Bemerkungen unwidersprechlich. Die Grundlage aller weißen Organe, z.B. der Nerven, ist *Gallerte*, sie enthalten kein Azote, und sind höchstwahrscheinlich eben deswegen die Organe, welche die Natur den Muskeln, als dem Sitz der Irritabilität, *entgegengesetzt* hat. Dagegen ist der *Eiweißstoff*, die Grundlage der Membranen, Sehnen, Knorpeln, schon empfänglicher für das Oxygene und durch Säuren gerinnbar. Endlich der fadenartige Teil des Bluts, die Grundlage der Muskeln, enthält die größte Menge Stickstoff, wodurch jene eine ganz eigentümliche Kapazität für das Oxygene erlangen und der eigentliche Sitz der Irritabilität werden.

Es ist überdies nicht schwer eine Stufenfolge der allmählichen Fortbildung der tierischen Materie bis zur Irritabilität zu bemerken. Die erste Anlage dazu erkennt man schon in der *Gerinnbarkeit* der flüssigen Teile (die ohne Zweifel der Gegenwart des Stickstoffs zuzuschreiben ist), auf einer höheren Stufe zeigt sie sich in der von Blumenbach außer Zweifel gesetzten *Kontraktilität des Zellgewebes*, endlich auf der



höchsten Stufe in der *Reizbarkeit* der Muskeln.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ebenso das negative Lebensprinzip, das der ersten Grundlage der tierischen Materie als toter Sauerstoff anhängt, allmählich zu *negativer Elektrizität* sich fortbilde, als welche es zur Substanz der Muskeln, als eigentliches Prinzip der Irritabilität, gehört.

*Anmerk.* Wie irgend ein in der anorganischen Natur vorhandenes Prinzip in den tierischen Organen Ursache *eigentümlicher* Erscheinungen (z.B. der Irritabilität) sein könne, wäre freilich schwer zu begreifen, wenn man nicht annähme, daß es zu dem tierischen Stoff auch ein ganz eigentümliches und besonderes Verhältnis annehme. Daß nun z.B. das Prinzip der Irritabilität ein solches ganz eignes Verhältnis zum tierischen Stoff habe, ist sogar durch Erfahrungen ausgemacht. *Hr. v. Humboldt* hat gefunden, daß alle Schwammarten (d.h. Vegetabilien, die viel *Stickstoff* enthalten), und die im Zustande der Fäulnis einen *kadaverösen, tierischen* Geruch von sich geben, ebenso vollkommene Leiter in der galvanischen Kette sind als wirkliche tierische Organe. Daß sie ihre Leitungskraft nicht ihrer Feuchtigkeit verdanken, hat *Hr. v. H.* außer Zweifel gesetzt. »Sie leiten (sagt er in dem *Werk über die gereizte Muskel- und Nervenfasern*, S. 173) nicht wie nasse Leinwand und alle wasserhaltigen Substanzen, sondern *wegen der eigentümlichen*

*Mischung* ihrer Faser, wegen der fast tierischen Natur ihrer Lymphe«. - Eben dieser Naturforscher hat ein, wie mir dünkt, höchst merkwürdiges Gesetz gefunden und durch Experimente bestätigt, nämlich, daß eine vegetabilische oder tierische Flüssigkeit als ein desto wirksamerer Leiter des Galvanismus erscheint, je mehr sie *belebt* ist, d.h. *je weniger ihre Elemente nach den von uns erkannten Gesetzen der chemischen Affinität gemischt sind* (a. a. O. S. 151). Ich glaube, daß es nach solchen Entdeckungen nicht mehr als Erdichtung anzusehen ist, wenn man, wie die in dieser Rücksicht über die chemischen Physiologen weit erhabenen Verteidiger der *Lebenskraft*, den allgemein verbreiteten Naturprinzipien in der belebten Organisation eine ganz andere Wirksamkeit zuschreibt, als sie in der anorganischen Natur zeigen. Eben daraus folgt aber auch, daß wir, um das tierische Leben zu erklären, nicht nötig haben, unbekannte Prinzipien oder dunkle Qualitäten zu fingieren.

b) Leicht und natürlich ist es nun, weiter zu schließen: die Irritabilität ist gemeinschaftliches Produkt *entgegengesetzter Organe*, also ohne Zweifel auch *entgegengesetzter Prinzipien*. Da nun ein allgemeiner Dualismus der Prinzipien auch in der anorganischen Natur herrscht, so können wir, wenn nur das *Eine* Prinzip der Irritabilität bekannt ist, keck auf sein entgegengesetztes schließen. Wenn nun das negative

Prinzip aus dem allgemeinen Medium des Lebens stammt, so ist wohl auch das positive durch dasselbe verbreitet.

Es verkünden viele Erscheinungen das Dasein entgegengesetzter Prinzipien in der Atmosphäre. Um nur Eines zu nennen, so muß, da die *negative* Elektrizität atmosphärischen Ursprungs ist, auch ein ähnlicher Ursprung der *positiven* vermutet werden. Die Analogie läßt sich wirklich sehr weit treiben. Es ist an sich schon schwer zu glauben, daß die Heterogenität der Elemente der atmosphärischen Luft, die im *elektrischen Dualismus* ohne Zweifel sich offenbart (oben S. 547 ff.), nicht auch auf die *entgegengesetzten Prinzipien der Irritabilität* einigen Bezug habe, so etwa, daß das durch die Atmosphäre verbreitete positive Prinzip auf ähnliche Weise, wie es z.B. durch den Mechanismus des Reibens zu + E modifiziert wird, im tierischen Körper zum positiven Prinzip der Irritabilität modifiziert werde.

Allein wir müssen gestehen, daß alle diese Vermutungen höchst ungewiß sind, und daß durch Erfahrungen bis jetzt nichts erwiesen ist, als daß jede *Irritabilitätsäußerung von einer chemischen Veränderung der irritabeln Organe begleitet sei*, deren Bedingungen jedoch bis jetzt nicht erforscht sind.

*Anmerk. Daß der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in den irritabeln Organen selbst*

liege, scheint jetzt durch die *Humboldtschen* Versuche entschieden, und so wäre *Galvanis* große Entdeckung wieder in die Dignität eingesetzt, die ihr *Volta*s Scharfsinn zu rauben drohte.

Daß die galvanischen Zuckungen von einer *chemischen Veränderung* der Organe begleitet seien, ist aus vielen Erfahrungen gewiß, da z.B. Exzitatoren, die zuvor unwirksam waren, nach wirksamen angewandt, wieder Zuckungen erregen, wenn der Prozeß einmal im Gang ist, und die galvanisierten Teile früher in Fäulnis übergehen, als die nicht galvanisierten. - Wenn man sich nun eine solche Veränderung als bewirkt unter der bestimmten Form des Galvanismus anders nicht zu erklären weiß, so kann man sich vorstellen, daß dabei eine *Anziehung in entgegengesetzter Richtung* stattfindet, und wenn man von der Wirkung einer solchen Anziehung handgreifliche Beispiele verlangt, in die Chemie blicken, wo man eine Menge Fälle finden wird, da zwei Körper nicht eher sich wechselseitig dekomponieren, als bis die Wirkung eines dritten hinzukommt. Folgende von Herrn *v. Humboldt* (S. 473) angeführte Beobachtung, die zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar für den Galvanismus interessant ist, mag als Beispiel dienen. »Zwei homogene Zinkplatten mit Wasser befeuchtet aufeinander gelegt haben auf das Wasser keine Wirkung. Legt man auf dieselbe Art Zink und Silber

zusammen, so wird das Wasser vom Zink *zerlegt*.« - Was hier das (in seinen Elementen heterogene Wasser zwischen entgegengesetzten Metallen ist) ist das (in sich selbst heterogene) tierische Organ zwischen beiden; wie dieses wird auch jenes zwischen beiden dekomponiert oder - galvanisiert, denn beides ist gleichbedeutend.

Wenn man mir nun weiter verstatten will, über diese Phänomene meine Meinung zu sagen, so wünschte ich, daß man sich vorerst an die entschiedensten und evidentesten Versuche hielte, und die weniger evidenten eher nach jenen, als umgekehrt jene nach diesen beurteile. Das Evidenteste in diesen Versuchen ist nun wohl, daß die heterogensten Metalle zwischen Muskel und Nerv die heftigsten Zuckungen erregen. - *Wie wirken diese Metalle?* - Dies ist die große Frage, deren Beantwortung ohne Zweifel die allgemeinste Formel für alle Fälle geben würde. - Die Metalle können auf die Organe

a) nicht durch *Mitteilung* wirken, so etwa, daß sie entgegengesetzte Elektrizitäten in die Organe leiteten. Denn, außerdem daß eine solche eigentümliche Elektrizität der Metalle nicht erweislich ist, wäre es in der Tat schwer zu begreifen, wie durch Unterbindung selbst mit *feuchten, leitenden* Substanzen der Lauf der Elektrizität gehemmt werden könne.

b) Auch können die Metalle nicht wirken dadurch,

daß sie *schon vorhandene* entgegengesetzte Prinzipien in M. und N. verbinden (wie etwa nach der Flaschentheorie der Bologner Schule), denn sonst würden *heterogene* Metalle nicht *stärker* wirken als *homogene*. *Dieser letzte Umstand* muß *vor allem* erklärt werden. Eine Theorie, die diese Forderung nicht erfüllt, erklärt gar nichts; *Voltas* Theorie hat sie erfüllt, allein nach Humboldts neuen Entdeckungen ist sie als zweifelhaft zu betrachten, und *Humboldts* eigne Theorie beruht auf einer bloßen *Möglichkeit* und erklärt einige Phänomene in der Tat *gar nicht*.

c) Es bleibt nichts übrig, als daß die Metalle dadurch wirken,

aa) daß sie etwas in den *Organen selbst erst erwecken*;

bb) dadurch, daß sie in M. und N. *entgegengesetzte Prinzipien* erwecken, wobei man nun gar nicht nötig hat an ein ausströmendes galvanisches Fluidum zu denken.

Die Möglichkeit einer solchen *Erweckung* - (nach der atomistischen Philosophie freilich kann ein Körper auf den andern *überhaupt* nur durch *Mitteilung* wirken) - kann nun doch nach *Wells* und *Humboldts* Experimenten nicht mehr geleugnet werden, die sogar die *Metalle selbst galvanisiert*, d.h. einem durch das andere Exzitationskraft erteilt haben (vgl. den letztern, S. 242); oder glaubt man etwa, daß hier ein

Metall dem andern auch einen unbekanntem Stoff mittheile? - Muß man nicht glauben, daß Zink und Silber, wenn sie durch einen metallischen Bogen verbunden worden, ineinander dieselbe Veränderung hervorbringen, die sie in dem zwischen ihnen eingeschlossenen Organ (der Zunge oder dem Muskel) hervorbringen, obgleich diese Veränderung sich nicht durch Bewegungen offenbart? Welche Veränderungen Körper durch bloße Berührung ineinander hervorbringen, sehen wir in den meisten Fällen nicht, weil wir weder Instrumente noch Organe haben, die uns dies anzeigen: in diesem Fall zeigt es uns das reizbarste aller Organe an.

Der Galvanismus ist also etwas weit Allgemeineres, als man gewöhnlich sich vorstellt. - Die Analogien drängen sich auf. Wenn man eine (dünne) idioelektrische Platte auf der einen Seite mit Wolle reibt und auf der andern während des Reibens den Finger aufsetzt, wird die eine Seite der Platte *positiv-*, die andere *negativ-*elektrisch. So, wenn die galvanische Kette sich schließt, treten die Elemente des Galvanismus (man verzeihe uns diesen Ausdruck, den wir bloß brauchen, um uns verständlich zu machen), an N. und M. gleichsam als entgegengesetzten Polen der Irritabilität auseinander<sup>38</sup>. -

Dieser Satz: daß *heterogene Metalle entgegengesetzte Beschaffenheiten* in N. und M. - (einen

Dualismus der Prinzipien) - *erwecken, oder wieder trennen, was im Leben kontinuierlich getrennt wird* (*Ideen zur Ph. d. Nat.* S. 64 [dieses Bandes S. 233]), muß als Prinzip aller weiteren Untersuchung zugrunde gelegt werden. Da nämlich der letzte Grund der galvanischen Erscheinungen in der (durch kein Mittel auszuschließenden) *ursprünglichen Heterogenität der Organe*, wodurch diese einer wechselseitigen Erregung fähig werden, zu suchen ist, so läßt sich begreifen, daß wenn auch nur *homogene* Metalle oder feuchte Teile die Kette zwischen N. und M. schließen (wobei diese nur als Fortsetzungen von N. und M. dienen), oder wenn der Nerv auf den entblößten Muskel mittelst einer isolierenden Substanz zurückgeworfen wird (ein Versuch, der fast immer, und oft lange Zeit gelingt), oder wenn auch gar keine Kette Nerv und Muskel verbindet, z.B. wenn der *einfache* isolierte Nerv an einem Punkt nur mit Zink oder Silber berührt wird (ein Versuch, der sehr oft gelingt, und von dem die Humboldtschen Versuche [Fig. 9 ff.] ohne Kette bloße Modifikationen sind) - daß, sage ich, in allen diesen Fällen Zuckungen entstehen *können*, weil diese leiseste Veränderung des Nerven den Dualismus der Prinzipien in N. und M. und dadurch den Prozeß wieder anfachen kann, der sogar oft freiwillig geschieht, wenn das sich selbst überlassene Organ ohne äußeren Stimulus, von selbst gleichsam sich



entladend, in Zuckungen gerät.

Erst, wenn diese allgemeinen Prinzipien des Galvanismus im Reinen sind, wird es Zeit sein, nun dem *Materiellen* in diesen Erscheinungen emsig nachzuspüren, wobei nun vorzüglich die entgegengesetzte chemische Beschaffenheit der *Exzitatoren* (die man von bloßen *Leitern* genau unterscheiden muß) in Betrachtung gezogen werden kann, z.B. ihr entgegengesetztes Verhältnis zum Sauerstoff und zur Elektrizität, da jetzt nach dem, was Hr. v. *Humboldt* hierüber gesagt hat (S. 124 seines oft angeführten Werks), auch der Braunstein nicht mehr als Ausnahme von der Regel (daß kein Körper, der nicht zum Oxygene Verwandtschaft hat und die Elektrizität leitet, *Exzikator* des Galvanismus ist), angeführt werden kann. Am nächsten zum Ziel müßte es wohl führen, sich die Exzitatoren selbst nach Analogien zu erfinden (wie z.B. Schwefelleber am Nerv, Salzsäure am Muskel), worin *Humboldt* einen vortrefflichen Anfang gemacht hat, durch die (freilich nach meinen eignen Experimenten noch nicht ganz ins Reine gebrachte) Entdeckung der entgegengesetzten Wirkung, die Alkalien und Säuren auf N. und M. haben, wo man den Dualismus der Prinzipien gleichsam mit Händen greift - in der Atmosphäre ist das principe oxygène und alcaligène, der Galvanismus erregt auf der Zunge sauren und alkalischen Geschmack, je nachdem Silber oder Zink

oben liegt; denn daß einige den alkalischen durch Silber erregten Geschmack nur für einen schwächeren säuerlichen ausgeben, rührt von einer Täuschung her, weil jener Geschmack bei Aufhebung des Kontakts wirklich in den entgegengesetzten übergeht, aus demselben Grund ohne Zweifel, aus welchem, wenn Silber am Nerven und Zink am Muskel *außer Kontakt kommen*, ebenso gut Zuckungen entstehen, als wenn sie sich *berühren*. - Pfaff (*über tierische Elektrizität*, S. 74) hat schon das Gesetz gefunden: daß diejenigen Armaturen, welche an die Nerven angebracht, mit ihren entgegengesetzten schwächer wirken, als wenn *diese* an die Nerven angebracht werden, auch dann Zuckungen erregen, wenn die Muskelexzitatoren mit ihnen außer Berührung kommen - ein Satz, der sich auch bei dem Blitzversuch bestätigt, da, wenn Zink auf der Zunge, Silber zwischen der Oberlippe liegt, der Blitz, auch bei Aufhebung des Kontakts, bei umgekehrter Ordnung der Metalle nur bei der ersten Berührung erfolgt - ein Satz, worin ich den Keim einer künftigen Theorie des Galvanismus (die gewiß zustande kommt) erkenne, und der mit einigen andern Sätzen in genauem Zusammenhang steht, z.B. daß die Exzitatoren, welche zum Oxygene die größte Verwandtschaft haben, am Nerven die heftigsten Zuckungen, zwischen der Oberlippe, wenn die entgegengesetzten Metalle an der Zunge liegen, den stärksten

Blitz verursachen, daß aber, wenn die Armaturen oft *verwechselt* werden, die Zuckungen am ausdauerndsten sind, dagegen z.B. Zink a. N., Silber a. M., wenn sie nicht verwechselt werden, erst die heftigsten Zuckungen erregen, bald die Irritabilität erschöpfen. -

In solchen kleinen, leicht übersehenen Beobachtungen liegt für den vorurteilsfreien Kopf, der, wenn ich sagen darf, mit keuschen Sinnen an die Untersuchung geht, die einfache lautere Wahrheit, die Einmal an den Tag gebracht, für die ganze Physiologie ein neues, kaum geahntes, Licht aufstellen wird.

## 5.

Die Irritabilität ist gleichsam der Mittelpunkt, um den alle organischen Kräfte sich sammeln; ihre Ursachen entdecken, hieße das Geheimnis des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben.

a) Wenn die Natur dem *animalischen Prozeß* die *Irritabilität entgegengesetzte*, so hat sie hinwiederum der *Irritabilität* die *Sensibilität entgegengesetzt*. Die Sensibilität ist keine *absolute* Eigenschaft der tierischen Natur, sie ist nur als der *Gegensatz*<sup>39</sup> *der Irritabilität* vorstellbar. Daher so wenig Irritabilität ohne Sensibilität, als Sensibilität ohne Irritabilität.

Auf Sensibilität wird überhaupt nur *geschlossen*

aus eigentümlichen und willkürlichen Bewegungen, die ein äußerer Reiz im Lebenden hervorbringt. Auf das Lebende wirkt das Äußere anders als auf das Tote, das Licht ist nur für das *Auge* Licht; auf diese Eigentümlichkeit der Wirkungen aber, welche ein äußerer Reiz auf das Lebende hat, kann nur aus der *Eigentümlichkeit der Bewegungen*, welche darauf erfolgen, geschlossen werden. Also ist dem Tier durch die *Sphäre möglicher Bewegungen* auch die *Sphäre möglicher Empfindungen* bestimmt. So vielerlei willkürlicher Bewegungen das Tier fähig ist, ebenso vielerlei sensibler Eindrücke, und umgekehrt. Durch die Sphäre seiner Irritabilität also ist dem Tier die Sphäre seiner Sensibilität, und umgekehrt durch die Sphäre seiner Sensibilität die Sphäre seiner Irritabilität bestimmt.

Eben dadurch nämlich - um es mit Einem Worte zu sagen - unterscheidet sich das Lebende vom Toten, daß dieses *jedes* Eindrucks fähig ist, diesem aber eine bestimmte Sphäre *eigentümlicher Eindrücke durch seine eigne Natur zum voraus bestimmt ist*.

Im Tier nämlich ist ein *Trieb* zur Bewegung, aber die *Richtung* dieses Triebs ist ursprünglich *unbestimmt*. Nur insofern der Trieb zur Bewegung ursprünglich im Tier ist, ist es der Sensibilität fähig, *denn Sensibilität ist nur das Negative jenes Triebs*.

Daher erlischt zugleich mit dem Trieb zur Bewegung auch die Sensibilität (im Schlaf), und umgekehrt, mit wiederkehrender Sensibilität stellt sich auch der Trieb zur Bewegung wieder ein. Träume sind die *Vorboten des Erwachens*. Die Träume des Gesunden sind *Morgenträume*. - Sensibilität also ist im Tier nur, insofern in ihm Trieb zur Bewegung ist. Dieser Trieb aber geht ursprünglich (wie jeder Trieb) auf ein *Unbestimmtes*. *Bestimmt* wird ihm seine Richtung nur durch den äußern Reiz. Irritabilität also, ursprünglich das *Negative des animalischen Prozesses*, ist das *Positive der Sensibilität*.

Fassen wir endlich Irritabilität und Sensibilität in *einem* Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des *Instinkts* (denn der Trieb zur Bewegung, durch Sensibilität bestimmt, ist *Instinkt*), und so wären wir denn durch allmähliche Trennung und Wiedervereinigung entgegengesetzter Eigenschaften im Tier auf die höchste Synthesis gekommen, in welcher das Willkürliche und Unwillkürliche, Zufällige und Notwendige der tierischen Funktionen vollkommen vereinigt ist.

*Anmerk.* Da unsere gegenwärtige Untersuchung den rein physiologischen Standpunkt genommen hat, so kann hier nicht umständlicher ausgeführt werden, wie der Satz: »Sensibilität ist nur das Umgekehrte der Irritabilität« - philosophisch weiter und tiefer greift, als manchem erst scheinen möchte. Das Tier sieht und

hört nur vermitteltst seines Instinkts - (*Leibniz* sagt irgendwo, daß auch die Tiere erhabeneren Vorstellungen haben, weil sie der Eindrücke des *Lichts* empfänglich seien; allein das Licht auch ist für das Tier nur ein Medium seines *Instinkts*, und als solches erscheint es nur einem höheren Sinne). - Ebenso sieht und hört der Mensch, was er sieht und hört, nur vermitteltst eines höheren Instinkts, der, wo er vorzugsweise auf das Große und Schöne gerichtet ist, *Genie* heißt; überhaupt ist alles Erkennen das Negative eines (vorausgesetzten) Positiven; der Mensch erkennt nur das, was er zu erkennen *Trieb* hat; es ist vergebliche Arbeit, Menschen etwas verständlich zu machen, was zu verstehen sie gar keinen Drang haben. - So sammelt sich endlich das Mannigfaltige in jedem Naturwesen im *Instinkt*, als der alles belebenden Seele, ohne deren Antrieb nie ein in sich selbst vollendetes Ganzes zustande käme.

b) Außerdem, daß Sensibilität überhaupt nicht als *absolute* Eigenschaft der tierischen Natur vorstellbar ist, zeigt auch die Erfahrung nicht nur, daß die Sensibilität dem animalischen Prozeß Abbruch tut, sondern auch, daß im einzelnen Individuum mit unnatürlich wachsender Irritabilität (in hitzigen Krankheiten) die Sensibilität verloren geht oder zerrüttet wird, und daß auch in der Reihe der belebten Wesen die Sensibilität im umgekehrten Verhältnis der Irritabilität wächst

und abnimmt.

Wenn nach dem oben (S. 647) aufgestellten Gesetz die Willkür der Bewegungen in einem Organ wie die Anzahl und Größe seiner Nerven zunimmt, so ist klar, daß das von Sömmering entdeckte Gesetz, daß mit der verhältnismäßigen Dicke und Größe der Nerven die intellektuellen Anlagen abnehmen (*Sömmering de basi encephali*, p. 17. *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, S. 59) nichts anderes sagt, als daß die *Sensibilität im umgekehrten Verhältnis der Irritabilität wachse und abnehme*.

So hat also die Natur, indem sie die Bewegung der Willkür ganz zu überantworten schien, sie durch *Erhöhung der Sensibilität der Willkür* wieder *entzogen*; denn die Bewegungen der empfindlichsten Tiere sind auch am wenigsten *willkürlich*, und umgekehrt, die größte *Willkür* der Bewegungen ist in den trägen Geschöpfen. So nimmt mit steigender Sensibilität des Nervensystems das Willkürliche (Abgemessene) der Bewegungen durch die ganze Reihe der Organisationen, und sogar in Individuen derselben Gattung (nach Verschiedenheit des Geschlechts, Klimas, Temperaments usw.) regelmäßig ab.

c) Da nun Steigen und Fallen der Irritabilität dem Fallen und Steigen der Sensibilität parallel geht, und *diese* sonach nur das Umgekehrte von *jener* ist, so wären, wenn nur die materiellen Prinzipien der

Irritabilität gefunden wären, eben damit auch die materiellen Prinzipien der Sensibilität gefunden, was nun auch durch unmittelbare Erfahrungen bestätigt wird, da dieselbe Ursache, welche tierische Bewegungen hervorbringt (der galvanische Reiz z.B.) auch Sensationen verursacht.

*Anmerk.* Das Allgemeinste, was man über die Ursachen der Sensibilität jetzt schon sagen kann, ist, daß auch in ihnen ein Dualismus der Prinzipien herrschen muß, und so wäre vom *Licht* an, - das an jedem einzelnen Strahl eine doppelte Seite zeigt (*Newton*, *Optic*.III, quaest. 26) und an heterogenen Rändern wie an entgegengesetzten Polen auseinandertritt - (nach *Goethes Beiträgen zur Optik*) bis zum höchsten, was die Natur erreicht hat (der Sensibilität), *ein Gesetz - ein allgemeines Auseinandergehen in entgegengesetzte Prinzipien herrschend.*

Die Naturforscher scheinen sich gescheut zu haben, in dieses innere Heiligtum der Natur mit Experimenten zu dringen, so gering ist noch unsere Kenntnis von dem edelsten Organ, das über den animalischen Prozeß erhaben, durch seine Natur und Mischung ohne Zweifel gegen jede Teilnahme an demselben neutralisiert (gesichert), zum eigentlichen Sitz des Denkens von jeher bestimmt schien. Gleichwohl ist die Bildung und Organisation dieses auf den ersten Anblick einer unorganischen Masse ähnlichen



Eingeweides bis in das Kleinste so konstant und gleichförmig, daß man zum voraus eine große Mannigfaltigkeit von Funktionen, zu denen es bestimmt ist, zu erwarten Grund hat.

Der Hauptgrund aber, warum auf dem Wege der Erfahrung in dieser Gegend noch so wenig erforscht ist, ist ohne Zweifel das Vorurteil, daß ein solcher Gegenstand für den menschlichen Geist überhaupt unerforschlich sei. Hierüber nur so viel:

Nach Prinzipien der Transzendentalphilosophie ist davon, wie Vorstellungen auf materielle Organe, z.B. das Gehirn, wirken, so wenig ein verständlicher Begriff möglich, als davon, wie umgekehrt materielle Ursachen auf eine Intelligenz einwirken. Diejenigen, welche eine Wechselwirkung zwischen Geist und Körper dadurch begreiflich zu machen glauben, daß sie zwischen beide feine, ätherische Materien als Medium treten lassen, sind wahrhaftig nicht scharfsinniger, als jener, der glaubte, wenn man nur einen recht weiten Umweg machte, müßte man endlich zu Land - nach England kommen. - Die Philosophie, solcher Behelfmittel der Trägheit müde, hat sich eben deswegen von dem Empirismus losgerissen und die Funktionen der Intelligenz *rein-transzendental* zu betrachten angefangen. Es bleibt den Physikern nichts übrig, als hinwiederum an ihrem Teil die Funktionen des animalischen Lebens *rein-physiologisch* zu

betrachten. *Ihre* Sorge ist das nicht, wie endlich diese ganz entgegengesetzte Ansicht der Dinge zu einer gemeinschaftlichen sich vereinigen werde.

Auf diese rein-physiologische Ansicht suche ich die Untersuchung über tierische Sensibilität einzuschränken, indem ich sie als das *Entgegengesetzte der Irritabilität* aufstelle, denn nur wenn sie dieses ist, hat man Hoffnung, auch ihre Funktionen endlich auf *Bewegungen* zurückführen zu können, was man zwar von jeher - aber immer vergebens - versucht hat.

## 6.

Da es nun dem Bisherigen zufolge unleugbar ist, daß im lebenden Wesen eine Stufenfolge der Funktionen statthat, da die Natur dem animalischen Prozeß die Irritabilität, der Irritabilität die Sensibilität entgegenstellte, und so einen Antagonismus der Kräfte veranstaltete, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, indem, wie die eine steigt, die andere fällt, und umgekehrt, so wird man auf den Gedanken geleitet, *daß alle diese Funktionen nur Zweige einer und derselben Kraft seien, und daß etwa das Eine Naturprinzip, das wir als Ursache des Lebens annehmen müssen, in ihnen nur als in seinen einzelnen Erscheinungen hervortrete, ebenso wie ohne Zweifel*

ein und dasselbe allgemeinverbreitete Prinzip im Licht, in der Elektrizität usw. nur als in verschiedenen Erscheinungen sich offenbart.

*Anmerk.* Da große Naturforscher zu demselben Resultat auf anderem Wege gelangt sind, so kann man zu dieser Idee um so kecker Zutrauen fassen. Besonders bestätigt sie sich durch Betrachtung der *fortschreitenden Entwicklung der organischen Kräfte* in der *Reihe* der Organisationen, worüber ich den Leser auf die schon im Jahr 1793 erschienene Rede des Hrn. Professor *Kielmeyer* über diesen Gegenstand verweise, eine Rede, von welcher an das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen wird.

## 7.

Auf der tiefsten Stufe würde sich dieses Prinzip in dem allgemeinen *Bildungstrieb* offenbaren, den wir als Prinzip aller Organisation voraussetzen müssen; denn die *Bildungskraft*, die auch der toten Materie zukommt, allein konnte nur *tote* Produkte erzeugen. Die ursprünglichste Anlage der Materie zur Organisation liegt allerdings in den bildenden Kräften, die der Materie *als* solcher zukommen, weil ohne sie gar kein Ursprung einer durch Figur und Kohäsion

unterscheidbaren Materie denkbar ist. Eben deswegen aber, weil die Bildungskraft auch in der anorganischen Natur herrschend ist, muß zu ihr in der organischen Natur ein Prinzip hinzukommen, das diese über jene erhebt. - Es fragt sich, wie die *allgemeine Bildungskraft* der Materie in *Bildungstrieb* übergehe?

Im Begriffe des *Bildungstrieb*s liegt, daß die Bildung nicht blind, d.h. durch Kräfte, die der Materie *als* solcher eigen sind, allein geschehe, sondern daß zu dem *Notwendigen*, was in diesen Kräften liegt, das Zufällige eines fremden Einflusses hinzu komme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie modifiziert <sup>40</sup>, sie zugleich zwingt, eine *bestimmte Gestalt* zu produzieren. In dieser eigentümlichen Gestalt, die die Materie sich selbst überlassen nicht annimmt, liegt eben das *Zufällige* jeder Organisation, und dieses *Zufällige der Bildung* eigentlich wird durch den Begriff des *Bildungstrieb*s ausgedrückt.

Die *Bildungskraft* wird also zum *Bildungstrieb*, sobald zu der toten Wirkung der ersten etwas Zufälliges, etwa der störende Einfluß eines fremden Prinzips hinzukommt.

Dieses fremde Prinzip kann nun nicht wieder eine *Kraft* sein; denn Kraft überhaupt ist etwas *Totes*; dieses Tote aber, was in bloßen *Kräften* liegt, soll eben hier ausgeschlossen werden. Der Begriff *Lebenskraft* ist sonach ein völlig leerer Begriff. Ein Verteidiger

dieses Prinzips hat sogar den klugen Gedanken, sie als ein Analogon der *Schwerkraft* anzusehen, die man ja, sagt er, auch nicht weiter erklären könne! Das *Wesen des Lebens* aber besteht überhaupt nicht in einer *Kraft*, sondern in einem *freien Spiel von Kräften*, das durch irgend einen äußern Einfluß kontinuierlich unterhalten wird.

Das *Notwendige* im Leben sind die allgemeinen Naturkräfte, die dabei im Spiel sind; das Zufällige, das durch seinen Einfluß dieses Spiel unterhält, muß ein *besonderes*, d.h. mit andern Worten ein *materielles Prinzip* sein.

*Organisation und Leben* drücken überhaupt nichts *an sich* Bestehendes, sondern nur eine bestimmte *Form des Seins*, ein *Gemeinsames aus mehreren zusammenwirkenden Ursachen* aus. Das Prinzip des Lebens ist also nur die Ursache einer bestimmten *Form des Seins*, nicht die Ursache des Seins selbst (denn eine solche ist gar nicht zu denken).

Die Kräfte also, die während des Lebens im Spiel sind, sind keine *besonderen*, der organischen Natur *eigenen* Kräfte; was aber jene Naturkräfte in das *Spiel* versetzt, dessen Resultat *Leben* ist, muß ein *besonderes* Prinzip sein, das die organische Natur aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichsam hinwegnimmt, und was sonst totes Produkt bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens

versetzt.

So allein erscheint der Ursprung *aller* Organisationen als *zufällig*, wie es dem *Begriff* der Organisationen nach sein soll; denn die Natur soll sie nicht *notwendig* hervorbringen; wo sie entsteht, soll die Natur *frei* gehandelt haben; nur insofern die Organisation Produkt der Natur in ihrer *Freiheit* (eines freien Naturspiels) ist, kann sie Ideen von *Zweckmäßigkeit* aufregen, und nur insofern sie diese Ideen aufregt, ist sie *Organisation*.

Jenes Prinzip nun, da es *Ursache* des Lebens ist, kann nicht hinwiederum *Produkt* des Lebens sein. Es muß also mit den ersten Organen des Lebens in *unmittelbarer* Beziehung stehen. Es muß allgemein verbreitet sein, obgleich es nur da wirkt, wo es eine bestimmte Rezeptivität findet. So ist die Ursache des Magnetismus überall gegenwärtig, und wirkt doch nur auf wenige Körper. Der magnetische Strom findet die unscheinbare Nadel auf dem offenen, freien Meer so gut als im verschlossenen Gemach, und wo er sie findet, gibt er ihr die polarische Richtung. So trifft der Strom des Lebens, von wannen er komme, die Organe, die für ihn empfänglich sind, und gibt ihnen, wo er sie trifft, die Tätigkeit des Lebens.

Dieses Prinzip nun ist in seinen Wirkungen allein durch die Rezeptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identifiziert hat, und je nach

Verschiedenheit dieser Rezeptivität mußten verschiedene Organisationen entstehen. Eben deswegen ist jenes Prinzip, obgleich aller Formen empfänglich, doch ursprünglich selbst *formlos* (*amorphon*) und nirgends als *bestimmte* Materie darstellbar. So konnte sich jenes allgemeine Prinzip des Lebens in *einzelnen* Wesen *individualisieren*, sowie durch Überlieferung durch alle Geschlechter hindurch in ununterbrochenem Zusammenhang bleiben mit allen lebenden Wesen. - Das Prinzip des Lebens ist nicht von außen in die organische Materie (etwa durch Infusion) gekommen - (eine geistlose, doch weitverbreitete Vorstellung) -, sondern umgekehrt, dieses Prinzip hat sich die organische Materie *angebildet*. So indem es in einzelnen Wesen sich individualisierte und hinwiederum diesen ihre Individualität gab, ist es zu einem aus der Organisation selbst unerklärbaren Prinzip geworden, dessen Einwirkung nur als ein immer reger *Trieb* dem individuellen Gefühl sich offenbart.

Dieses Prinzip, da es *Ursache* des Lebens ist, kann nun nicht als *Bestandteil* in den Lebensprozeß eingehen; keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen, ist es das *Unveränderliche* (*aphtharton*) in jedem Organisierten. - Davon freilich kann nicht die Rede sein, daß dieses Prinzip die toten Kräfte der Materie im lebenden Körper *aufhebe*, wohl aber, daß es 1. diesen toten Kräften eine *Richtung* gebe, die sie, sich

selbst überlassen, in einer *freien ungestörten Bildung*, nicht genommen hätten: 2. daß es den *Konflikt* dieser Kräfte, die, sich selbst überlassen, sich bald in Gleichgewicht und Ruhe versetzt hätten, immer neu *anzufache* und kontinuierlich unterhalte.

Da dieses Prinzip, als *Ursache* des Lebens, jedem Auge sich entzieht, und so in sein eigen Werk sich verhüllt, so kann es nur in den einzelnen Erscheinungen, in welchen es hervortritt, erkannt werden, und so steht die Betrachtung der anorganischen so gut wie der organischen Natur vor jenem Unbekannten stille, in welchem die älteste Philosophie schon die erste Kraft der Natur vermutet hat.

Alle Funktionen des Lebens und der Vegetation stehen mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhang, daß man das gemeinschaftliche Prinzip beider in *einer und derselben Ursache* suchen muß. Wir sehen, daß der reichlichere Zufluß des *Lichts* eine allgemeine Bewegung in der organischen Natur zur Folge hat, die man doch nicht dem unmittelbaren Einfluß des Lichts selbst, soweit wir seine Kräfte kennen, sondern eher einem Prinzip zuschreiben kann, das *allgemein* verbreitet ist, und aus dem vielleicht selbst erst durch unbekannt Operationen das Licht *erzeugt* wird, so wie hinwiederum *dieses* dazu dient, jenes Prinzip immer neu anzufachen. Es ist auffallend wenigstens, daß, unerachtet die



Quelle des Lichts nicht versiegt und in der Beschaffenheit der Luft und der Witterung keine bemerkliche Veränderung vorgegangen ist, manche Jahre doch durch allgemeinen Mißwachs und gehemmten Fortgang der Vegetation sich auszeichnen. Die Ursachen der meteorologischen Veränderungen sind noch nicht erforscht und ohne Zweifel in höheren Prozessen zu suchen; eben diese Veränderungen nun beweisen auf den sensibeln Körper eine Wirkung, die man aus der chemischen oder hygrometrischen Beschaffenheit der Luft nicht zu erklären weiß. - Es ist also anzunehmen, daß außer den Bestandteilen der Atmosphäre, die wir chemisch darstellen können, in ihr ein besonderes Medium verbreitet sei, durch welches alle atmosphärischen Veränderungen dem lebenden Körper fühlbar werden. - Wenn die Atmosphäre mit Elektrizität überladen ist, verraten fast alle Tiere eine besondere Bangigkeit, während des Gewitters gelingen die galvanischen Versuche besser, stärker leuchtet der Hunter'sche Blitz, unerachtet kein Grund ist zu glauben, daß die Elektrizität *unmittelbar* Ursache dieser Erscheinungen sei. Den Ausbruch großer Erdbeben hat, mit veränderter Farbe des Himmels, Traurigkeit und selbst das Wehklagen mancher Tiere verkündet, als ob dieselbe Ursache, welche Berge verschüttet und Inseln aus dem Meere emporhebt, auch die atmende Brust der Tiere höbe - Erfahrungen, die man nicht

erklären kann, ohne eine *allgemeine Kontinuität aller Naturursachen* und *ein gemeinschaftliches Medium* anzunehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das sensible Wesen wirken.

Da nun dieses Prinzip die Kontinuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die *gemeinschaftliche Seele der Natur* ahndend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther (dem Anteil der edelsten Naturen) für Eines hielten.

## Anhang

### Nachträge und Belege zum ersten Abschnitt

Zu S. 496. *Hr. Richter* in seiner Phlogometrie nimmt als negative Materie des Lichts den *Brennstoff* an, und läßt die Farben aus den verschiedenen Verhältnissen des Lichtstoffs zum Brennstoff entstehen; diese Verhältnisse hat er sogar in Buchstabenfunktionen ausgedrückt, worin ihm nun auch *Hr. Voigt* in einer Abhandlung *über farbiges Licht* usw. in *Grens Journal* nachgefolgt ist. Da die Farben der Körper so genau mit den Graden ihrer phlogistischen Beschaffenheit übereinstimmen, so sieht man, daß beide Vorstellungsarten gleich viel für sich haben, nur daß die unsrige an die Stelle des hypothetischen *Brennstoffs* das gewisse Oxygene setzte<sup>41</sup>.

Zu S. 500. Ich betrachte es wirklich als noch un-  
ausgemacht, ob nicht das farbige Licht auch derjeni-  
gen Körper, die man gewöhnlich nicht zu den Phos-  
phoren rechnet, ein diesen Körpern *eigentümliches*  
Licht sei. Da in der Natur nur *graduale* Verschieden-  
heit stattfindet, so ist sehr denkbar, daß die farbigen  
Körper sich von den sogenannten Lichtmagneten nur  
durch einen geringeren Grad der Phosphoreszenz un-  
terscheiden, und daß mit den schwarzen Körpern erst

die Eigenschaft der Phosphoreszenz aufhört. Es gibt weder absolutes Licht noch absolutes Dunkel. Selbst in der dunkelsten Nacht nicht hören die Körper auf schwach zu leuchten. Wenn unser Auge dieses schwache Licht nicht sammelt, so tut es doch das Auge der Albinos, der Nachtvögel, der Raubtiere usw. Ein heftiger plötzlicher Schrecken verwandelt oft schnell unsere Augen in *Lichtsammler*, daß sie alle Gegenstände erleuchtet sehen und selbst die kleinsten unterscheiden. (*Goth. Magaz. für das Neueste aus der Phys.* Bd. II, S. 155.) - Das Licht verändert die Farbe der meisten Körper, teils indem es sie zunächst ihrer Oberfläche schwach *oxydiert* (wodurch die Farben immer heller werden), teils indem es sie *phlogistisiert* (denn das Licht hat nach der verschiedenen Beschaffenheit der Körper ganz verschiedene Wirkungen auf sie). - Viele Körper zeigen Phosphoreszenz erst, wenn sie bis zu einem gewissen Grade kalziniert sind. So zeigen Austerschalen, wenn sie mit Salpetersäure - oft auch, wenn sie nur mit Feuer behandelt werden - prismatische Farben, lebhafter als der Regenbogen. - Überhaupt ist es nun nach *Wilson* ausgemacht, daß in künstlicher Nacht beinahe jeder Körper phosphoresziert. - Daß dieses eigentümliche Licht atmosphärischen Ursprungs ist, erhellt aus manchen Erfahrungen, die man in *Scherers* Nachträgen zu seinen Grundzügen der neuen chem. Theorie S. 86 ff.

gesammelt findet.

Da nun noch viele andere Phänomene, z.B. die Verschiedenheit des eigentlich reflektierten (von polierter Oberfläche unter einem Winkel, der dem Einfallswinkel gleich ist, zurückgeworfenen) Lichts vom farbigen Licht (denn warum ist jenes Licht nicht auch *farbig*? - daß die Oberfläche *poliert* ist, erklärt nur, warum es nicht nach allen Seiten zerstreut, nicht aber warum es nicht *farbig* wird) - ferner die Verschiedenheit des Refraktions- und Reflexionslichts durchsichtiger Körper, welche *Newton* schon zu Hypothesen eines vom Licht verschiedenen (ätherischen) Mediums führte, dafür sprechen, daß die Empfindung der Farbe durch ein ganz anderes Mittel, als durch das *fremde*, von der Oberfläche der Körper zurückgeworfene Licht erregt wird (um so mehr, da nach *Newton* die Reflexion so gut als die Refraktion nicht auf der *Oberfläche* selbst geschieht), - dies alles zusammengenommen macht wahrscheinlich, daß durch das Sonnenlicht ein eigentümliches, durch die Atmosphäre verbreitetes Medium angeregt wird, in bezug auf welches die Erde *Ein* großer Lichtmagnet ist, und das man als die wahre Ursache aller optischen Phänomene ansehen kann, durch welches allein auch Körper in die Ferne sichtbar werden. - Etwas Ähnliches hat schon *Joh. Mayow* angenommen, s. seine *Tractatus quinque* etc. p. 205.

Zu S. 509. Daß die Wärmekapazität der Körper mit der Oxydation zunehme - dieses Gesetz hat schon *Hr. von Humboldt* aufgestellt, wie ich aus seinem Werk *über den Galvanismus* S. 120 ersehe. - Ob derselbe Schriftsteller auch den *Grund* dieses Gesetzes angegeben habe (wie das in der gegenwärtigen Schrift geschehen ist), weiß ich nicht.

Zu S. 531 ff. *Einige Experimente, die Natur der elektrischen Materie betreffend.*

# A. Versuche über das Elektrisieren in verdünnter Luft und in verschiedenen Luftarten

## I. Versuche in verdünnter Luft

Der Ruhm, zuerst unter der Glocke der Luftpumpe elektrisiert zu haben, gebührt dem berühmten *'s Gravesande*, dem hierin *van Marum* nachfolgte. Man sehe des Letztern Abhandlung *über das Elektrisieren*, deutsche Übersetzung, S. 69 ff.

Was durch den Versuch des Letztem entschieden ist,

*daß die Luft, obgleich in hohem Grade verdünnt, doch elektrische Erregung verstattet,*

mit diesem Satze stimmen viele andere Erfahrungen überein; daß man aber daraus nichts gegen unsere Hypothese vom Ursprung der elektrischen Erscheinungen folgen könne, davon überzeugen mich folgende Gründe:

a) die Luft kann nur *bis zu einem gewissen Grade* verdünnt werden.

b) Daß im völlig luftleeren Raum keine elektrische Erregung möglich ist, beweisen die Barometer, die, wenn nur das Vakuum in ihnen erreicht ist, nicht leuchten.

c) *Van Marum* selbst bemerkt, die elektrischen

Funken in verdünnter Luft seien nicht so *häufig* als in freier Luft, aber sie seien *viel länger* und *breiten sich mehr in einzelnen Strahlen aus*. (Man erinnere sich hier an das Verhalten der *mitgeteilten* Elektrizität in verdünnter Luft, wie z.B. eine Glasröhre, in der die Luft verdünnt ist, durch einen kleinen Funken mit einem strahlenden Lichte völlig erfüllt wird usw.) Es ist wahrscheinlich, daß die Ursache dieser Verbreitung die größere elektrische Leitungskraft der verdünnten Luft ist.

d) Es sind doch Erfahrungen vorhanden, welche beweisen, daß nur ein *gewisser* Grad der Luftverdünnung noch Erreichung von Funken gestattet.

»*Barletti*«, so erzählen *Brugnatellis Annali di Chim.* T. V., »hat in Gegenwart der berühmtesten italienischen Naturlehrer die Versuche von Hawkesbee, Musschenbroek und Nollet wiederholt und gefunden, daß *im ganz luftleeren Raume* Stahl an Stein gerieben keine *Funken*, höchstens *ein mattes Leuchten* zeigt und keinen *Eisenkalk* gibt«. Vgl. *Scherers Nachträge zu den Grundzügen der neuen ehem. Theorie*, S. 207. *Pictet (Versuch über das Feuer. Deutsche Übersetzung, S. 189)* hatte die Luft unter der Glocke so weit verdünnt, daß sie nur noch eine 4 Linien hohe Quecksilbersäule hielt. Er meinte anfänglich das Reiben der beiden Substanzen, die er dazu anwandte (eine Schale von gehärtetem Stahl und ein



Stück Diamantspat), die in freier Luft Funken erregten und Strahlenbüschel zeigten, habe nicht einmal *Licht*, geschweige denn *Funken* erregt; da er aber den Versuch in einer vollkommenen Dunkelheit abermals vornahm, bemerkte er an den Berührungspunkten nur einen *phosphorartigen Schein*, demjenigen ähnlich, den man beim Aneinanderschlagen harter Steine in der Dunkelheit erblickt.

## II. Versuche in verschiedenen Luftarten

1. Wenn die elektrische Materie nur zerlegtes Oxygene ist, so muß sie in der Lebensluft weit stärker als in der gemeinen atmosphärischen Luft erregt werden.

2. Wenn beim Elektrisieren irgend eine andere Materie, z.B. das Azote, ins Spiel kommt, so kann in *reiner* Lebensluft *keine* Elektrizität erregt werden.

3. Wenn zum Elektrisieren die Gegenwart der Lebensluft erforderlich ist, so muß es unmöglich sein, Elektrizität in mephitischen Luftarten zu erregen.

Diese drei Sätze wird man von selbst zugeben.

Die ersten Versuche über die Erregung der Elektrizität in verschiedenen Medien hat *van Marum* gemacht. Es ist sehr zu bedauern, daß seine Versuche nicht mit der Präzision angestellt sind, die man jetzt, nachdem man die genauesten Versuche über das

*Verbrennen* als Muster vor sich hat, zu verlangen berechtigt ist; daß man z.B. bei seiner Art, die Glocke der Luftpumpe mit einer besonderen Luftart zu füllen, nicht versichert ist, daß die atmosphärische Luft völlig ausgeschlossen wurde. Gleichwohl ist dies eine unnachlässliche Bedingung der Genauigkeit dieser Versuche, wodurch sie freilich um vieles beschwerlicher werden.

Es bleibt daher nach *van Marums* Versuchen immer zweifelhaft, ob, wenn durch irgend eine Luftart das Elektrisieren *nicht* verhindert wurde, der Grund davon nicht in der atmosphärischen Luft lag, mit welcher jene Luftart vermischt blieb. Es ist daher kein Wunder, daß seine Resultate widersprechend sind, z.B. aus einigen Versuchen zieht er selbst (S. 96) den Schluß, daß alle sauren Luftarten, wenn sie mit der gemeinen vermischt werden die Erweckung der elektrischen Materie verhindern, in einem andern Versuch aber geschieht die Erweckung der elektrischen Materie in kohlensaurem Gas (fixer Luft) ebenso gut als in der gemeinen Luft. Indes sind doch diese Versuche bei all ihrer Unvollkommenheit merkwürdig, weil sie zeigen, wie viel man von vollkommeneren Versuchen zu erwarten berechtigt ist. Ich werde daher die merkwürdigsten anführen.

## 1. Versuche mit sauren Luftarten

a) Mit kohlenstoffsaurem Gas.

aa) *Van Marum* füllte die ausgepumpte Glocke »mit der Luft aus der Mitte eines Torfkohlenfeuers«. Da die Glocke zum Teil davon erfüllt war, ward noch einige elektrische Kraft erweckt, ob sie gleich kaum den sechsten Teil derjenigen, welche man in freier Luft mit derselben Maschine erhalten konnte, betrug; als aber die Glocke ganz mit dieser Luft angefüllt wurde, *geschah gar keine Erweckung mehr*. - NB. *Van Marum* hatte sich vorher überzeugt, daß diese Luft kein *Leiter* der elektrischen Materie sei.

bb) *Van Marum* füllte die ausgepumpte Glocke mit einer Luft, welche er durch einen Aufguß von Vitriol-säure auf Kalk erhalten hatte. Seiner Beschreibung nach bleibt es sehr zweifelhaft, ob es ihm bei diesem Versuch gelang die gemeine Luft ganz auszuschließen. Der Erfolg war, *daß die Erweckung in dieser Luft völlig so (also auch ebenso stark?) als in der atmosphärischen Luft geschah*. Hier sind also widersprechende Resultate.

b) Mit Salpeterdämpfen.

*Van Marum* stellte »den dampfenden Salpetergeist« unter die große Glocke, unter welcher die Elektrisiermaschine stand, und sah, »*daß die Erweckung*

*der elektrischen Materie dadurch augenblicklich merklich vermindert wurde. Nach Verlauf einer Minute war die Erweckung schon über die Hälfte vermindert, und innerhalb drei Minuten schon so ganz gehemmt, daß der Deckel, dem die Elektrizität des Reibzeugs mitgeteilt wurde, nicht imstande war, den geringsten Leinwandfaden in einer sehr geringen Entfernung anzuziehen«.* NB. Van Marum hatte sich überzeugt, daß die Salpeterdämpfe nicht *leiten*.

c) Mit kochsalzsaurer Luft.

Der Erfolg war derselbe wie beim vorhergehenden Versuch; dieses Gas bewies sich nicht als einen Leiter der elektrischen Materie; aber es widerstand der Erweckung derselben ebenso geschwind und vollkommen als der Dampf des rauchenden Salpetergeistes.

## *2. Versuch mit entzündlicher Luft*

Da der Ausgang dieses Versuchs merkwürdig war, so will ich *van Marums* eigne Erzählung davon hersetzen.

»Wir verdünnten die Luft unter der Glocke, in welcher die Elektrisiermaschine stand, aufs Äußerste, und füllten sie nachmals mit entzündlicher (aus Eisenfeile mit verdünnter Vitriolsäure entwickelter) Luft an. Da aber diese Vermischung eine merkliche Wärme

annimmt, so gab das Wasser, womit die Vitriolsäure verdünnt worden war, vielen Dampf von sich, der zugleich mit der brennbaren Luft der Eisenfeile in die Glocke drang und die innere Seite des Zylinders beschlug.

Wir stellten den ganzen Apparat vors Feuer, während daß wir auf der andern Seite, welche vom Feuer ab stand, ein Gefäß mit Kohlen setzten. Aber ob wir gleich zwei ganzer Stunden damit fortfuhren, konnten wir doch die Glocke nicht inwendig allenthalben von der Feuchtigkeit befreien. Da wir keine Hoffnung hatten unsern Zweck zu erreichen, so hielten wir es für ratsam, die Glocke während der Nacht der kalten Luft auszusetzen (das Fahrenh. Thermometer stand auf  $13^{\circ}$ ), und vermuteten, so wie alles Glas, so feucht es auch ist, durch die Kälte trocken wird, auch unsere Glocke auf diese Weise inwendig von ihrer Feuchtigkeit zu befreien. - Am folgenden Morgen, als ich die Glocke rundum sorgfältig betrachtete, konnte ich keine Feuchtigkeit mehr daran bemerken; worauf ich denn alsobald versuchen wollte, wie es nun mit der Erweckung der elektrischen Materie in dieser Luft beschaffen sei, und siehe da, nachdem ich die Scheibe drei- bis viermal umgedreht hatte, *entstand - um diese Scheibe eine schwache blaue Flamme, welche, indem sie sich augenblicklich in der ganzen Glocke verbreitete, dieselbe mit einer Gewalt zerschmetterte,*

daß der Schlag, ob er gleich in einem Oberzimmer geschah, die Glasfenster des ganzen Hauses, und selbst im Keller, mit ebenso vieler Gewalt erschütterte, als ob eine ansehnliche Menge Pulver angesteckt worden wäre«.

Die übrigen Umstände kann man in der angeführten Schrift S. 93 ff. lesen.

Ich bemerke nur so viel. - Daß dieses Gas sich entzündete, ist Beweis genug, daß es mit atmosphärischer Luft vermischt war, weil nur eine solche Vermischung eine Explosion möglich macht<sup>42</sup>.

## B. Versuche über die Wirkungen der Elektrizität

### I. Auf verschiedene Luftarten

Unter allen Versuchen, welche *van Marum* in seiner *Beschreibung der großen Elektrisiermaschine im Teylerschen Museum zu Harlem* angestellt hat, scheinen mir diese über die Wirkung des elektrischen Strahls auf verschiedene Luftarten bei weitem die lehrreichsten.

#### 1. Auf eine Mischung von Lebensluft und Stickluft

Schon im Jahr 1785 hat *Cavendish* bekannt gemacht, daß aus einer solchen Mischung durch den elektrischen Funken eine *schwache Salpetersäure* niedergeschlagen werde. Die Versuche, welche nachher *van Marum* anstellte, stimmen in der Hauptsache mit dieser Entdeckung überein (s. die angef. *Beschr.*, *erste Forts.*, S. 38). - Die Erklärung dieses Experiments ist allgemein bekannt.

## 2. Auf reine Lebensluft

Das Quecksilber, womit die Glocke gesperrt ist, wird *verkalkt*, die Lebensluft verhältnismäßig und fortgehend vermindert (*van Marum*, S. 39).

Es ist merkwürdig, daß diese Luftart durch den elektrischen Strahl ebenso sehr, nur langsamer, vermindert wird, wenn sie mit *Wasser* gesperrt wird (S. 40). Sollte die positiv-electrische Materie im Durchgang durch Lebensluft erst Oxygene aufnehmen? Diese Voraussetzung hat sehr viel für sich.

Wenn das Elektrisieren eine Art von Verbrennen wäre, so müßte reine Lebensluft, durch welche ein elektrischer Funken schlägt, *phlogistisiert* werden. Allein die Luft, die in den eben angeführten Versuchen zurückgeblieben war, zeigte, mit dem Eudiometer untersucht, *keine merkliche* - (also doch einige? - und welche?) - Verschiedenheit von nicht-electrisierter Luft (a. a. O. S. 41).

Durch reine Lebensluft ging 15 Minuten der elektrische Strahl und verminderte ihr Volumen von 2 1/2 auf 2 1/8 Zoll, ohne daß an der Lackmustinktur, womit die Luft gesperrt war, die geringste Veränderung vorging (*Das.*).

*Die elektrische Materie kann also weder, wie einige Schriftsteller glauben, eine schon gebildete Säure,*



*noch einen Stoff mit sich führen, der etwa erst im Augenblicke der elektrischen Explosion oxydiert würde.* Eine Säure entsteht nur dann, wenn der elektrische Funken durch eine Mischung von Sauerstoffluft mit einem Gas, das eine säurefähige Basis hat, geleitet wird.

### *3. Auf reine Stickluft*

wirkt der elektrische Funken *ausdehnend*. Man kann nicht glauben, daß dabei eine Vermehrung der *Grundstoffe* dieser Luftart vorgegangen ist, denn sie zieht sich nachher wieder zu ihrem vorigen Volum zusammen (a. a. O.). Dasselbe geschieht mit kohlen-saurer Luft (s. *van Marums ersten Teil*, S. 27).

Es wäre interessant, die Stickluft, welche der elektrische Funken ausdehnt, im Eudiometer zu untersuchen (ob sie sich da wieder zusammenzieht?), auch zu sehen, ob der Phosphor in ihr nicht leuchtet.

#### 4. Auf Salpeterluft

wirkt die Elektrizität als ein *Zersetzungsmittel*. Die salpetersaure Luft scheint auf bloße Stickluft reduziert zu werden (a. a. O. S. 42).

#### 5. Auf entzündliche Luft

Nachdem der Strahl 10 Minuten lang durch solche Luft gegangen war, konnte man doch an der Lackmustinktur, mit der die Glocke gesperrt war, nicht die geringste Veränderung bemerken (S. 42).

Die Elektrizität *vermindert* das Volum der brennbaren Luft nicht (wie geschehen müßte, wenn sie etwa mit der letzteren zu *Wasser* zusammenträte). - Vielmehr wurde nach *van Marum* (a. a. O.) auch diese Luftart durch den elektrischen Strahl ausgedehnt.

Was aber sehr merkwürdig ist, ist, daß doch die Elektrizität auf entzündliche Luft *dephlogistisierend* zu wirken scheint. Durch den elektrischen Strahl wurde solche Luft in 15 Minuten von 3 Zoll auf 10 vermehrt: *diese so ausgedehnte Luft hatte alle Entzündbarkeit verloren* (a. a. O. S. 43). Diese Erfahrung scheint bis jetzt unerklärbar zu sein, könnte aber, weiter verfolgt, wichtig werden.

## II. Auf Metalle

### 1. Verkalkung derselben in verschiedenen Luftarten

Die meisten Metalldrähte von gewisser Dicke und Länge verwandeln sich, wenn die Entladung durch sie hindurch geht, in einen dicken Rauch, worin man zugleich Fäden und Flocken aufsteigen sieht, die augenscheinlich aus dem Kalke des Metalls bestehen.

In Ansehung der Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Verkalkung der Metalle durch Elektrizität beobachtet man die nämliche Stufenfolge, wie bei ihrer Verkalkung durch Feuer. Am leichtesten wird Blei und Zinn, schwerer schon Eisen, Messing, Kupfer, noch schwerer Silber verkalkt.

Die verschiedenen Grade der Oxydation, d.h. die größeren oder geringeren Quantitäten des Oxygenes, das die Metalle aufnehmen, sind von verschiedenen Farben begleitet, die sie nach der Verkalkung annehmen oder auf dem Papier zurücklassen. Folgende Sätze sind die wichtigsten für unsern gegenwärtigen Zweck:

a) *Keine Verkalkung eines Metalls durch Elektrizität geschieht, ohne daß damit eine Absorption von Oxygene aus der Luft verbunden wäre.* - Dieser Satz beweist nichts gegen die Voraussetzung, daß das

Oxygene ein Bestandteil der elektrischen Materie sei; denn nachdem durch den elektrischen Funken die Kapazität der Metalle für das Oxygene vermehrt ist, ist es natürlich, daß sie noch mehr von diesem Stoffe aus der Luft aufnehmen. Wirklich bemerkt man,

b) *daß die Metalle durch die Elektrizität in einem höheren Grade oxydiert werden als durch Feuer:* dies sieht man

aa) daraus, daß die Glühhitze der Metallkugelchen, die durch die elektrische Ladung gebildet werden, weit stärker ist, als die Glühhitze, welche eben diese Metalle durch das Feuer annehmen können. (Man s. *van Marum* a. a. O. S. 10.)

bb) Daraus, daß die Metalle durch Elektrizität oxydiert weit hellere Färben annehmen, als wenn sie im Feuer verkalkt werden. Es ist bekannt, daß die Metalle im Verhältnis des Grads ihrer Oxydation farbiger werden. (Man sehe die Kupfer, die dem angeführten Werke *van Marums* beigelegt sind.) Ohne Zweifel würde sich dieser Satz auch bestätigen, wenn man gleiche Massen, durch Feuer und Elektrizität verkalkt, mit der Wage untersuchte.

cc) Daraus, daß kein Metall (das Blei ausgenommen) durch Elektrizität *in reiner Lebensluft stärker* als in *gemeiner* Luft verkalkt wird. Dies ist nicht erklärbar, ohne anzunehmen, daß die elektrische Materie selbst Oxygene mit sich führt, oder daß sie

wenigstens in der gemeinen Luft alles Oxygene vom Azote scheidet und um das Metall, das verkalkt werden soll, gleichsam sammelt.

Ich wiederhole die Frage, die ich schon in den *Ideen zur Ph. d. N.* getan habe, ob sich bei der Verkalkung kein Unterschied der negativen und positiven Elektrizität zeigt? c) *Auch durch Elektrizität kann kein Metall in einer Luftart, die kein Oxygene enthält, verkalkt werden.* In Salpeterluft kann ein Metall durch Elektrizität verkalkt werden, weil sie jene Luftart zersetzt und ihr das Oxygene entzieht. - Ebenso im Wasser (wenn man  $\frac{1}{8}$  von der Länge nimmt, die in freier Luft verkalkt werden kann). Daß auch hier eine Zersetzung des Wassers vorgehe, beweist das (bei noch unvollkommenen Versuchen) erhaltene brennbare Gas.

Ob in Luftarten, die von Oxygene rein sind, eine Verkalkung durch Elektrizität möglich sei, ist noch sehr zweifelhaft. In Stickgas wenigstens gelang es *van Marum* auch dann nicht, wenn er den Draht nur halb so lang nahm, als er denselben in atmosphärischer Luft verkalken konnte (a. a. O. S. 25). Ob der Versuch in reinem entzündlichen Gas angestellt worden ist, weiß ich nicht. - Vielleicht würde mit *negativer* Elektrizität gelingen, was mit *positiver* nicht gelungen ist. - Hat vielleicht der Physiker *Charles*, der sogar Platina und Gold in brennbarer Luft verkalkt

haben will, mit negativer Elektrizität experimentiert?

-

## 2. *Reduktion der Metalle*

Es fragt sich, ob Metalle durch Elektrizität in sauerstoffleeren Luftarten nicht *leichter* als in andern reduziert werden? Ich kenne hierüber keinen entscheidenden Versuch.

Es ist leichter zu erklären, wie Metalle durch Elektrizität *verkalkt*, als wie sie durch dieselbe *reduziert* werden. Indes tut die positive elektrische Materie hierbei nichts anderes, als was das Licht auch, nur langsamer, tut. Es ist bekannt, daß die metallischen Halbsäuren durch Berührung des Lichts allmählich desoxydiert werden.

Sollten nicht die Metalle leichter *verkalkt* werden durch *negative*, leichter *reduziert* durch *positive* Elektrizität?

### 3. Schmelzung der Metalle

Es scheint, daß die Metalle durch Elektrizität auf andere Weise als durch Feuer geschmolzen werden. *Van Marum* hat in Ansehung der verschiedenen Schmelzbarkeit der Metalle durch Elektrizität wenig Übereinstimmung gefunden mit ihrer verschiedenen Schmelzbarkeit durch Feuer. (Man s. die angef. Schr. S. 4.)

Zu S. 535. *Einige Versuche sind hinreichend, sie außer Zweifel zu setzen oder zu widerlegen.* In dem Jahr, da diese neue Auflage erscheint, nachdem aber längst höhere Ansichten dieser Gegenstände durch Wissenschaft und Erfahrung zu entschieden dargetan sind, als daß Experimente dieser Art wohl weiter als zur Untersuchung der äußeren und negativen Bedingungen der Elektrizitätserregungen dienen könnten, hat die Königl. Sozietät der Wissenschaften in Göttingen die Erweckung der Elektrizität in verschiedenen Luftarten zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht.

Zu S. 538. Daß das hier aufgestellte Prinzip schon wegen des unbestimmten Ausdrucks der größeren Verwandtschaft, welcher ebenso viel bedeuten kann als: größere Leichtigkeit des Verbrennens, oder vielmehr als: Aufnahmefähigkeit einer größeren

Quantität Sauerstoffs, beträchtliche Modifikationen leiden müsse, ist von selbst klar. Welches Gesetz der elektrischen Verhältnisse der Körper aber sich durch die Galvanisch-Volta'schen Versuche ausgesprochen habe, ist entweder zu bekannt, oder, inwiefern es dies nicht und noch zweifelhaft sein sollte, zu weitläufig, um hier exponiert zu werden<sup>43</sup>.

Zu S. 555. Was mir, als ich diese Stelle niederschrieb, noch problematisch schien, ob die Witterungsveränderungen sich durch ein verändertes Verhältnis der beiden Grundbestandteile der Atmosphäre im Eudiometer darstellen lassen, hat sich inzwischen doch als möglich gezeigt. In Herrn v. *Zachs geographischen Ephemeriden*, April 1798, S. 497 ff. stehen einige hierher gehörige Beobachtungen des Herrn *von Humboldt*, die ich mit seinen eignen Worten hier anführe.

»Das *Wasser* ist die Hauptquelle des Sauerstoffgehaltes im Dunstkreise; im Nebel finde ich diesen Gehalt sehr groß, ebenso, wenn es *taut* - das Schneewasser enthält nach *Hassenfraz* in seinen Zwischenräumen fast reine Lebensluft«.

»Bildet sich dagegen Wasser aus Luft im Dunstkreise - Schnee oder Regen -, so zeigen meine Eudiometer gleich *weniger Lebensluft*. - Das pflanzenlose Meer hat die reinste Luft, wegen der Verdampfung und Wasserersetzung, und in dem feuchten



London ist die Luft an Sauerstoff reicher als in den Toskanischen Fluren«.

Es wäre also jetzt durch Versuche sogar darstellbar, daß der Regen ein *höherer atmosphärischer Prozeß* ist. - Da gewöhnlich mit dem Regen die Barometer fallen, so wäre nun dieses Fallen leicht aus der Verminderung des Sauerstoffs im Dunstkreis zu erklären (vgl. oben S. 555), wenn nicht das Gesetz der Polarität, dem die Barometerveränderungen offenbar folgen (S. 569), auf etwas noch Höheres hinwiese.

Auf eine Verminderung des Sauerstoffgehalts der Atmosphäre und auf Zersetzungen der beiden Luftarten deuten nun auch andere Phänomene, z.B. die oft so schnell (ohne Nebel und Feuchtigkeit) veränderte *Durchsichtigkeit* der Luft, vorausgesetzt, daß die Luft ihre Durchsichtigkeit dem Oxygene verdankt (oben S. 494). Beim Sirocco schwanken alle Gestirne, die Strahlenbrechung wird vermindert: wirklich ist beim Sirocco mehr Stickluft im Dunstkreis, oft 0,03 weniger Oxygene. - Größer wird die Strahlenbrechung nach Untergang der Sonne bei zunehmender *Kühle* (welche immer anzeigt, daß das Oxygene in der Luft konzentriert ist, oben S. 555). In unsern Gegenden macht oft der Südwind die Luft, indem er sie erwärmt (das Verhältnis des Oxygenes in ihr vermindert), undurchsichtiger. - Man kann wohl nach solche Beobachtungen nicht mehr zweifeln, daß *alle*

meteorologischen Veränderungen aus höheren Ursachen zu erklären sind, als bisher zu geschehen pflegt.

## Fußnoten

1 nur als die *negative ihrer Entgegengesetzten* anzusehen (erste Aufl.)

2 ist seine Ponderabilität (erste Auflage).

3 Materien. Erste Auflage.

4 (ponderable), Zusatz der ersten Auflage.

5 »Reelle Entgensetzung ist aber nur zwischen *Größen Einer Art* denkbar«. Erste Auflage.

6 »wenn sie nicht ursprünglich *eine und dieselbe (positive)* Kraft wären, die nur *in entgegengesetzten Richtungen* wirkt«. Erste Auflage.

7 Statt »Identität« und »Duplizität« oder »Differenz« hat hier und im unmittelbar Folgenden die erste Ausgabe: »Homogeneität« und »Heterogeneität«.

8 Vor diesem Satz steht Auflage 1 noch der Satz: »Ohne ursprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich sein. Denn«...

9 »einen Augenblick als endlich denkt, so muß man glauben, daß von dem Punkt aus, wo das gemeinschaftliche Zentrum hinfällt«. Erste Auflage.

10 »Aber nur endliche Kräfte wirken aufeinander«. Zusatz der 1. Auflage.

11 »daß ihre einseitige Erklärungsart, da sie nicht wagt über das Gesehene oder mit Händen Gegriffene hinauszugehen, in der Tat zu nichts führt«. Erste Ausgabe.

12 »in hohem Grade«, Zusatz der späteren Auflagen.

13 »daß das Licht selbst Oxygene mit sich führt«. Erste Ausgabe.

14 »Ponderabilität (Materialität)«. Ausgabe 1, in der auch die Schlußworte »oder ein dem Oxygene entsprechendes Prinzip ist« fehlen.

15 »dem eben deshalb nichts absolut undurchdringbar ist (s. oben)«. Zusatz der späteren Auflagen.

16 »in der Atmosphäre solcher Höhen weniger zerstreut, und sollten daher energischer wirken.« Erste Auflage.

17 »absolut und an sich gedacht, nichts ist«. Erste Auflage.

18 »in die Sphäre homogener Kräfte zurücktritt«. Erste Auflage.

19 »daß das Eis keine Zurückstoßungskraft gegen die Wärmematerie beweist«. Erste Auflage.

20 »Erst nachdem es ganz flüssig geworden, ist seine Zurückstoßungskraft erregt«. Erste Auflage.

21 »turbulentes«. Zusatz der ersten Ausgabe.

22 »Wenn man sieht, wie die Erfahrung freiwillig gleichsam unsern Ideen entgegenkommt, muß man aufhören in seinen Behauptungen furchtsam zu sein«. Erste Auflage.

23 »jede Materie (ihrer Elastizität nach)...und (ihrer Masse nach) als«. Erste Auflage.

24 Erste Auflage: »ponderable Basen« statt »Grundstoffe«, ebenso im gleich folgenden.

25 »daß Erwärmung (durch Reiben z.B.) allgemeines Mittel der elektrischen Erregung ist«. Erste Auflage.

26 Erste Auflage: »vielleicht flüchtigere«.

27 Erste Auflage: »toten Materie«.

28 Erste Ausgabe: »was klarer und evidentere wäre, als dieser Schluß«.

29 »heterogener Materien«. Erste Ausgabe.

30 »solche wenigstens, die nie dem Feuer ausgesetzt wurden«. Zusatz der letzten Ausgabe.

31 Erste Ausgabe: »das Krasse«.

32 Hier standen in der ersten Ausgabe noch folgende Sätze: »Die Natur allein erteilt ihren Produkten *Unzerstörbarkeit*, oder was dasselbe ist, *Zerstörbarkeit ins Unendliche*. (Es liegt in den Tiefen des menschlichen Geistes der Grund, warum alles Unendliche, da eine *absolute* Unendlichkeit in uns und *außer* uns nie *wirklich* sein kann, als eine *empirische* Unendlichkeit, *als Unendlichkeit in der Zeit* konstruiert werden muß).«

33 Der letzte Periode lautet in der ersten Ausgabe: »Die Reproduktionskraft ist daher keine *allgemeine* Eigenschaft der organisierten Materie, wie man

gewöhnlich annimmt, und wie man annehmen müßte, wenn der Bildungstrieb *absolut* (nicht von Bedingungen abhängig) wäre; sie ist nur die Eigenschaft solcher Organisationen, in welchen keine hervorragende Individualität der Organe (der Qualität und Form nach) anzutreffen ist; sie äußert sich nur da, wo sie in der Beschaffenheit der Organisation selbst keinen Widerstand findet.«

34 »- *zufällig* und unter der Hand gleichsam (so muß es dem Begriff der Organisation nach sein).« Zusatz der ersten Auflage.

35 »Wo sie also als Gallerte sich zeigt (in der Nervenfiber), muß Alkali frei werden.« Zusatz der ersten Auflage.

36 »Wer sich an die von *Humboldt* entdeckte Wirkung der Säuren und Alkalien auf Muskeln und Nerven bei den galvanischen Versuchen erinnert, wird diese Vermutung vielleicht nicht ganz uninteressant finden.« Zusatz d. ersten Aufl.

37 Erste Ausgabe: »Scharfsinniger«.

38 »Jede Stahlschere wird *galvanisiert*, wenn ihre Enden die entgegengesetzten Pole eines Magnets

berühren.« Zusatz der ersten Auflage.

39 Erste Ausgabe: »als das *Negative*«.

40 Erste Ausgabe: »stört«.

41 Hier folgte in der ersten Ausgabe noch der weitere Nachtrag:

»*Zu ders. Seite.* Daß kein geteilter Strahl im zweiten Prisma weiter verändert wird, hat lange den Glauben an die Zusammengesetztheit des Lichts aus sieben ursprünglich-verschiedenen Strahlen erhalten, und diese Vorstellung hatte etwas Anziehendes, weil sie unsere Begriffe von der Mannigfaltigkeit der Natur, selbst im scheinbar Einfachsten, zu erweitern schien. Allein der Begriff der absoluten Einfachheit ist schon an sich falsch in der wahren Physik. Überdies wenn die Farbenstrahlen voneinander nur durch verschiedene quantitative Verhältnisse sich unterscheiden, muß jeder noch als zusammengesetzt, jeder also auch als teilbar im Prisma betrachtet werden, wenn auch diese Teilbarkeit in der Anschauung nicht darstellbar ist.«

42 »Die Erzählung *van Marums* muß für künftige Versuche große Vorsicht empfehlen, besonders, wenn es wahr ist, daß *jeder* Körper beständig eine eigentümliche Lufthülle um sich hat, und also wohl auch in



unvermischem brennbarem Gas eine Explosion veranlassen kann.« Zusatz der ersten Auflage.

43 Dieser und der unmittelbar vorhergehende Passus (zu S. 535 und zu S. 538) sind in den späteren Auflagen hinzugekommen.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

System  
des  
transzendentalen Idealismus

## Vorrede

Daß ein System, welches die ganze, nicht bloß im gemeinen Leben, sondern selbst in dem größten Teil der Wissenschaften herrschende Ansicht der Dinge völlig verändert und sogar umkehrt, wenn schon seine Prinzipien auf das strengste bewiesen sind, einen fort-dauernden Widerspruch selbst bei solchen finde, welche die Evidenz seiner Beweise zu führen oder wirklich einzusehen imstande sind, kann seinen Grund allein in dem Unvermögen haben, von der Menge einzelner Probleme zu abstrahieren, welche unmittelbar mit einer solchen veränderten Ansicht die geschäftige Einbildungskraft aus dem ganzen Reichtum der Erfahrung herbeiführt, und dadurch das Urteil verwirrt und beunruhigt. Man kann die Kraft der Beweise nicht leugnen, auch weiß man nichts, was gewiß und evident wäre, an die Stelle jener Prinzipien zu setzen, aber man fürchtet sich vor den als ungeheuer vorge-spiegelten Konsequenzen, die man aus denselben zum voraus hervorgehen sieht, und verzweifelt alle jene Schwierigkeiten zu lösen, welche die Prinzipien in ihrer Anwendung unfehlbar finden müssen. Da man aber von jedem, welcher an philosophischen Untersuchungen überhaupt Anteil nimmt, mit Recht verlangen kann, daß er jeder Abstraktion fähig sei, und die

Prinzipien in der höchsten Allgemeinheit aufzufassen wisse, in welcher das Einzelne völlig verschwindet, und in der, wenn sie nur die höchste ist, sicher auch die Auflösung für alle möglichen Aufgaben zum voraus enthalten ist, so ist es natürlich, daß bei der ersten Errichtung des Systems alle ins Einzelne herabsteigenden Untersuchungen entfernt, und nur das Erste, was nötig ist, die Prinzipien ins Reine gebracht und außer allen Zweifel gesetzt werden. Indes findet doch ein jedes System den sichersten Probestein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erschütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt. Es ist dies aber eben das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, daß er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Notwendigkeit setzt, alles Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen.

Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem

System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind. Es folgt daraus von selbst, daß diese Schrift Fragen und Gegenstände berühren muß, welche bei sehr vielen von solchen, die sich jetzt wohl in philosophischen Dingen ein Urteil herausnehmen, noch gar nicht in Anregung oder zur Sprache gekommen sind, indem sie noch an den ersten Anfangsgründen des Systems hängen, über welche sie, sei es aus ursprünglicher Untüchtigkeit auch nur zu begreifen, was mit ersten Prinzipien alles Wissens verlangt wird, oder aus Vorurteil, oder aus was immer für andern Gründen, nicht hinwegkommen können. Auch ist für diese Klasse, obgleich die Untersuchung, wie sich versteht, bis auf die ersten Grundsätze zurückgeht, doch von dieser Schrift wenig zu erwarten, da in Ansehung der ersten Untersuchungen in derselben nichts vorkommen kann, was nicht entweder in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre, oder in denen des Verfassers schon längst gesagt wäre, nur daß in der gegenwärtigen Bearbeitung die Darstellung in Ansehung einiger

Punkte eine größere Deutlichkeit erlangt haben mag, als sie zuvor gehabt hat, durch welche aber doch ein ursprünglicher Mangel des Sinnes wenigstens nimmermehr ersetzt werden kann. Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient, vorgetragen hat. Es kam, um diese Geschichte genau und vollständig zu entwerfen, hauptsächlich darauf an, die einzelnen Epochen derselben und in denselben wiederum die einzelnen Momente nicht nur genau zu sondern, sondern auch in einer Aufeinanderfolge vorzustellen, bei der man durch die Methode selbst, mittelst welcher sie gefunden wird, gewiß sein kann, daß kein notwendiges Mittelglied übersprungen sei, und so dem Ganzen einen inneren Zusammenhang zu geben, an welchen keine Zeit rühren könne, und der für alle fernere Bearbeitung gleichsam als das unveränderliche Gerüste dastehe, auf welches alles aufgetragen werden muß. Was den Verfasser hauptsächlich angetrieben hat, auf die Darstellung jenes Zusammenhangs, welcher eigentlich eine *Stufenfolge* von Anschauungen ist,

durch welche das Ich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz sich erhebt, besonderen Fleiß zu wenden, war der Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten, auf welchen er schon längst geführt worden ist, und welchen vollständig darzustellen weder der Transzendental noch der Naturphilosophie allein, sondern nur *beiden Wissenschaften* möglich ist, welche eben deswegen die beiden ewig entgegengesetzten sein müssen, die niemals in Eins übergehen können. Der überzeugende Beweis der ganz gleichen Realität beider Wissenschaften in theoretischer Rücksicht, welche der Verfasser bis dahin nur behauptet hat, ist daher in der Transzendental-Philosophie und insbesondere in derjenigen Darstellung davon zu suchen, welche das gegenwärtige Werk enthält, welches darum als ein notwendiges Gegenstück zu seinen Schriften über die Natur-Philosophie zu betrachten ist. Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, daß dieselben Potenzen der Anschauung, welche in dem Ich sind, bis zu einer gewissen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden können, und da jene Grenze eben die der theoretischen und praktischen Philosophie ist, daß es sonach für die bloß theoretische Betrachtung gleichgültig ist, das Objektive oder das Subjektive zum Ersten zu machen, indem für das Letztere nur die praktische Philosophie (welche aber in jener Betrachtung gar keine Stimme hat),

entscheiden kann, daß also auch der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugibt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind. Es werden eben aus diesen Erklärungen auch diejenigen Leser, welche mit der *Natur-Philosophie* bekannt sind, den Schluß ziehen, daß es einen in der Sache selbst, ziemlich tief, liegenden Grund hat, warum der Verfasser diese Wissenschaft der Transzendental-Philosophie entgegengesetzt, und von ihr völlig abgesondert hat, indem zuverlässig, wenn unsere ganze Aufgabe bloß die wäre, die Natur zu erklären, wir niemals auf den Idealismus wären getrieben worden.

Was nun aber die Deduktionen anbelangt, welche von den Hauptgegenständen der Natur, der Materie überhaupt und ihren allgemeinen Funktionen, dem Organismus usw. in dem vorliegenden Werk geführt worden sind, so sind es zwar idealistische, deswegen aber doch nicht (was viele als gleichbedeutend ansehen) ideologische Ableitungen, welche im Idealismus ebensowenig als in einem andern System befriedigend sein können. Denn wenn ich z. E. auch beweise, daß es zum Behuf der Freiheit oder der praktischen Zwecke notwendig ist, daß es Materie mit diesen oder jenen Bestimmungen gebe, oder daß die Intelligenz



ihr Handeln auf die Außenwelt als durch einen Organismus vermittelt anschau, so läßt mir doch dieser Beweis noch immer die Frage unbeantwortet, wie und durch welchen *Mechanismus* denn die Intelligenz gerade eben das anschau, was zu jenem Behuf notwendig ist. Vielmehr müssen alle Beweise, welche der Idealist für das Dasein bestimmter Außendinge führt, aus dem ursprünglichen Mechanismus des Anschauens selbst, d.h. durch eine wirkliche *Konstruktion* der Objekte geführt werden. Die bloß teleologische Wendung der Beweise würde darum, weil die Beweise idealistisch sind, doch das eigentliche Wissen um keinen Schritt weiter bringen, da bekanntlich die teleologische Erklärung eines Objekts mich schlechterdings nichts über seinen wirklichen Ursprung lehren kann.

Die Wahrheiten der *praktischen* Philosophie können in einem Systeme des transzendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebensogut transzendental deduziert zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur. Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des

Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß, welches aber als substantielles oder als persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser wäre, als es in ein bloßes Abstraktum zu setzen, welche Meinung man dem Idealismus nur durch das gröbste Mißverständnis aufbürden konnte.

Was die Grundsätze der *Teleologie* betrifft, so wird der Leser ohne Zweifel von selbst einsehen, daß sie den einzigen Weg anzeigen, die Koexistenz des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit in der Natur auf eine begreifliche Weise zu erklären. - Endlich wegen der Lehrsätze über die *Philosophie der Kunst*, durch welche das Ganze geschlossen wird, bittet der Verfasser diejenigen, welche für dieselben etwa ein besonderes Interesse haben mögen, zu bedenken, daß die ganze Untersuchung, welche an sich betrachtet eine unendliche ist, hier bloß in der Beziehung auf das System der Philosophie angestellt wird, durch welche eine Menge Seiten dieses großen Gegenstandes zum voraus von der Betrachtung ausgeschlossen werden mußten.

Schließlich bemerkt der Verfasser, daß es ein Nebenzweck gewesen sei, eine so viel möglich allgemein lesbare und verständliche Darstellung des transzendentalen Idealismus zu geben, und daß ihm dies schon durch die Methode, welche er gewählt hat,

einigermaßen gelungen sein könne, davon hat ihn eine zweimalige Erfahrung bei dem öffentlichen Vortrag des Systems überzeugt.

Diese kurze Vorrede aber wird hinreichend sein, in denjenigen, welche mit dem Verfasser auf demselben Punkte stehen, und an der Auflösung derselben Aufgaben mit ihm arbeiten, einiges Interesse für dieses Werk zu erwecken, die nach Unterricht und Auskunft Begierigen einzuladen, diejenigen aber, welche weder des ersten sich bewußt sind, noch das andere aufrichtig verlangen, zum voraus davon zurückschrecken, wodurch denn auch alle ihre Zwecke erreicht sind.

*Jena*, Ende März 1800.

# Einleitung

## § 1. Begriff der Transzendental-Philosophie

1. Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. - Denn man *weiß* nur das Wahre; die Wahrheit aber wird allgemein in die Übereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt.

2. Wir können den Inbegriff alles bloß *Objektiven* in unserm Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das *Ich*, oder die *Intelligenz*. Beide Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als das bloß Vorstellende, die Natur als das bloß Vorstellbare, jene als das Bewußte, diese als das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem *Wissen* ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) notwendig, die Aufgabe ist: dieses Zusammentreffen zu erklären.

3. Im Wissen selbst - indem ich weiß - ist Objektives und Subjektives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins. - Indem ich diese Identität *erklären will*, muß ich sie schon *aufgehoben*

haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Faktoren des Wissens (als Erklärungsprinzip) sonst nichts gegeben ist, notwendig den einen dem andern vorsetzen, von dem einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt.

4. Es sind also nur zwei Fälle möglich.

A. *Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

Der Begriff des Subjektiven ist nicht enthalten im Begriff des Objektiven, vielmehr schließen sich beide gegenseitig aus. Das Subjektive muß also zum Objektiven *hinzukommen*. - Im Begriff *der Natur* liegt es nicht, daß auch ein Intelligentes sei, was sie vorstellt. Die Natur, so scheint es, würde sein, wenn auch nichts wäre, was sie vorstellte. Die Aufgabe kann also auch *so* ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu, oder wie kommt die Natur dazu, vorgestellt zu werden?

Die Aufgabe nimmt die Natur oder das *Objektive* als *Erstes* an. Sie ist also ohne Zweifel Aufgabe der *Naturwissenschaft*, die dasselbe tut. - *Daß* die Naturwissenschaft der Auflösung jener Aufgabe wirklich - und ohne es zu wissen - wenigstens sich *nähere*, kann hier nur kurz gezeigt werden.

Wenn alles *Wissen* gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so müssen sie in allen Wissenschaften sich suchen; es muß daher notwendig *zwei* Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die notwendige Tendenz aller *Naturwissenschaft* ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Dies und nichts anderes liegt dem Bestreben zugrunde, in die Naturerscheinungen *Theorie* zu bringen. - Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbar geistige Einwirkung begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück als ihr Gesetz, dessen

Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. - Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. - Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. - Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.

Dies mag hinreichend sein, zu beweisen, daß die Naturwissenschaft die notwendige Tendenz hat, die Natur intelligent zu machen; eben durch diese Tendenz wird sie zur *Natur-Philosophie*, welche die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist.<sup>1</sup>

*B. Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt.*

Wenn *alles* Wissen auf der Übereinstimmung dieser beiden beruht (1) so ist die Aufgabe diese

Übereinstimmung zu erklären ohne Zweifel die höchste für alles Wissen, und wenn, wie allgemein zugestanden wird, die Philosophie die höchste und oberste aller Wissenschaften ist, ohne Zweifel die *Hauptaufgabe der Philosophie*.

Aber die Aufgabe fordert nur Erklärung jenes Zusammentreffens überhaupt, und läßt völlig unbestimmt, wovon die Erklärung ausgehe, was sie zum Ersten und was sie zum Zweiten machen soll. - Da auch beide Entgegengesetzte sich wechselseitig notwendig sind, so muß, das Resultat der Operation dasselbe sein, von welchem Punkte man ausgeht.

Das *Objektive* zum Ersten zu machen, und das *Subjektive* daraus abzuleiten, ist, wie so eben gezeigt worden, Aufgabe der *Natur-Philosophie*.

Wenn es also eine *Transzendental-Philosophie* gibt, so bleibt ihr nur die entgegengesetzte Richtung übrig, *vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, auszugehen, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen*. In die beiden möglichen Richtungen der Philosophie haben sich also Natur- und Transzendental-Philosophie geteilt, und wenn alle Philosophie darauf ausgehen muß, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen, so ist die Transzendental-Philosophie, welche diese letztere Aufgabe hat, *die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie*.



## § 2. Folgesätze

Wir haben durch das Bisherige nicht nur den Begriff der Transzendental-Philosophie deduziert, sondern dem Leser zugleich einen Blick in das ganze System der Philosophie verschafft, das, wie man sieht, durch zwei Grundwissenschaften vollendet wird, die, einander entgegengesetzt im Prinzip und der Richtung, sich wechselseitig suchen und ergänzen. Nicht das ganze System der Philosophie, sondern nur die Eine Grundwissenschaft desselben soll hier aufgestellt, und dem abgeleiteten Begriff zufolge vorerst genauer charakterisiert werden.<sup>2</sup>

1. Wenn der Transzendental-Philosophie das *Subjektive* - das *Erste*, und einziger Grund aller Realität, einziges Erklärungsprinzip alles andern ist (§ 1), so beginnt sie notwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven.

Wie der nur aufs Objektive gerichtete Naturphilosoph nichts so sehr zu verhindern sucht als Einmischung des Subjektiven in sein Wissen, so umgekehrt der Transzendental-Philosoph nichts so sehr als Einmischung des Objektiven in das rein subjektive Prinzip des Wissens. - Das Ausscheidungsmittel ist der absolute Skeptizismus - nicht der halbe, nur gegen die gemeinen Vorurteile der Menschen gerichtete, der

doch nie auf den Grund sieht, sondern der durchgreifende Skeptizismus, der nicht gegen einzelne Vorurteile, sondern gegen das Grundvorurteil sich richtet, mit welchem alle andern von selbst fallen müssen. Denn außer den künstlichen, in den Menschen hineingebrachten Vorurteilen gibt es weit ursprünglichere, nicht durch Unterricht oder Kunst, sondern durch die Natur selbst in ihn gelegte, die, außer dem Philosophen, allen übrigen statt der Prinzipien alles Wissens, und dem bloßen Selbstdenker sogar als Probierstein aller Wahrheit gelten.

Das Eine Grundvorurteil, auf welches alle andern sich reduzieren, ist kein anderes, als *daß es Dinge außer uns gebe*; ein Fürwahrhalten, das, weil es nicht auf Gründen noch auf Schlüssen beruht (denn es gibt keinen einzigen probehaltigen Beweis dafür), und doch durch keinen entgegengesetzten Beweis sich ausrotten läßt (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), Ansprüche macht auf *unmittelbare* Gewißheit, da es sich doch auf etwas von uns ganz Verschiedenes, ja uns Entgegengesetztes bezieht, von dem man gar nicht einsieht, wie es in das unmittelbare Bewußtsein komme, - für nichts mehr als für ein Vorurteil - zwar für ein angeborenes und ursprüngliches - aber deswegen nicht minder für Vorurteil gehalten werden kann.

Den Widerspruch, daß ein Satz, der seiner Natur

nach nicht unmittelbar gewiß sein kann, doch ebenso blindlings und ohne Gründe wie ein solcher angenommen wird, weiß der Transzendental-Philosoph nicht zu lösen, als durch die Voraussetzung, daß jener Satz versteckterweise, und ohne daß man es bis jetzt ein- sieht, - nicht zusammenhänge, sondern identisch und eins und dasselbe sei mit einem unmittelbar Gewis- sen, *und diese Identität aufzuzeigen, wird* eigentlich das Geschäft der Transzendental-Philosophie sein.

2. Nun gibt es aber selbst für den gemeinen Ver- nunftgebrauch nichts unmittelbar Gewisses außer dem Satz: *Ich bin*; der, weil er *außerhalb* des unmittelba- ren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die in- dividuellste aller Wahrheiten, und das *absolute Vor- urteil* ist, das *zuerst* angenommen werden muß, wenn irgend etwas anderes gewiß sein soll. - Der Satz: *Es gibt Dinge außer uns*, wird also für den Transzenden- tal-Philosophen auch nur gewiß sein durch seine Iden- tität mit dem Satze: *Ich bin*, und seine Gewißheit wird auch nur *gleich sein* der Gewißheit des Satzes, von welchem er die seinige entlehnt.

Das transzendente Wissen würde sich diesem nach vom gemeinen durch zwei Punkte unterscheiden.

*Erstens*, daß ihm die Gewißheit vom Dasein der Außendinge ein bloßes Vorurteil ist, über das es hin- ausgeht, um seine Gründe aufzusuchen. (Es kann dem Transzendental-Philosophen nie darum zu tun sein,

das Dasein der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und notwendiges Vorurteil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.)

*Zweitens*, daß es die beiden Sätze: *Ich bin*, und: *Es sind Dinge außer mir*, die im gemeinen Bewußtsein zusammenfließen, trennt (den einen dem andern vorsetzt), eben um ihre Identität beweisen und den unmittelbaren Zusammenhang, der in jenem nur gefühlt wird, wirklich aufzeigen zu können. Durch den Akt dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transzendente Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist.

3. Wenn dem Transzendental-Philosophen nur das Subjektive ursprüngliche Realität hat, so wird er auch nur das Subjektive im Wissen sich unmittelbar zum Objekt machen: das Objektive wird ihm nur indirekt zum Objekt werden, und anstatt daß im gemeinen Wissen *das Wissen selbst* (der Akt des Wissens) über dem Objekt verschwindet, wird im transzendentalen umgekehrt über dem Akt des Wissens das Objekt als solches verschwinden. Das transzendente Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjektiv ist.

So gelangt z.B. von der Anschauung nur das Objektive zum gemeinen Bewußtsein, das Anschauen selbst verliert sich im Gegenstand; indes die

transzendente Betrachtungsart vielmehr nur durch den Akt des Anschauens hindurch das Angeschauete erblickt. - So ist das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrschen, aber ohne als Begriffe unterschieden zu werden; indes das transzendente Denken jenen Mechanismus unterbricht, und, indem es des Begriffs als Akts sich bewußt wird, zum *Begriff des Begriffs* sich erhebt. - Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das *Handeln selbst* vergessen; das Philosophieren ist auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, sondern zugleich ein beständiges *Selbstanschauen* in diesem Handeln.

Die Natur der transzendentalen Betrachtungsart muß also überhaupt darin bestehen, *daß in ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen oder Handeln das Bewußtsein flieht, und absolut nicht -objektiv ist, zum Bewußtsein gebracht, und objektiv wird, kurz, in einem beständigen sich -selbst-Objekt-Werden des Subjektiven.*

Die transzendente Kunst wird eben in der Fertigkeit bestehen, sich beständig in dieser Duplizität des Handelns und des Denkens zu erhalten.

### § 3. Vorläufige Einteilung der Transzendental-Philosophie

*Vorläufig* ist diese Einteilung, weil die Prinzipien der Einteilung erst in der Wissenschaft selbst abgeleitet werden können. Wir gehen auf den Begriff der Wissenschaft zurück. Die Transzendental-Philosophie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich sei, vorausgesetzt, daß das Subjektive in demselben als das Herrschende oder Erste angenommen werde.

Es ist also nicht ein einzelner Teil, noch ein besonderer Gegenstand des Wissens, sondern das *Wissen selbst*, und das *Wissen überhaupt*, was sie sich zum Objekt macht.

Nun reduziert sich aber alles Wissen auf gewisse ursprüngliche Überzeugungen, oder unsprüngliche Vorurteile; diese einzelnen Überzeugungen muß die Transzendental-Philosophie auf Eine ursprüngliche Überzeugung zurückführen; diese Eine, aus, welcher alle anderen abgeleitet werden, wird ausgedrückt im *ersten Prinzip dieser Philosophie*, und die Aufgabe, ein. solches zu finden, heißt nichts anderes, als das absolut-Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist.

Die Einteilung der Transzendental-Philosophie selbst wird bestimmt durch jene ursprünglichen

Überzeugungen, deren Gültigkeit sie in Anspruch nimmt. Diese Überzeugungen müssen vorerst im gemeinen Verstande aufgesucht werden. - Wenn man sich also auf den Standpunkt der gemeinen Ansicht zurückversetzt, so findet man folgende Überzeugungen tief eingegraben in dem menschlichen Verstand.

A. Daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existiere, sondern auch, daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen *nichts anderes* ist, als was wir an ihnen vorstellen. - Der Zwang in unsern objektiven Vorstellungen wird daraus erklärt, daß die Dinge unveränderlich bestimmt, und durch diese Bestimmtheit der Dinge mittelbar auch unsere Vorstellungen bestimmt seien. Durch diese erste und ursprünglichste Überzeugung ist die erste Aufgabe der Philosophie bestimmt: zu erklären, wie Vorstellungen absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen. - Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, daß wir also allerdings die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde sich z.B. die Physik verirren, ohne jene Voraussetzung der absoluten Identität des Seins und des Erscheinens?) - so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der *theoretischen* Philosophie,

welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat.

B. Die zweite ebenso ursprüngliche Überzeugung ist, daß Vorstellungen, die ohne *Notwendigkeit*, *durch Freiheit*, in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können.

Diese Überzeugung ist der ersten entgegengesetzt. Nach der ersten wird angenommen: die Gegenstände seien *unveränderlich bestimmt*, und durch sie unsere Vorstellungen; nach der andern: die Gegenstände seien *veränderlich*, und zwar durch die Kausalität von Vorstellungen in uns. Nach der ersten Überzeugung findet ein Übergang aus der wirklichen Welt in die Welt der Vorstellung, oder ein Bestimmtwerden der Vorstellung durch ein Objektives, nach der zweiten ein Übergang aus der Welt der Vorstellung in die wirkliche, oder ein Bestimmtwerden des Objektiven durch eine (frei entworfene) Vorstellung in uns statt.

Durch diese zweite Überzeugung ist ein zweites Problem bestimmt, dieses: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich sei, so, daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme.

Da auf jener Voraussetzung die Möglichkeit alles freien Handelns beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe *praktische Philosophie*.

C. Aber mit diesen beiden Problemen sehen wir



uns in einen Widerspruch verwickelt. - Nach B wird gefordert eine Herrschaft des Gedankens (des Ideellen) über die Sinnenwelt; wie ist aber eine solche denkbar, wenn (nach A) die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavin des Objektiven ist? - Umgekehrt, ist die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges, wonach (als ihrem Urbild) unsere Vorstellung sich richten muß (nach A), so ist unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne (nach B). - Mit Einem Wort, über der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserem Erkenntnis Wahrheit, und in unserem Wollen Realität sei.

Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden, wenn es überhaupt eine Philosophie gibt - und die Auflö-  
sung dieses Problems, oder die Beantwortung der Frage: *wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?* ist nicht die erste, aber die *höchste* Aufgabe der Transzendental-Philosophie.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses Problem weder in der theoretischen noch in der praktischen Philosophie ausgelöst werden kann, sondern in einer höheren, die das verbindende Mittelglied beider, und weder

theoretisch noch praktisch, sondern *beides* zugleich ist.

Wie zugleich die objektive Welt nach Vorstellungen in uns, und Vorstellungen in uns nach der objektiven Welt sich bequemen, ist nicht zu begreifen, wenn nicht zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine *vorherbestimmte Harmonie* existiert. Diese vorherbestimmte Harmonie aber ist selbst nicht denkbar, wenn nicht die Tätigkeit, durch welche die objektive Welt produziert ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt.

Nun ist es allerdings eine *produktive* Tätigkeit, welche im Wollen sich äußert; alles freie Handeln ist produktiv, nur mit *Bewußtsein* produktiv. Setzt man nun, da beide Tätigkeiten doch nur im Prinzip Eine sein sollen, daß dieselbe Tätigkeit, welche im freien Handeln *mit Bewußtsein* produktiv ist, im Produzieren der Welt *ohne Bewußtsein* produktiv sei, so ist jene vorausbestimmte Harmonie wirklich, und der Widerspruch gelöst. Setzt man, dies alles verhalte sich wirklich so, so wird jene ursprüngliche Identität der im Produzieren der Welt geschäftigen Tätigkeit mit der, welche im Wollen sich äußert, in den Produkten der ersten sich darstellen, und diese Produkte werden erscheinen müssen als Produkte einer zugleich *bewußten und bewußtlosen* Tätigkeit.

Die Natur, als Ganzes sowohl, als in ihren einzelnen Produkten, wird als ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk, und doch zugleich als Produkt des blindesten Mechanismus erscheinen müssen; *sie ist zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu sein.* - Die Philosophie der *Naturzwecke*, oder die Teleologie ist also jener Vereinigungspunkt der theoretischen und praktischen Philosophie.

D. Es ist bisher nur überhaupt die Identität der bewußtlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die im Wollen sich äußert, postuliert worden, ohne daß entschieden wäre, wohin das Prinzip jener Tätigkeit falle, ob in die Natur, oder in uns.

Nun ist aber das System des Wissens nur alsdann als vollendet zu betrachten, wenn es in sein Prinzip zurückkehrt. - Die Transzendental-Philosophie wäre also nur alsdann vollendet, wenn sie jene *Identität* - die höchste Auflösung ihres ganzen Problems - *in ihrem Prinzip* (im Ich) nachweisen könnte.

Es wird also postuliert, daß im Subjektiven, *im Bewußtsein selbst*, jene zugleich bewußte und bewußtlose Tätigkeit aufgezeigt werde.

Eine solche Tätigkeit ist allein die *ästhetische*, und jedes Kunstwerk ist nur zu begreifen als Produkt einer solchen. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objekte sind also Produkte einer und derselben

Tätigkeit; das Zusammentreffen beider (der bewußten und der bewußtlosen) ohne Bewußtsein gibt die wirkliche, mit Bewußtsein die ästhetische Welt.

Die objektive Welt ist nur die ursprüngliche, noch bewußtlose Poesie des Geistes; das allgemeine Organ der Philosophie - und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes - *die Philosophie der Kunst*.

## § 4. Organ der Transzendental-Philosophie

1. Das einzig unmittelbare Objekt der transzendentalen Betrachtung ist das Subjektive (§ 2); das einzige Organ dieser Art zu philosophieren also der *innere Sinn*, und ihr Objekt von der Art, daß es nicht einmal so wie das der Mathematik Objekt der äußern Anschauung werden kann. - Das Objekt der Mathematik ist freilich so wenig *außerhalb* des Wissens vorhanden, als das der Philosophie. Das ganze Dasein der Mathematik beruht auf der Anschauung, sie existiert also auch nur in der Anschauung, aber diese Anschauung selbst ist eine äußere. Dazu kommt, daß es doch der Mathematiker nie unmittelbar mit der Anschauung (der Konstruktion) selbst, sondern nur mit dem Konstruierten zu tun hat, was sich allerdings äußerlich darstellen läßt, indes der Philosoph lediglich auf den *Akt der Konstruktion selbst* sieht, der ein absolut innerer ist.

2. Noch mehr, die Objekte des Transzendental-Philosophen existieren gar nicht, als insofern sie frei produziert werden. - Zu dieser Produktion kann man nicht nötigen, so wie man etwa durch die äußere Verzeichnung einer mathematischen Figur nötigen kann dieselbe innerlich anzuschauen. Gleichwohl beruht ebenso, wie die Existenz einer mathematischen

Figur auf dem äußern Sinn beruht, die ganze Realität eines philosophischen Begriffs einzig auf *dem innern Sinn*. Das ganze Objekt dieser Philosophie ist kein anderes als das Handeln der Intelligenz nach bestimmten Gesetzen. Dieses Handeln ist nur zu begreifen durch eigne unmittelbare innere Anschauung, und diese ist wieder nur durch Produktion möglich. Aber nicht genug. Im Philosophieren ist man nicht bloß das Objekt, sondern immer zugleich das Subjekt der Betrachtung. Zum Verstehen der Philosophie sind also zwei Bedingungen erforderlich, *erstens*, daß man in einer beständigen innern Tätigkeit, in einem beständigen Produzieren jener ursprünglichen Handlungen der Intelligenz, *zweitens*, daß man in beständiger Reflexion auf dieses Produzieren begriffen, mit Einem Wort, daß man immer zugleich das Angeschaute (Produzierende) und das Anschauende sei.

3. Durch diese beständige Duplizität des Produzierens und Anschauens soll Objekt werden, *was sonst durch nichts reflektiert wird*. - Es kann *hier* nicht, wohl aber in der Folge bewiesen werden, daß dieses Reflektiertwerden des absolut Unbewußten und nicht-Objektiven nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich ist. Indes ist aus dem, was schon hier bewiesen worden ist, so viel offenbar, daß alle Philosophie produktiv ist. Die Philosophie beruht also ebensogut wie die Kunst auf dem produktiven

Vermögen, und der Unterschied beider bloß auf der verschiedenen Richtung der produktiven Kraft. Denn anstatt daß die Produktion in der Kunst nach außen sich richtet, um das Unbewußte durch Produkte zu reflektieren, richtet sich die philosophische Produktion unmittelbar nach innen, um es in intellektueller Anschauung zu reflektieren. - Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der *ästhetische*, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie (§ 3).

Aus der gemeinen Wirklichkeit gibt es nur zwei Auswege, die Poesie, welche uns in eine idealische Welt versetzt, und die Philosophie, welche die wirkliche Welt ganz vor uns verschwinden läßt. - Man sieht nicht ein, warum der Sinn für Philosophie eben allgemeiner verbreitet sein sollte, als der für Poesie, besonders unter der Klasse von Menschen, die, sei es durch Gedächtniswerk (nichts tötet unmittelbarer das Produktive), oder durch tote, alle Einbildungskraft vernichtende Spekulation das ästhetische Organ völlig verloren haben.

4. Es ist unnötig, sich mit den Gemeinplätzen von *Wahrheitssinn*, von gänzlicher Sorglosigkeit wegen der Resultate aufzuhalten, obgleich man fragen möchte, welche andere Überzeugung dem noch heilig sein könne, der die gewisseste (daß Dinge außer uns sind)

in Anspruch nimmt. - Eher können wir noch einen Blick werfen auf die sogenannten Ansprüche des gemeinen Verstandes.

Der gemeine Verstand hat in Sachen der Philosophie gar keine Ansprüche, als die, welche jeder Gegenstand der Untersuchung hat, *vollkommen erklärt* zu werden.

Es ist nicht etwa darum zu tun, zu beweisen, daß wahr sei, was er für wahr hält, sondern nur darum, die Unvermeidlichkeit seiner Täuschungen aufzudecken. - Es bleibt dabei, daß die objektive Welt nur zu den notwendigen Einschränkungen gehört, welche das Selbstbewußtsein (das Ich bin) möglich machen; für den gemeinen Verstand ist es genug, wenn aus dieser Ansicht selbst wiederum die Notwendigkeit der seini- gen abgeleitet wird.

Zu diesem Behuf ist es notwendig, nicht nur, daß das innere Triebwerk unserer geistigen Tätigkeit aufgeschlossen, der Mechanismus des notwendigen Vorstellens enthüllt, sondern auch, daß gezeigt werde, durch welche Eigentümlichkeit unserer Natur es notwendig ist, daß, was bloß in unserem Anschauen Realität hat, uns als etwas außer uns Vorhandenes reflektiert wird.

Wie die Naturwissenschaft des Idealismus aus dem Realismus hervorbringt, indem sie die Naturgesetze zu Gesetzen der Intelligenz vergeistigt, oder zum



Materiellen das Formelle hinzufügt (§ 1), so die Transzendental-Philosophie den Realismus aus dem Idealismus, dadurch, *daß sie die Gesetze der Intelligenz zu Naturgesetzen materialisiert*, oder zum Formellen das Materielle hinzubringt.

## Erster Hauptabschnitt.

### Vom Prinzip des transzendentalen Idealismus

#### Erster Abschnitt.

#### Von der Notwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Prinzips des Wissens

1. Es wird indes als Hypothese angenommen, daß in unserem Wissen überhaupt *Realität* sei, und gefragt: was die Bedingungen dieser Realität seien. - Ob in unserem Wissen *wirklich* Realität sei, wird davon abhängen, ob diese erst abgeleiteten Bedingungen nachher wirklich sich aufzeigen lassen.

Wenn alles Wissen auf der Übereinstimmung eines Objektiven und Subjektiven beruht (Einl. § 1), so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht *unmittelbar* wahr sind, die ihre Realität von etwas anderem entlehnen.

Die bloße Zusammenstellung eines Subjektiven mit einem Objektiven begründet kein eigentliches Wissen. Und umgekehrt, das eigentliche Wissen setzt ein Zusammentreffen von Entgegengesetzten voraus, deren Zusammentreffen nur ein *vermitteltes* sein kann.

*Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des*

*Wissens ist.*

2. Es wird als *Hypothese* angenommen, in unserem Wissen sei ein *System*, d.h., es sei ein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt. - Der Skeptiker leugnet diese Voraussetzung, wie die erste, und sie ist, wie jene, nur durch die Tat selbst zu beweisen. - Was wäre es denn, wenn auch unser Wissen, ja wenn unsere ganze Natur in sich selbst widersprechend wäre? - Also nur *angenommen*, unser Wissen sei ein ursprüngliches Ganzes, dessen Grundriß das System der Philosophie sein soll, so wird wiederum vorläufig nach den Bedingungen eines solchen gefragt.

Da jedes wahre System (wie z.B. das des Weltbaues) den Grund seines Bestehens *in sich selbst* haben muß, so muß, wenn es ein System des Wissens gibt, das Prinzip desselben *innerhalb des Wissens selbst liegen*.

3. *Dieses Prinzip kann nur Eines sein*. Denn alle Wahrheit ist sich absolut gleich. Es mag wohl Grade der Wahrscheinlichkeit geben, die Wahrheit hat keine Grade; was wahr ist, ist gleich wahr. - Daß aber die Wahrheit aller Sätze des Wissens eine absolut gleiche sei, ist unmöglich, wenn sie ihre Wahrheit von verschiedenen Prinzipien (Vermittlungsgliedern) entlehnen, es muß also nur Ein (vermittelndes) Prinzip in allem Wissen sein.

4. Dieses Prinzip ist mittelbar oder indirekt Prinzip jeder Wissenschaft, aber unmittelbar und direkt nur Prinzip *der Wissenschaft alles Wissens*, oder der Transzendental-Philosophie.

Durch die Aufgabe, eine Wissenschaft des *Wissens*, d.h. eine solche, welche das Subjektive zum Ersten und Höchsten macht, aufzustellen, wird man also unmittelbar auf ein höchstes Prinzip alles Wissens getrieben.

Alle Einwendungen gegen ein solches *absolut* höchstes Prinzip des Wissens sind schon durch den Begriff der Transzendental-Philosophie abgeschnitten. Alle entspringen nur daher, daß man die Beschränktheit der ersten Aufgabe dieser Wissenschaft übersieht, welche gleich anfangs von allem Objektiven abstrahiert und nur das Subjektive im Auge behält.

Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Prinzip des *Seins*, denn gegen ein solches gelten alle jene Einwürfe, sondern von einem absoluten Prinzip des *Wissens*.

Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens - *etwas* gäbe, das uns, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bindet, und das uns, *indem wir wissen*, nicht einmal zum Objekt wird, eben deswegen, weil es *Prinzip* alles Wissens ist - daß es

alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte.

Der Transzendental-Philosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag außer demselben liegen? sondern: was ist das *Letzte in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? - Er sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb* des Wissens (es ist also selbst etwas, das gewußt werden kann).

Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des Wissens, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine positive, sondern *eine negative, einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein. *Wissen* ist.

Da der Transzendental-Philosoph (Einl. § 1) überall nur das. Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, daß es subjektiv, d.h. daß es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe; ob es, abstrahiert von uns, jenseits dieses *ersten* Wissens noch überhaupt etwas gebe, kümmert ihn vorerst gar nicht, und darüber muß die Folge entscheiden.

Dieses *erste Wissen* ist für uns nun ohne Zweifel das. Wissen von uns selbst, oder das Selbstbewußtsein. Wenn der Idealist dieses Wissen zum Prinzip der Philosophie macht, so ist dies der Beschränktheit seiner ganzen Aufgabe gemäß, die außer dem Subjektiven des Wissens nichts zum Objekt hat. - Daß das

Selbstbewußtsein der feste Punkt sei, an den *für uns* alles geknüpft ist, bedarf keines Beweises. - Daß nun aber dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines höheren Seins - (vielleicht eines höheren Bewußtseins, und dieses eines noch höheren, und so ins Unendliche fort) sein könne - mit Einem Wort, daß auch das Selbstbewußtsein noch etwas überhaupt *Erklärbares* sein möge, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen *können*, weil eben durch das Selbstbewußtsein die ganze Synthesis unsers Wissens erst gemacht wird - geht uns als Transzendent-Philosophen nichts an; denn das Selbstbewußtsein ist uns nicht eine *Art des Seins*, sondern eine *Art des Wissens*, und zwar die höchste und äußerste, die es überhaupt für uns gibt.

Es läßt sich sogar, um noch weiter zu gehen, beweisen, und ist zum Teil schon oben (Einl. § 1) bewiesen worden, daß selbst, wenn das *Objektive* willkürlich als das Erste gesetzt wird, wir doch nie *über* das Selbstbewußtsein hinauskommen. Wir werden alsdann in unsern Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, daß wir ein Absolutes, das *von sich selbst* die Ursache und die Wirkung - Subjekt und *Objekt* - ist, und da dies ursprünglich nur durch Selbstbewußtsein möglich ist, dadurch, daß wir wieder ein

*Selbstbewußtsein* als Erstes setzen; dies geschieht in der Naturwissenschaft, für welche das Sein ebenso wenig ursprünglich ist wie für die Transzendental-Philosophie (s. den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie S. 5 [ I, III, 12 d. O.-A.]), und welche das einzig Reelle in ein Absolutes setzt, das von sich selbst Ursache und Wirkung ist - in die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die wir Natur nennen und die in der höchsten Potenz wieder nichts anderes als Selbstbewußtsein ist.

Der Dogmatismus, dem das *Sein* das Ursprüngliche ist, kann überhaupt nur durch einen unendlichen Regressus erklären; denn die Reihe von Ursachen und Wirkungen, an welchen seine Erklärung fortläuft, könnte nur durch etwas, was zugleich Ursache und Wirkung von sich ist, geschlossen werden; aber eben dadurch würde er in *Naturwissenschaft* verwandelt, welche selbst wiederum in ihrer Vollendung in das Prinzip des transzendentalen Idealismus zurückkehrt. (Der konsequente Dogmatismus existiert nur im Spinozismus; der Spinozismus kann aber als reelles System wiederum nur als *Naturwissenschaft* fort dauern, deren letztes Resultat wieder Prinzip der Transzendental-Philosophie wird.)

Aus dem allem ist offenbar, daß das Selbstbewußtsein den ganzen auch ins Unendliche erweiterten Horizont unsers Wissens umgrenzt, und in jeder

Richtung das Höchste bleibt. Jedoch bedarf es zum gegenwärtigen Zweck dieser weitaussichtigen Gedanken nicht, sondern nur der Reflexion über den Sinn unserer ersten Aufgabe. - Jeder wird ohne Zweifel folgendes Raisonement verständlich und evident finden.

Es ist mir vorerst bloß darum zu tun, in mein Wissen selbst ein System zu bringen, und *innerhalb des Wissens selbst* dasjenige zu suchen, wodurch alles einzelne Wissen bestimmt ist. - Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen *von mir selbst*. - Da ich mein Wissen nur *in sich selbst* begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewußtseins), der, wenn es einen solchen gibt, notwendig *außerhalb* des Wissens liegen muß. Das Selbstbewußtsein ist der lichte Punkt im ganzen System des Wissens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet. - Selbst zugegeben, daß dieses Selbstbewußtsein nur die Modifikation eines von ihm unabhängigen Seins wäre, was freilich keine Philosophie begreiflich machen kann, so ist es für mich jetzt keine Art des Seins, sondern eine *Art des Wissens*, und *nur in dieser Qualität betrachte ich es hier*. Durch die Beschränktheit meiner Aufgabe, die mich ins Unendliche zurück in den Umkreis des Wissens einschließt, wird es mir ein Selbständiges und



zum absoluten Prinzip - nicht alles Seins, sondern *alles Wissens*, da *alles Wissen* (nicht nur das meine) davon ausgehen muß. - Daß das Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses *erste Wissen* abhängig sei von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. Es ist bis jetzt ebenso *möglich*, daß alle Existenz nur die Modifikation eines Wissens, als daß alles Wissen nur die Modifikation einer Existenz ist. - Jedoch davon ganz abstrahiert, ganz abgesehen davon, ob das Notwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß das Akzidens der Existenz ist - *für unsere Wissenschaft* wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es *in sich selbst* begründet, d.h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen.

*Ob es absolut* selbständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.

Gegen die Aufgabe selbst, oder vielmehr gegen die *Bestimmung* der Aufgabe kann der Dogmatiker schon deswegen nichts einwenden, weil ich meine Aufgabe ganz willkürlich *einschränken*, nur nicht willkürlich *erweitern* kann, auf etwas, was, wie zum voraus einzusehen ist, niemals in die Sphäre meines Wissens fallen kann, wie ein letzter Grund des Wissens außer

dem Wissen. - Die einzig mögliche Einwendung dagegen ist die, daß die so bestimmte Aufgabe nicht Aufgabe der Philosophie, ihre Auflösung nicht Philosophie sei.

Allein was Philosophie sei, ist eben die bis jetzt unausgemachte Frage, deren Beantwortung nur das Resultat der Philosophie selbst sein kann. Daß die Auflösung dieser Aufgabe Philosophie sei, kann nur durch die Tat selbst beantwortet werden, *dadurch, daß man zugleich mit dieser Aufgabe alle die Probleme auflöst, die man von jeher in der Philosophie aufzulösen suchte.*

Wir behaupten indes mit demselben Recht, mit welchem der Dogmatiker das Gegenteil behauptet, was man bisher unter Philosophie verstanden, sei nur als Wissenschaft des Wissens möglich, und habe nicht das *Sein*, sondern das *Wissen* zum Objekt; ihr Prinzip könne also auch nicht ein Prinzip des Seins, sondern nur ein Prinzip des Wissens sein. - Ob, vom Wissen zum Sein zu gelangen, aus dem vorerst nur zum Behuf unserer Wissenschaft als selbständig *angenommenen* Wissen alles Objektive abzuleiten, und jenes dadurch zur absoluten Selbständigkeit zu erheben, ob uns dies sicherer gelingen werde, als dem Dogmatiker der entgegengesetzte Versuch, aus dem als selbständig angenommenen Sein ein Wissen hervorzubringen, darüber muß die Folge entscheiden.

5. Durch die erste Aufgabe unserer Wissenschaft, zu versuchen, ob vom Wissen, als solchem (insofern es Akt ist), ein Übergang zum Objektiven in ihm (das kein Akt, sondern ein Sein, ein Bestehen ist), gefunden werden könne, durch diese Aufgabe schon ist das Wissen als selbständig gesetzt; und gegen die Aufgabe selbst ist vor dem Experiment nichts einzuwenden.

Durch diese Aufgabe selbst ist also zugleich gesetzt, daß das Wissen ein absolutes Prinzip *in sich selbst* habe, und dieses innerhalb des Wissens selbst liegende Prinzip *soll zugleich Prinzip der Transzendental-Philosophie als Wissenschaft sein*.

Nun ist aber jede Wissenschaft ein Ganzes von Sätzen unter *bestimmter Form*. Soll also durch jenes Prinzip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den *Inhalt*, sondern auch die *Form* dieser Wissenschaft bestimmen.

Es wird allgemein angenommen, der Philosophie komme eine eigentümliche Form zu, die man die systematische nennt. - Diese Form unabgeleitet voraussetzen, geht in andern Wissenschaften an, welche die Wissenschaft der Wissenschaft schon voraussetzen, nicht aber in dieser Wissenschaft selbst, die eben die Möglichkeit einer solchen überhaupt zum Objekt hat.

Was ist *wissenschaftliche Form* überhaupt, und welches ist ihr Ursprung? Diese Frage muß durch die

Wissenschaftslehre für alle andern Wissenschaften beantwortet werden. - Aber diese Wissenschaftslehre ist selbst schon *Wissenschaft*, es würde also einer Wissenschaftslehre der Wissenschaftslehre bedürfen, aber diese selbst würde wieder Wissenschaft sein, und so ins Unendliche fort. - Es fragt sich, wie dieser Zirkel, da er offenbar unauflöslich ist, erklärbar sei.

Dieser für die Wissenschaft unvermeidliche Zirkel ist nicht zu erklären, wenn er nicht im *Wissen* selbst (dem Objekt der Wissenschaft) ursprünglich seinen Sitz hat, so nämlich, daß der *ursprüngliche Inhalt* des Wissens die ursprüngliche Form, und umgekehrt, die *ursprüngliche Form des Wissens* den ursprünglichen Inhalt desselben voraussetzt, und beide wechselseitig durcheinander bedingt sind. - Zu diesem Behuf also müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben unteilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. - Die Aufgabe, diesen Punkt zu finden, müßte identisch sein mit der, das Prinzip alles Wissens zu finden.

*Das Prinzip der Philosophie muß also ein solches sein, in welchem der Inhalt durch die Form, und hinwiederum die Form durch den Inhalt bedingt ist, und nicht eines das andere, sondern beide wechselseitig sich voraussetzen.* - Gegen ein erstes Prinzip der Philosophie ist unter anderm auch auf folgende Weise

argumentiert worden. Das Prinzip der Philosophie muß sich in einem Grundsatz ausdrücken lassen: dieser Grundsatz soll ohne Zweifel kein bloß formeller, sondern ein materieller sein. Nun steht aber jeder Satz, sein Inhalt sei, welcher er wolle, unter den Gesetzen der Logik. Also setzt jeder materielle Grundsatz bloß dadurch, daß er ein solcher ist, höhere Grundsätze, die der Logik, voraus. - Es fehlt zu dieser Argumentation nichts, als daß man sie umkehre. Man denke sich irgend einen formellen Satz, z.B.  $A = A$ , als den höchsten; was an diesem Satze logisch ist, ist bloß die Form der Identität zwischen  $A$  und  $A$ ; aber woher kommt mir denn  $A$  selbst? *Wenn*  $A$  ist, so ist es gleich sich selbst; aber woher ist es denn? Diese Frage kann ohne Zweifel nicht aus dem Satz selbst, sondern nur aus einem höheren beantwortet werden. Die Analysis  $A = A$  setzt die Synthesis  $A$  voraus. Also ist offenbar, daß kein formelles Prinzip gedacht werden kann, ohne ein materielles, noch ein materielles, ohne ein formelles vorauszusetzen.

Aus diesem Zirkel, daß jede Form einen Inhalt, jeder Inhalt eine Form voraussetzt, ist gar nicht herauszukommen, wenn nicht irgend ein Satz gefunden wird, in welchem wechselseitig Form durch Inhalt, und Inhalt durch Form bedingt und möglich gemacht ist.

Die erste falsche Voraussetzung jenes Arguments

ist also die der Grundsätze der Logik als *unbedingter*, d.h. von keinen höhern Sätzen abzuleitender. - Nun entstehen uns aber die logischen Grundsätze bloß dadurch, daß wir, was in den andern bloß Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen; die Logik kann also überhaupt nur durch Abstraktion von bestimmten Sätzen entstehen. Entsteht sie auf *wissenschaftliche* Art, so kann sie nur durch Abstraktion von den *obersten* Grundsätzen des Wissens entstehen, und da diese als Grundsätze hinwiederum *selbst schon* die logische Form voraussetzen, so müssen sie von der Art sein, daß in ihnen *beides*, Form und Gehalt, wechselseitig sich bedingt und herbeiführt.

Nun kann aber doch diese Abstraktion nicht eher gemacht werden, als diese höchsten Grundsätze des Wissens aufgestellt sind, die Wissenschaftslehre selbst zustande gebracht ist. Dieser neue Zirkel, daß die Wissenschaftslehre zugleich die Logik begründen, und doch nach Gesetzen der Logik zustande gebracht werden soll, findet dieselbe Erklärung, wie der vorhin aufgezeigte. Da in den höchsten Grundsätzen des Wissens Form und Gehalt durcheinander bedingt sind, so muß die Wissenschaft des Wissens zugleich das Gesetz und die vollkommenste Ausübung der wissenschaftlichen Form, und der Form sowohl als dem Gehalt nach absolut autonomisch sein.

## **Zweiter Abschnitt.**

### **Deduktion des Prinzips selbst**

Wir sprechen von einer Deduktion des höchsten Prinzips. Es kann nicht davon die Rede sein, das Prinzip aus einem *höheren* abzuleiten, überhaupt nicht von einem Beweis seines *Inhalts*. Der Beweis kann nur auf die *Dignität* dieses Prinzips, oder darauf gehen, zu beweisen, es sei das *höchste* und trage alle jene Charaktere an sich, die einem solchen zukommen.

Diese Deduktion kann auf sehr verschiedene Art geführt werden. Wir wählen diejenige, welche uns, indem sie die leichteste ist, zugleich den wahren Sinn des Prinzips am unmittelbarsten sehen läßt.

1. Daß überhaupt ein Wissen möglich sei - nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern irgend eines, wenigstens ein Wissen des Nichtwissens, gibt selbst der Skeptiker zu. Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes. - Bedingt? - so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Also kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wissen (Daß irgend etwas in unserem Wissen sein müsse, was wir nicht wieder aus etwas Höherem wissen, ist schon im vorhergehenden Abschnitt bewiesen.)

Es fragt sich nur, was man denn unbedingt wisse.

2. *Unbedingt* weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt ist. - Nun wird behauptet, nur ein solches Wissen, was in *identischen* Sätzen ausgedrückt ist, sei allein durch das Subjektive bedingt. Denn in dem Urteil  $A = A$  wird ganz von dem Inhalt des Subjekts  $A$  abstrahiert. Ob  $A$  überhaupt *Realität* hat oder nicht, ist für dieses Wissen ganz gleichgültig. Wenn nun also ganz von der *Realität* des Subjekts abstrahiert wird, so wird  $A$  betrachtet, bloß insofern es *in uns* gesetzt, von uns *vorgestellt* wird; ob dieser Vorstellung etwas außer uns entspreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz ist evident und gewiß, ganz abgesehen davon, ob  $A$  etwas wirklich Existierendes, oder bloß Eingebildetes, oder selbst Unmögliches ist. Denn der Satz sagt nur so viel: indem ich  $A$  denke, denke ich nichts anderes als  $A$ . Das Wissen in diesem Satz ist also bloß *durch mein Denken* (das Subjektive) bedingte d.h. nach der Erklärung, es ist *unbedingt*.

3. Aber in allem Wissen wird ein *Objektives* gedacht als zusammentreffend mit dem Subjektiven. In dem Satz  $A = A$  aber ist kein solches Zusammentreffen. Alles ursprüngliche Wissen geht also über die *Identität* des Denkens hinaus, und der Satz  $A = A$  muß selbst ein solches Wissen voraussetzen. -



Nachdem ich A denke, denke ich es freilich als A; aber wie komme ich denn dazu, A zu denken? Ist es ein frei entworfenener Begriff, so begründet er kein Wissen; ist es ein mit dem Gefühl der Notwendigkeit entstandener Begriff, so muß er objektive Realität haben.

Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädikat nicht *bloß durch die Identität des Denkens*, sondern etwas dem Denken Fremdartiges, von ihm Verschiedenes vermittelt sind, *synthetische* heißen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen, und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen, d.h. ein solches, das sein *Objekt* außer sich hat.

4. Nun sind aber synthetische Sätze nicht *unbedingt* - durch sich selbst gewiß, denn dies sind nur identische oder analytische (2). Soll also in synthetischen Sätzen - und dadurch in unserem ganzen Wissen - Gewißheit sein, so müssen sie zurückgeführt werden auf ein *unbedingt Gewisses*, d.h. auf die *Identität des Denkens überhaupt*, was sich aber widerspricht.

5. Dieser Widerspruch wäre nur dadurch aufzulösen, daß *irgend ein Punkt gefunden würde, worin das Identische und Synthetische Eins ist, oder irgend ein Satz, der, indem er identisch, zugleich synthetisch, und indem er synthetisch, zugleich identisch ist.*

Wie wir in Ansehung solcher Sätze, in welchen ein ganz fremdartiges Objektives mit einem Subjektiven zusammentrifft (und dies geschieht in jedem synthetischen Urteil  $A = B$ ; das Prädikat, der Begriff, repräsentiert hier immer das Subjektive, das Subjekt das Objektive) zur Gewißheit gelangen können, ist nicht zu begreifen,

a) wenn nicht überhaupt etwas *absolut wahr* ist. Denn gäbe es in unserem Wissen einen unendlichen Regressus von Prinzip auf Prinzip, so müßten wir, um zum Gefühl jenes Zwangs (der Gewißheit des Satzes) zu gelangen, bewußtlos wenigstens, jene unendliche Reihe rückwärts durchlaufen, was offenbar ungereimt ist. Ist die Reihe wirklich unendlich, so kann sie auf keine Art durchlaufen werden. Ist sie nicht unendlich, so gibt es etwas Absolutwahres. - Gibt es ein solches, so muß unser ganzes Wissen und jede einzelne Wahrheit in unserem Wissen verflochten sein mit jener absoluten Gewißheit; *das dunkle Gefühl* dieses Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten. - Dieses dunkle Gefühl soll durch die Philosophie in deutliche Begriffe aufgelöst werden, dadurch, daß jener Zusammenhang und die Hauptzwischenlieder desselben aufgezeigt werden.

b) Jenes Absolutwahre kann nur ein *identisches* Wissen sein; da nun aber alles wahre *Wissen* ein

synthetisches ist, so muß jenes Absolutwahre, indem es ein identisches Wissen ist, notwendig zugleich wieder ein synthetisches sein; wenn es also ein Absolutwahres gibt, so muß es auch einen Punkt geben, wo unmittelbar aus dem identischen Wissen das synthetische, und aus dem synthetischen das identische entspringt.

6. Um die Aufgabe, einen solchen Punkt zu finden, auflösen zu können, müssen wir ohne Zweifel in den Gegensatz zwischen identischen und synthetischen Sätzen noch tiefer eindringen.

In jedem Satz werden zwei Begriffe miteinander verglichen, d.h. sie werden einander entweder gleich oder ungleich gesetzt. Im identischen Satze nun wird bloß *das Denken mit sich selbst* verglichen. - Der synthetische Satz hingegen geht hinaus über *das bloße Denken*; dadurch, daß ich das Subjekt des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädikat, das Prädikat kommt zum Subjekt *hinzu*; der Gegenstand ist also hier nicht *bloß* bestimmt durch sein Denken, er wird als *reell* betrachtet, denn reell ist eben, was durch das bloße Denken nicht erschaffen werden kann.

Wenn nun ein identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe, einen

Punkt zu finden, wo das identische Wissen zugleich synthetisch ist, so viel als: *einen Punkt finden, in welchem das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind.*

Daß diese Aufgabe mit der, ein Prinzip alles Wissens zu finden, identisch ist, läßt sich noch kürzer so dartun. - Wie Vorstellung und Gegenstand übereinstimmen können, ist schlechthin unerklärbar, wenn nicht im Wissen selbst ein Punkt ist, wo beide *ursprünglich Eins - oder wo die vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens ist.*

7. Da nun die Vorstellung das Subjektive, das Sein aber das Objektive ist, so heißt die Aufgabe aufs genaueste bestimmt so viel: *den Punkt zu finden, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eines sind.*

8. Durch diese immer nähere Einschränkung der Aufgabe ist sie nun auch so gut als gelöst. - Jene unvermittelte Identität des Subjekts und Objekts kann nur da existieren, wo das *Vorgestellte* zugleich auch das *Vorstellende*, das *Angeschaute* auch das *Anschauende* ist. - Aber diese Identität des Vorgestellten mit dem Vorstellenden ist nur im *Selbstbewußtsein*; also ist der gesuchte Punkt im Selbstbewußtsein gefunden.

## *Erläuterungen*

a) Wenn wir jetzt zurücksehen auf den Grundsatz der Identität  $A = A$ , so finden wir, daß wir unmittelbar aus diesem unser Prinzip ableiten konnten. - In jedem identischen Satz, wurde behauptet, werde das Denken mit sich selbst verglichen, was denn ohne Zweifel durch einen Denkakt geschieht. Der Satz  $A = A$  setzt also ein Denken voraus, das *unmittelbar sich selbst zum Objekt wird*; aber ein solcher sich selbst zum Objekt werdender Denkakt ist nur im *Selbstbewußtsein*. Wie man aus einem Satz der Logik bloß als solchem etwas Reelles herausklauben könne, ist freilich nicht einzusehen, wohl aber, wie man durch Reflexion auf den Denkakt in diesem Satze etwas Reelles, z.B. aus den logischen Funktionen des Urteils Kategorien, und so aus jedem identischen Satz den Akt des Selbstbewußtseins finden könne.

b) *Daß* im Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt des Denkens Eins seien, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseins selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektiere. - Das Selbstbewußtsein ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das

Selbstbewußtsein. - Dieser Akt ist eine absolutfreie Handlung, zu der man wohl angeleitet, aber nicht genötigt werden kann. - Die Fertigkeit, sich in diesem Akt anzuschauen, sich als Gedachtes und als Denkendes zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung wieder als identisch anzuerkennen, wird in der Folge beständig vorausgesetzt.

c) Das Selbstbewußtsein ist ein Akt, aber durch jeden Akt kommt uns etwas zustande. - Jedes Denken ist ein Akt, und jedes bestimmte Denken ein bestimmter Akt; aber durch jedes solches entsteht uns auch ein bestimmter *Begriff*. Der Begriff ist nichts anderes als der Akt des Denkens selbst, und abstrahiert von diesem Akt ist er nichts. Durch den Akt des Selbstbewußtseins muß uns gleichfalls ein Begriff entstehen, und dieser ist kein anderer als der des Ich. Indem ich mir durch das Selbstbewußtsein zum Objekt werde, entsteht mir der Begriff des Ich, und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjektwerdens.

d) Der Begriff des Ich kommt durch den Akt des Selbstbewußtseins zustande, *außer* diesem Akt ist also das Ich nichts, seine ganze Realität beruht nur auf diesem Akt, und *es ist selbst nichts als dieser Akt*. Das Ich kann also nur vorgestellt werden als Akt überhaupt, und es ist sonst nichts. -

Ob das äußere Objekt nichts von seinem *Begriffe*

Verschiedenes, ob auch hier Begriff und Objekt Eines, ist eine Frage, die erst entschieden werden muß; daß aber der *Begriff* des Ich, d.h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird, und das *Ich selbst* (das Objekt) absolut Eins seien, bedarf keines Beweises, da das Ich offenbar *außer* diesem Akt nichts ist, und überhaupt nur in diesem Akt ist.

Es ist hier also jene ursprüngliche Identität des Denkens und des Objekts, des Erscheinens und Seins, die wir suchten, und die sonst nirgends angetroffen wird. Das Ich *ist* gar nicht *vor* jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken, und sonach absolut nichts außer dem Denken. - Daß so vielen diese Identität des Gedachtwerdens und des Entstehens beim Ich verborgen bleibt, hat allein darin seinen Grund, daß sie weder den Akt des Selbstbewußtseins mit Freiheit vollziehen, noch in diesem Akt auf das in demselben Entstehende reflektieren können. - Was das erste betrifft, so ist zu bemerken, daß wir das Selbstbewußtsein als Akt wohl unterscheiden vom bloß empirischen Bewußtsein; was wir insgesamt Bewußtsein nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloß empirischer Art, indem ich dadurch freilich

meiner selbst, aber nur als des Vorstellenden bewußt bin. - Der Akt aber, von welchem hier die Rede ist, ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern *ursprünglich* bewußt werde, und dieses Bewußtsein heißt im Gegensatz gegen jenes, *reines* Bewußtsein, oder *Selbstbewußtsein kat' exochên*.

Die Genesis dieser beiden Arten von Bewußtsein läßt sich noch auf folgende Art deutlich machen. Man überlasse sich ganz der unwillkürlichen Sukzession der Vorstellungen, so werden diese Vorstellungen, so mannigfaltig und verschieden sie sein mögen, doch als zu einem identischen Subjekt gehörig erscheinen. Reflektiere ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz: *Ich denke*. Dieses Ich denke ist es, was alle Vorstellungen begleitet und die Kontinuität des Bewußtseins zwischen ihnen unterhält. - Macht man aber von allem Vorstellen sich frei, um seiner *ursprünglich* bewußt zu werden, so entsteht - nicht der Satz: *Ich denke*, sondern der Satz: *Ich bin*, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist. In dem Satz: *Ich denke*, liegt schon der Ausdruck einer Bestimmung oder Affektion des Ich; der Satz: *Ich bin*, dagegen ist ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein *wirkliches* Prädikat hat, der aber eben deswegen die Position einer Unendlichkeit möglicher Prädikate ist.



e) Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut Eins; das Ich also überhaupt nichts außer dem Denken, also auch kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive*. Dies ist so zu verstehen. Das Ich ist allerdings Objekt, aber nur *für sich selbst*, es ist also nicht *ursprünglich* in der Welt der Objekte, es wird erst zum Objekt, dadurch daß es sich selbst zum Objekt macht, und es wird Objekt nicht für etwas Äußeres, sondern immer nur für sich selbst. -

Alles andere, was nicht *Ich* ist, ist ursprünglich Objekt, eben deswegen nicht Objekt nicht für sich selbst, sondern für ein Anschauendes außer ihm. Das ursprünglich Objektive ist immer nur ein Erkanntes, nie ein Erkennendes. Das Ich wird nur durch sein Selbsterkennen ein Erkanntes. - Die Materie heißt eben deswegen selbstlos, weil sie kein Inneres hat, und ein nur in fremder Anschauung Begriffenes ist.

f) Ist das Ich kein Ding, keine Sache, so kann man auch nach keinem Prädikat des Ichs fragen, es hat keines, als eben dieses, daß es kein Ding ist. Der Charakter des Ichs liegt eben darin, daß es kein anderes Prädikat hat als das des Selbstbewußtseins.

Dasselbe Resultat läßt sich nun auch von andern Seiten her ableiten.

Was höchstes Prinzip des Wissens ist, kann seinen

Erkenntnisgrund nicht wieder in etwas Höherem haben.. Es muß also auch für uns sein principium essendi und cognoscendi Eins sein und in Eins zusammenfallen.

Eben deswegen kann dieses Unbedingte nicht in irgend einem *Ding* gesucht werden; denn was Objekt ist, ist auch ursprünglich Objekt des Wissens, anstatt daß das, was *Prinzip* alles Wissens ist, gar nicht ursprünglich, oder an sich, sondern nur *durch einen besonderen Akt der Freiheit* Objekt des Wissens werden kann.

Das Unbedingte kann also in der Welt der Objekte überhaupt nicht gesucht werden (daher selbst für die Naturwissenschaft das rein Objektive, die Materie, nichts Ursprüngliches, sondern ebenso gut Schein ist, als für die Transzendental-Philosophie).

Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. Das erste Problem der Philosophie läßt sich also auch so ausdrücken: etwas zu finden, was schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das *Ich* ist, was an sich nichtobjektiv ist.

g) Wenn nun das Ich schlechterdings kein Objekt - kein Ding ist, so scheint es schwer zu erklären, wie denn überhaupt ein Wissen von ihm möglich sei, oder welche Art des Wissens wir vor ihm haben.

Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin

nichtobjektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es *Prinzip* alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß

a) ein absolut-freies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen *nicht frei* ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, also überhaupt ein Anschauen;

b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm *unabhängig* ist, also ein Wissen, *das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist* - eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende mit dem Produzierten eins und dasselbe ist.

Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.

Eine solche Anschauung ist das *Ich*, weil *durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst* (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das *Wissen von sich selbst*, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das *Ich selbst* also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert.

Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens. Denn das transzendente Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist; es setzt ein Vermögen voraus, gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, so daß das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut Eines ist, aber eben dieses Vermögen ist das Vermögen der intellektuellen Anschauung.

Das transzendente Philosophieren muß also beständig begleitet sein von der intellektuellen Anschauung: alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophierens hat seinen Grund nicht in seiner eignen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß. Ohne diese Anschauung hat das Philosophieren selbst kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte; jene Anschauung ist es, was im transzendentalen Denken an die Stelle der objektiven Welt tritt und gleichsam den Flug der Spekulation trägt. Das *Ich selbst* ist ein Objekt, das *dadurch ist, daß es von sich weiß*, d.h. es ist ein beständiges intellektuelles Anschauen; da dieses sich selbst Produzierende einziges Objekt der Transzendental-Philosophie ist, so ist die intellektuelle Anschauung für diese eben das, was für die Geometrie der Raum ist. So wie ohne Anschauung des Raums die Geometrie absolut unverständlich wäre,

weil alle ihre Konstruktionen nur verschiedene Arten und Weisen sind jene Anschauung einzuschränken, so ohne die intellektuelle Anschauung alle Philosophie, weil alle ihre Begriffe nur verschiedene Einschränkungen *des sich selbst zum Objekt habenden Produzieren*, d.h. der intellektuellen Anschauung sind (Vgl. *Fichtes* Einleitung in die Wissenschaftslehre im Philosophischen Journal.)

Warum unter dieser Anschauung etwas Mysteriöses - ein besonderer nur von einigen vorgegebener Sinn verstanden worden, davon ist kein Grund anzugeben, als daß manche desselben wirklich entbehren, welches aber ohne Zweifel ebensowenig befremdend ist, als daß sie noch manches andern Sinns entbehren, dessen Realität ebensowenig in Zweifel gezogen werden kann.

h) Das Ich *ist* nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren*, d.h. ein intellektuelles Anschauen. Nun ist aber dieses intellektuelle Anschauen selbst ein absolut freies Handeln, diese Anschauung kann also nicht demonstriert, sie kann nur gefordert werden; aber das Ich ist selbst nur diese Anschauung, also ist das Ich, als Prinzip der Philosophie, selbst nur etwas, das *postuliert* wird. -

Seit Reinhold die wissenschaftliche Begründung der Philosophie sich zum Zweck gesetzt hatte, war viel von einem ersten Grundsatz die Rede, von

welchem die Philosophie ausgehen müßte, und unter welchem man insgesamt einen Lehrsatz verstand, in welchem die ganze Philosophie involviert sein sollte. Allein es ist leicht einzusehen, daß die Transzendental-Philosophie von keinem Theorem ausgehen kann, schon darum, weil sie vom Subjektiven, d.h. von demjenigen ausgeht, was nur durch einen besondern Akt der Freiheit objektiv werden kann. Ein Theorem ist ein Satz, der auf ein Dasein geht. Die Transzendental-Philosophie geht aber von keinem *Dasein*, sondern von einem freien Handeln aus, und ein solches kann nur postuliert werden. Jede Wissenschaft, die nicht empirisch ist, muß durch ihr erstes Prinzip schon allen Empirismus ausschließen, d.h. ihr Objekt nicht als schon vorhanden voraussetzen, sondern es *hervorbringen*. So verfährt z.B. die Geometrie, indem sie nicht von Lehrsätzen, sondern von Postulaten ausgeht. Dadurch, daß die ursprünglichste Konstruktion in ihr postuliert, und dem Lehrling selbst überlassen wird sie hervorzubringen, wird er gleich anfangs an die Selbstkonstruktion gewiesen. - Ebenso die Transzendental-Philosophie. Ohne die transzendente Denkart schon mitzubringen, muß man sie unverständlich finden. Es ist daher notwendig, daß man sich gleich anfangs durch Freiheit in jene Denkart versetze, und dies geschieht mittelst des freien Akts, wodurch das Prinzip entsteht. Wenn

Transzendental-Philosophie ihre Objekte überhaupt nicht voraussetzt, so kann sie am wenigsten ihr *erstes* Objekt, das *Prinzip* voraussetzen, sie kann es als ein frei zu konstruierendes nur postulieren, und so wie das Prinzip ihre eigne Konstruktion ist, so sind es auch alle ihre übrigen Begriffe, und die ganze Wissenschaft hat nur mit eignen, freien Konstruktionen zu tun.

Ist das Prinzip der Philosophie ein Postulat, so wird das Objekt dieses Postulats die ursprünglichste Konstruktion für den *innern Sinn*, d.h. das *Ich*, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt, als Produzieren seiner selbst, sein. Durch diese ursprüngliche Konstruktion, und in dieser Konstruktion kommt nun allerdings etwas Bestimmtes zustande, wie durch jeden bestimmten Akt des Geistes etwas Bestimmtes zustande kommt. Aber das Produkt ist *außer* der Konstruktion schlechterdings nichts, es *ist* überhaupt nur, indem es konstruiert wird, und abstrahiert von der Konstruktion so wenig als die Linie des Geometers. - Auch diese Linie ist nichts Existierendes, denn die Linie an der Tafel ist ja nicht die Linie selbst, und wird als Linie nur erkannt, dadurch, daß sie an die ursprüngliche Anschauung der Linie selbst gehalten wird.

Was das Ich *sei*, ist eben deswegen so wenig

demonstrabel, als was die Linie sei; man kann nur die *Handlung* beschreiben, wodurch es entsteht. - Könnte die Linie demonstriert werden, so brauchte sie nicht postuliert zu werden. Ebenso ist es mit jener transzendentalen Linie des Produzierens, welche in der Transzendental-Philosophie ursprünglich angeschaut werden muß, und aus welcher alle andern Konstruktionen der Wissenschaft erst hervorgehen.

Was das Ich sei, erfährt man nur dadurch, daß man es hervorbringt, denn im Ich allein ist die Identität des Seins und des Produzierens ursprünglich (Vgl. allgemeine Übersicht der philosophischen Literatur im neuen philosophischen Journal, 10. Heft.<sup>3</sup>)

i) Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. - Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, insofern es *sein eigen Produkt*, Produzierendes zugleich und Produziertes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, insofern es das Produzierende ist, und dem Ich als dem Produzierten, wird ausgedrückt in dem Satz das *Ich = Ich*, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist.

Durch den Satz *Ich = Ich* wird also der Satz *A = A* in einen synthetischen verwandelt, und wir haben den



Punkt gefunden, wo das identische Wissen unmittelbar aus dem synthetischen, und das synthetische aus dem identischen entspringt. Aber in diesen Punkt fällt auch (Abschn. I) das Prinzip alles Wissens. In dem Satz Ich = Ich muß also das Prinzip alles Wissens ausgedrückt sein, weil eben dieser Satz der *einzig mögliche* zugleich identische und synthetische ist. -

Auf denselben Punkt konnte uns die bloße Reflexion auf den Satz  $A = A$  führen. - Der Satz  $A = A$  scheint allerdings identisch, allein er könnte gar wohl auch synthetische Bedeutung haben, wenn nämlich das eine A dem andern entgegengesetzt wäre. Man müßte also an die Stelle von A einen Begriff substituieren, der eine *ursprüngliche Duplizität in der Identität* ausdrückte, und umgekehrt.

Ein solcher Begriff ist der eines Objekts, das zugleich sich selbst entgegengesetzt, und sich selbst gleich ist. Aber ein solches ist nur ein Objekt, *was von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung*, Produzierendes und Produkt, Subjekt und Objekt ist. - Der Begriff einer ursprünglichen Identität in der Duplizität, und umgekehrt, ist also nur der Begriff eines *Subjekt-Objekts*, und ein solches kommt ursprünglich nur im Selbstbewußtsein vor. -

Die Naturwissenschaft geht von der Natur, als dem zugleich *Produktiven und Produzierten willkürlich* aus, um das Einzelne aus jenem Begriff abzuleiten.

Unmittelbares Objekt des Wissens ist jene Identität nur im unmittelbaren Selbstbewußtsein; in der höchsten Potenz des sich-selbst-Objektwerdens, in welche sich der Transzendental-Philosoph gleich anfangs - nicht willkürlich, aber durch *Freiheit* versetzt, und die ursprüngliche Duplizität in der Natur ist zuletzt selbst nur daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird.

k) Der Satz Ich = Ich erfüllt zugleich die zweite Forderung, welche an das Prinzip des Wissens gemacht wird, daß es zugleich Form und Gehalt des Wissens begründe. Denn der oberste formale Grundsatz  $A = A$  ist eben nur möglich durch den *Akt*, der im Satz Ich = Ich ausgedrückt ist - durch den Akt des sich selbst Objekt werdenden, mit sich selbst identischen Denkens. Weit entfernt also, daß der Satz Ich = Ich unter dem Grundsatz der Identität stünde, wird vielmehr dieser durch jenen bedingt. Denn wäre Ich nicht = Ich, so könnte auch  $A \neq A$  sein, weil die Gleichheit, die in jenem Satz gesetzt wird, doch nur eine Gleichheit zwischen dem Subjekt, das urteilt, und demjenigen, in welchem  $A$  als *Objekt* gesetzt ist, d.h. eine Gleichheit zwischen dem Ich als Subjekt und Objekt, ausdrückt.

## *Allgemeine Anmerkungen*

1. Der Widerspruch, der durch die voranstehende Deduktion aufgelöst ist, war folgender: die Wissenschaft des Wissens kann von nichts *Objektivem* ausgehen, denn sie beginnt eben mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objektiven. Das Unbedingt-Gewisse kann also für sie nur in dem absolut *Nichtobjektiven* liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identischen Sätze (als der einzig unbedingt gewissen) beweist. Wie nun aber aus diesem ursprünglich Nichtobjektiven ein Objektives entspringe, wäre nicht zu begreifen, wenn nicht jenes Nichtobjektive ein Ich wäre, d.h. ein Prinzip, das sich selbst Objekt wird. - Nur was nicht ursprünglich Objekt ist, kann sich selbst zum Objekt machen, und dadurch Objekt werden. Aus dieser ursprünglichen Duplizität in ihm selbst entfaltet sich für das Ich alles Objektive, das in sein Bewußtsein kommt, und nur jene *ursprüngliche* Identität in der Duplizität ist es, die in alles synthetische Wissen Vereinigung und Zusammenhang bringt.

2. Über den Sprachgebrauch dieser Philosophie mögen einige Bemerkungen nötig sein.

Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfangs von sich selbst

durch *Ich* zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dies in der Tat sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst *Ich* sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigne. - Die Philosophie muß ohne Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellektualität in sich befaßt, und aus welchem sie sich entwickelt.

Es ist eben daraus zu ersehen, daß im Begriff des Ich etwas Höheres als der bloße Ausdruck der *Individualität* liegt, daß es der Akt des *Selbstbewußtseins überhaupt* ist, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewußtsein der Individualität eintreten muß, der aber selbst nichts Individuelles enthält. - Nur von dem Ich als *Akt des Selbstbewußtseins überhaupt* ist bis jetzt die Rede, und aus ihm erst muß alle Individualität abgeleitet werden.

Ebensowenig als unter dem Ich, als Prinzip, das individuelle gedacht wird, wird das empirische - im empirischen Bewußtsein vorkommende Ich gedacht. Das reine Bewußtsein auf verschiedene Art bestimmt und eingeschränkt, gibt das empirische, beide sind also bloß durch ihre Schranken verschieden: hebt die Schranken des empirischen auf, und ihr habt das absolute Ich, von dem hier die Rede ist. - Das reine Selbstbewußtsein ist ein Akt, der außerhalb aller Zeit

liegt und alle Zeit erst konstituiert; das empirische Bewußtsein ist das nur in der Zeit und der Sukzession der Vorstellungen sich erzeugende. -

Die Frage: ob das Ich ein Ding an sich oder eine Erscheinung sei - diese Frage ist an sich widersinnig. Es ist überhaupt kein Ding, weder Ding an sich noch Erscheinung.

Das Dilemm, womit man hierauf antwortet: alles muß entweder etwas sein oder nichts usw. beruht auf der Zweideutigkeit des Begriffs *Etwas*. Soll *Etwas* überhaupt etwas *Reelles* im Gegensatz gegen das bloß *Eingebildete* bezeichnen, so muß das Ich wohl etwas Reelles sein, da es *Prinzip* aller Realität ist. Aber ebenso klar ist, daß es eben deswegen, weil es *Prinzip* aller Realität ist, nicht in demselben Sinne reell sein kann, wie das, welchem bloß abgeleitete Realität zukommt. Die Realität, welche jene für die einzig wahre halten, die der Dinge, ist eine bloß geliehene und nur der Wiederschein jener höheren. - Das Dilemm beim Lichte betrachtet, heißt also ebenso viel als: alles ist entweder ein Ding oder nichts; welches sogleich als falsch einleuchtet, da es allerdings einen höheren Begriff gibt als den des Dings, nämlich den des *Handelns*, der *Tätigkeit*.

Dieser Begriff muß wohl höher sein als der des Dings, da die Dinge selbst nur als Modifikationen einer auf verschiedene Weise eingeschränkten

Tätigkeit zu begreifen sind. - Das Sein der Dinge besteht wohl nicht in einer bloßen Ruhe oder Untätigkeit. Denn selbst alle Raumerfüllung ist nur ein Grad von Tätigkeit, und jedes Ding nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird.

Da dem Ich auch keines von den Prädikaten zukommt, die den Dingen zukommen, so erklärt sich daraus das Paradoxon, daß man vom Ich nicht sagen kann, daß es *ist*. Man kann nämlich vom Ich nur deswegen nicht sagen, daß es ist, weil es das *Sein selbst ist*. Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, von dem es getragen wird, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das *ewige Werden*, subjektiv als das *unendliche Produzieren* erscheint.

3. Ehe wir zur Aufstellung des Systems selbst schreiten, ist es nicht unnütz zu zeigen, wie das Prinzip *zugleich* theoretische und praktische Philosophie begründen könne, welches als notwendiger Charakter des Prinzips sich von selbst versteht.

Daß das Prinzip Prinzip der theoretischen und praktischen Philosophie zugleich sei, ist nicht möglich, ohne daß es selbst theoretisch und praktisch zugleich sei. Da nun ein theoretisches Prinzip ein

*Lehrsatz*, ein praktisches aber ein *Gebot* ist, so wird in der Mitte zwischen beiden etwas liegen müssen - und dies ist das *Postulat*, welches an die *praktische* Philosophie grenzt, weil es eine bloße *Forderung* ist, an die *theoretische*, weil es eine *rein theoretische Konstruktion* fordert. - Woher das Postulat seine zwingende Kraft entlehne, erklärt sich zugleich daraus, daß es praktischen Forderungen verwandt ist. Die intellektuelle Anschauung ist etwas, das man fordern und anmuten *kann*; wer das Vermögen einer solchen nicht hat, sollte es wenigstens haben.

4. Was jeder, der uns bisher aufmerksam gefolgt ist, von selbst einsieht, ist, daß der Anfang und das Ende dieser Philosophie *Freiheit* ist, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Was in allen andern Systemen der Freiheit den Untergang droht, wird in diesem System aus ihr selbst abgeleitet. Das Sein ist in diesem System nur die *aufgehobene Freiheit*. In einem System, das das Sein zum Ersten und Höchsten macht, muß nicht nur das Wissen die bloße Kopie eines ursprünglichen Seins, sondern auch alle Freiheit nur notwendige Täuschung sein, weil man das Prinzip nicht kennt, dessen Bewegungen ihre scheinbaren Äußerungen sind.

## Zweiter Hauptabschnitt.

# Allgemeine Deduktion des transzendentalen Idealismus

## Vorerinnerung

1. Der Idealismus ist schon in unserem ersten Grundsatz ausgedrückt. Denn weil das Ich unmittelbar durch sein Gedachtwerden auch *ist* (denn es ist nichts anderes als das Sichselbstdenken), so ist der Satz  $\text{Ich} = \text{Ich}$  = dem Satz: *Ich bin*, anstatt daß der Satz  $A = A$  nur so viel sagt: *wenn A gesetzt ist, so ist es sich selbst gleich gesetzt*. Die Frage: *ist es denn gesetzt?* ist vom Ich gar nicht möglich. Ist nun der Satz: *Ich bin*, Prinzip aller Philosophie, so kann es auch keine Realität geben, als die der Realität dieses Satzes gleich ist. Aber dieser Satz sagt nicht, daß ich für irgend etwas außer mir, sondern nur, daß ich *für mich selbst bin*. Also wird auch alles, was überhaupt ist, nur für das Ich sein können, eine andere Realität wird es überhaupt nicht geben.

2. Der allgemeinste Beweis der allgemeinen Idealität des Wissens ist also der in der *Wissenschaftslehre* geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satz: *Ich bin*. Es ist aber noch ein anderer Beweis davon möglich, der faktische, der in einem *System des*



*transzendentalen Idealismus selbst* dadurch geführt wird, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Prinzip ableitet. Da es nun hier nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus zu tun ist, so können wir auch von der Wissenschaftslehre nur das allgemeine Resultat angeben, um von dem durch sie bestimmten Punkte aus unsere Deduktion des genannten Systems des Wissens anfangen zu können.

3. Wir würden sogleich zur Aufstellung der theoretischen und praktischen Philosophie selbst gehen, wenn nicht diese Einteilung selbst erst durch die Wissenschaftslehre deduziert werden müßte, welche ihrer Natur nach weder theoretisch noch praktisch, sondern beides zugleich ist. Wir werden also vorerst den Beweis des notwendigen Gegensatzes zwischen theoretischer und praktischer Philosophie - den Beweis, daß sich beide wechselseitig voraussetzen, und keine ohne die andere möglich ist, führen müssen, wie ihn die Wissenschaftslehre führt, um auf diese allgemeinen Prinzipien das System beider selbst aufführen zu können.

Der Beweis, *daß* alles Wissen aus dem Ich abgeleitet werden müsse, und daß es keinen andern Grund der Realität des Wissens gebe, läßt immer noch die Frage: wie denn das ganze System des Wissens (z.B.

die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte usw.) durch das Ich gesetzt sei, unbeantwortet. Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Überzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den *Mechanismus ihres Entstehens* aus dem innern Prinzip der geistigen Tätigkeit vollständig darlegt; denn es wird wohl niemand sein, der, wenn er sieht, wie die objektive Welt mit allen ihren Bestimmungen ohne irgend eine äußere Affektion aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nötig finde, welches ungefähr die Meinung der mißverstandenen Leibnizischen prästabilierten Harmonie ist.<sup>4</sup> Aber ehe dieser Mechanismus selbst abgeleitet wird, entsteht die Frage, wie wir dazu kommen, einen solchen Mechanismus überhaupt anzunehmen. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Tätigkeit. Wir wissen, daß das Ich ursprünglich nur Tätigkeit ist; aber wie kommen wir dazu, es als blinde Tätigkeit zu setzen? Diese Bestimmung muß zum Begriff der Tätigkeit erst hinzukommen. Daß man sich auf das Gefühl des Zwangs in unserem theoretischen Wissen beruft, und dann so schließt: da das Ich ursprünglich nur Tätigkeit ist, so ist jene Gezwungenheit nur als blinde (mechanische) Tätigkeit zu begreifen, ist als Berufung auf ein Faktum in einer

Wissenschaft wie die unsrige nicht erlaubt; vielmehr muß das Dasein jener Gezwungenheit aus der Natur des Ichs selbst erst deduziert werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freie Tätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. Und so ist es auch. Die Freiheit ist das einzige Prinzip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Tätigkeit. Das Sein überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmten Freiheit. Es ist also unsere freie Tätigkeit, die im Wissen gefesselt ist. Aber hinwiederum würden wir keinen Begriff einer eingeschränkten Tätigkeit haben, wenn nicht zugleich eine uneingeschränkte in uns wäre. Diese notwendige Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt muß, wenn sie überhaupt ist, *notwendig* sein, und diese Notwendigkeit zu deduzieren, gehört der *höheren* Philosophie, welche theoretisch und praktisch zugleich ist.

Wenn also das System der Philosophie selbst in theoretische und praktische zerfällt, so muß sich *allgemein* beweisen lassen, daß das Ich ursprünglich schon und kraft seines Begriffs nicht eingeschränkte (obgleich freie) Tätigkeit sein kann, ohne zugleich uneingeschränkte Tätigkeit zu sein, und umgekehrt.

Dieser Beweis muß der theoretischen und praktischen Philosophie selbst vorangehen.

Daß dieser Beweis der notwendigen Koexistenz beider Tätigkeiten im Ich zugleich ein allgemeiner Beweis des transzendentalen Idealismus überhaupt sei, wird aus dem Beweis selbst erhellen.

Der allgemeine Beweis des transzendentalen Idealismus wird allein aus dem im Vorhergehenden abgeleiteten Satz geführt: *durch den Akt des Selbstbewußtseins wird das Ich sich selbst zum Objekt.*

In diesem Satz lassen sich sogleich zwei andere erkennen:

1. Das Ich ist überhaupt nur Objekt für sich selbst, also für nichts Äußeres. Setzt man eine Einwirkung auf das Ich von außen, so müßte das Ich *Objekt* sein für etwas Äußeres. Allein das Ich ist für alles Äußere nichts. Auf das Ich *als* Ich kann also nichts Äußeres einwirken.

2. Das Ich *wird* Objekt; also *ist* es nicht ursprünglich Objekt. Wir halten uns an diesen Satz, um von ihm aus weiter zu schließen.

a) Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das Entgegengesetzte des Objekts. Nun ist aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixiertes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Objekt des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich *nur* Tätigkeit. - Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines

Begrenzten oder Beschränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtsein darein gesetzt wird) unendlich - *also unendliche Tätigkeit*.

b) Ist das Ich ursprünglich unendliche Tätigkeit, so ist es auch Grund - und Inbegriff aller Realität. Denn läge ein Grund der Realität außer ihm, so wäre seine unendliche Tätigkeit ursprünglich eingeschränkt.

c) Daß diese ursprünglich unendliche Tätigkeit (dieser Inbegriff aller Realität) Objekt für sich selbst, also endlich und begrenzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseins. Die Frage ist, wie diese Bedingung denkbar sei. Das Ich ist ursprünglich *reines* ins Unendliche gehendes *Produzieren*, vermöge dessen allein es niemals zum *Produkt* käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewußtsein), muß seinem Produzieren Grenzen setzen.

b) *Aber das Ich kann sein Produzieren nicht begrenzen, ohne sich etwas entgegenzusetzen.*

*Beweis.* Indem das Ich sich als Produzieren begrenzt, wird es sich selbst Etwas, d.h. es setzt sich selbst. Aber alles Setzen ist ein bestimmtes Setzen. Alles Bestimmen aber setzt voraus ein absolut Unbestimmtes (z.B. jede geometrische Figur den

unendlichen Raum), jede Bestimmung ist also Aufhebung der absoluten Realität, d.h. Negation.

Aber Negation eines Positiven ist nicht möglich durch bloße Privation, sondern allein durch *reelle Entgegensetzung*, z.B.  $1+0=1$ ,  $1-1=0$ ).

Im Begriff des Setzens wird also notwendig auch der Begriff eines Entgegensetzens gedacht, also in der Handlung des Selbstsetzens auch die eines Setzens von Etwas, was dem Ich entgegengesetzt ist, und die Handlung des Selbstsetzens ist nur darum identisch und synthetisch zugleich.

Jenes ursprünglich Entgegengesetzte des Ichs entsteht aber nur durch die Handlung des Selbstsetzens, und ist abstrahiert von dieser Handlung schlechterdings nichts.

Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen hereinkommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objektives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre.

Jenes Entgegengesetzte (das Nicht-Ich) kann also nicht wieder der Erklärungsgrund dieser Handlung sein, wodurch das Ich für sich selbst endlich wird. Der Dogmatiker erklärt die Endlichkeit des Ichs unmittelbar aus dem Beschränktsein durch ein

Objektives; der Idealist muß seinem Prinzip zufolge die Erklärung umkehren. Die Erklärung des Dogmatikers leistet nicht, was sie verspricht. Hätten sich, wie er voraussetzt, das Ich und das Objektive ursprünglich in die Realität gleichsam geteilt, so wäre das Ich nicht ursprünglich unendlich, wie es ist, da es erst durch den Akt des Selbstbewußtseins endlich wird. Da das Selbstbewußtsein nur als Akt begreiflich ist, so kann es nicht erklärt werden aus etwas, was nur eine Passivität begreiflich macht. Abgesehen davon, daß das Objektive mir erst durch das Endlichwerden entsteht, daß das Ich erst durch den Akt des Selbstbewußtseins der Objektivität sich aufschließt, daß Ich und Objekt sich entgegengesetzt sind, wie positive und negative Größen, daß also dem Objekt nur diejenige Realität zukommen kann, die im Ich aufgehoben ist, so erklärt der Dogmatiker die Begrenztheit des Ichs nur so, wie sich die eines Objekts erklären läßt, d.h. die Begrenztheit an und für sich, nicht aber ein *Wissen um dieselbe*. Das Ich als Ich aber ist nur dadurch begrenzt, daß es sich als solches anschaut, denn ein Ich ist überhaupt nur, was es für sich selbst ist. Bis zur Erklärung des Begrenztseins reicht die Erklärung des Dogmatikers, nicht aber bis zur Erklärung des *Selbstanschauens in derselben*. Das Ich soll eingeschränkt werden, ohne daß es aufhöre, Ich zu sein, d.h. nicht für ein Anschauendes außer ihm, sondern

für sich selbst. Was ist denn nun jenes Ich, für welches das andere eingeschränkt sein soll? Ohne Zweifel ein Uneingeschränktes; das Ich also soll begrenzt werden, ohne daß es aufhöre, unbegrenzt zu sein. Es fragt sich, wie dieses denkbar sei.

Daß das Ich nicht nur begrenzt sei, sondern auch sich selbst anschauet als solches, oder daß es, indem es begrenzt wird, zugleich unbegrenzt sei, ist nur dadurch möglich, daß es sich *selbst* als begrenzt setzt, die Begrenzung selbst hervorbringt. Das Ich bringt die Begrenzung selbst hervor, heißt: das Ich hebt sich selbst als absolute Tätigkeit, d.h. es hebt sich überhaupt auf. Dies ist aber ein Widerspruch, der aufgelöst werden muß, wenn nicht die Philosophie in ihren ersten Prinzipien sich widersprechen soll.

e) Daß die ursprünglich unendliche Tätigkeit des Ichs sich selbst begrenze, d.h. in eine endliche verwandle (in Selbstbewußtsein), ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, *daß das Ich als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, daß es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist.*

f) In diesem Satz sind zwei andere enthalten.

A. *Das Ich ist als Ich unbegrenzt, nur indem es begrenzt wird.*

Es fragt sich, wie so etwas sich denken lasse.

aa) Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst.



Das Ich ist unendlich, heißt also, es ist unendlich für sich selbst. - Man setze einen Augenblick, das Ich *sei* unendlich, aber ohne es für sich selbst zu sein, so wäre zwar ein Unendliches, aber dieses Unendliche wäre nicht Ich. (Man versinnliche sich das Gesagte durch das Bild des unendlichen Raums, der ein Unendliches ist, ohne Ich zu sein, und der gleichsam das *aufgelöste* Ich, das Ich ohne Reflexion, repräsentiert.)

bb) Das Ich ist unendlich für sich selbst, heißt: es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, *indem* es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich *wird*, d.h. daß es sich anschaut als ein *unendliches Werden*.

cc) Aber ein *Werden* läßt sich nicht denken als unter Bedingung einer Begrenzung. Man denke eine unendlich produzierende Tätigkeit als sich ausbreitend ohne Widerstand, so wird sie mit unendlicher Schnelligkeit produzieren, ihr Produkt ist ein Sein, nicht ein Werden. Die Bedingung alles Werdens also ist die Begrenzung oder die Schranke.

dd) Aber das Ich soll nicht nur ein *Werden*, es soll ein *unendliches Werden* sein. Damit es ein *Werden* sei, muß es beschränkt sein. Damit es ein *unendliches Werden* sei, muß die Schranke aufgehoben werden (Wenn die produzierende Tätigkeit nicht über ihr Produkt [ihre Schranke] hinausstrebt, so ist das Produkt

nicht produktiv, d.h. es ist kein *Werden*. Wenn aber die Produktion in irgend einem bestimmten Punkte vollendet, die Schranke also aufgehoben ist [denn die Schranke ist nur im Gegensatz gegen die Tätigkeit, die über sie hinausstrebt], so war die produzierende Tätigkeit nicht unendlich.) Die Schranke soll also aufgehoben werden und zugleich nicht aufgehoben werden. *Aufgehoben*, damit das Werden ein *unendliches*, nicht aufgehoben, damit es nie aufhöre, ein *Werden* zu sein.

ee) Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer *unendlichen Erweiterung* der Schranke aufgelöst werden. Die Schranke wird aufgehoben für jeden bestimmten Punkt, aber sie wird nicht absolut aufgehoben, sondern nur ins Unendliche hinausgerückt.

*Die (ins Unendliche erweiterte) Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann.*

Die Begrenztheit jenes Unendlichen ist also unmittelbar durch seine *Ichheit*, d.h. dadurch gesetzt, daß es nicht bloß ein Unendliches, sondern zugleich ein Ich, d.h. ein Unendliches für sich selbst ist.

B. *Das Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es unbegrenzt ist.*

Man setze, dem Ich werde eine Grenze gesetzt ohne sein Zutun. Diese Grenze falle in jeden beliebigen

Punkt C. Geht die Tätigkeit des Ichs nicht bis zu diesem Punkt, oder gerade nur bis zu diesem Punkt, so ist er keine Grenze für das Ich. Allein daß die Tätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkt C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es ursprünglich ins Unbestimmte hin, d.h. unendlich tätig sei. Der Punkt C existiert also für das Ich selbst nur dadurch, daß es über ihn hinausstrebt, aber jenseits dieses Punktes liegt die Unendlichkeit, denn zwischen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts als dieser Punkt. Also ist das unendliche Streben des Ichs selbst Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, d.h. seine Unbegrenztheit ist Bedingung seiner Begrenztheit.

g) Aus den beiden Sätzen A und B wird auf folgende Art weiter geschlossen:

aa) Wir konnten die Begrenztheit des Ichs nur deduzieren als Bedingung seiner Unbegrenztheit. Nun ist aber die Schranke Bedingung der Unbegrenztheit nur dadurch, daß sie ins Unendliche erweitert wird. Aber das Ich kann die Schranke nicht erweitern, ohne auf sie zu handeln, und nicht auf sie handeln, ohne daß sie unabhängig von diesem Handeln existiert. Die Schranke wird also reell nur durch das Ankämpfen des Ichs gegen die Schranke. Richtete das Ich nicht seine Tätigkeit dagegen, so wäre sie keine Schranke für das Ich, d.h. (weil sie nur *negativ* - in bezug auf das Ich setzbar ist) sie wäre überhaupt nicht.

Die Tätigkeit, welche gegen die Schranke sich richtet, ist nach dem Beweis von B. keine andere, als die ursprünglich ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ichs, d.h. diejenige Tätigkeit, welche allein dem Ich *jenseits* des Selbstbewußtseins zukommt.

bb) Nun erklärt aber diese ursprünglich unendliche Tätigkeit allerdings, wie die Schranke *reell*, nicht aber, wie sie auch *ideell* werden, d.h. sie erklärt wohl das Begrenztsein des Ichs überhaupt, nicht aber sein Wissen um die Begrenztheit, oder sein Begrenztsein für sich selbst.

cc) *Nun muß aber die Schranke zugleich reell und ideell sein. Reell*, d.h. unabhängig vom Ich, weil das Ich sonst nicht wirklich begrenzt ist, *ideell*, abhängig vom Ich, weil das Ich sonst sich nicht selbst setzt, anschaut als begrenzt. Beide Behauptungen, die, daß die Schranke reell, und die, daß sie bloß ideell sei, sind aus dem Selbstbewußtsein zu deduzieren. Das Selbstbewußtsein sagt, daß das Ich für sich selbst begrenzt sei; damit es begrenzt sei, muß die Schranke unabhängig sein von der begrenzten Tätigkeit, damit begrenzt für sich selbst, abhängig vom Ich. Der Widerspruch dieser Behauptungen ist also nur aufzulösen durch einen Gegensatz, der im Selbstbewußtsein selbst statthat. Die Schranke ist abhängig vom Ich, heißt: es ist in ihm eine andere Tätigkeit außer der begrenzten, von welcher sie unabhängig sein muß. Es

muß also außer jener ins Unendliche gehenden Tätigkeit, die wir, weil sie allein reell begrenzbar ist, die reelle nennen wollen, eine andere im Ich sein, die wir die ideelle nennen können. Die Schranke ist reell für die ins Unendliche gehende, oder - weil eben diese unendliche Tätigkeit im Selbstbewußtsein begrenzt werden soll - für die *objektive* Tätigkeit des Ichs, ideell also für eine entgegengesetzte, nichtobjektive, an sich unbegrenzbare Tätigkeit, welche jetzt genauer charakterisiert werden muß.

dd) Es sind außer jenen beiden Tätigkeiten, deren eine wir vorerst bloß postulieren als notwendig zur Erklärung der Begrenztheit des Ichs, keine andern Faktoren des Selbstbewußtseins gegeben. Die zweite ideelle oder nichtobjektive Tätigkeit muß also von der Art sein, daß durch sie zugleich der Grund des Begrenztwerdens der objektiven und des *Wissens* um dieses Begrenztsein gegeben ist. Da nun die ideelle ursprünglich nur als die *anschauende* (subjektive) von jener gesetzt ist, um durch sie die Begrenztheit des Ichs *als* Ich zu erklären, so muß *angeschaut-* und *begrenzt* werden für die zweite, objektive Tätigkeit eins und dasselbe sein. Dies ist zu erklären aus dem Grundcharakter des Ich. Die zweite Tätigkeit, wenn sie Tätigkeit eines Ich sein soll, muß zugleich *begrenzt* werden und *angeschaut* werden als *begrenzt*, denn *eben in dieser Identität des*

*Angeschautwerdens* und *Seins* liegt die Natur des Ich. Dadurch, daß die reelle Tätigkeit begrenzt ist, muß sie auch angeschaut, und dadurch, daß sie angeschaut wird, auch begrenzt werden, beides muß absolut Eines sein.

ee) *Beide Tätigkeiten*, ideelle und reelle, *setzen sich wechselseitig voraus*. Die reelle ursprünglich ins Unendliche strebende, aber zum Behuf des Selbstbewußtseins zu begrenzende Tätigkeit ist nichts ohne ideelle, für welche sie in ihrer Begrenztheit unendlich ist (nach dd). Hinwiederum ist die ideelle Tätigkeit nichts, ohne anzuschauende, begrenzbare, eben deswegen reelle.

Aus dieser wechselseitigen Voraussetzung beider Tätigkeiten zum Behuf des Selbstbewußtseins wird der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten sein.

ff) So wie sich beide Tätigkeiten wechselseitig voraussetzen, so auch *Idealismus* und *Realismus*. Reflektiere ich bloß auf die ideelle Tätigkeit, so entsteht mir Idealismus, oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflektiere ich bloß auf die reelle Tätigkeit, so entsteht mir Realismus, oder die Behauptung, daß, die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektiere ich auf *beide zugleich*, so entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man *Ideal-Realismus* nennen kann, oder was wir bisher durch den Namen transzendentaler Idealismus

bezeichnet haben.

gg) In der theoretischen Philosophie wird die *Idealität* der Schranke erklärt (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich nur für das freie Handeln existiert, Begrenztheit für das Wissen werde), die praktische Philosophie hat die *Realität* der Schranke (oder: wie die Begrenztheit, die ursprünglich eine bloß subjektive ist, objektiv werde) zu erklären. Theoretische Philosophie also ist Idealismus, praktische Realismus, und nur beide zusammen das vollendete System des *transzendentalen* Idealismus.

Wie sich Idealismus und Realismus wechselseitig voraussetzen, so theoretische und praktische Philosophie, und im Ich selbst ist ursprünglich Eins und verbunden, was wir zum Behuf des jetzt aufzustellenden Systems trennen müssen.

## Dritter Hauptabschnitt.

# System der theoretischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus

### Vorerinnerung

1. Das Selbstbewußtsein, von dem wir ausgehen, ist *Ein absoluter Akt*, und mit diesem Einen Akt ist nicht nur das Ich selbst mit allen seinen Bestimmungen, sondern, wie es aus dem vorhergehenden Abschnitt hinlänglich deutlich ist, auch alles andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. Unser erstes Geschäft in der theoretischen Philosophie wird also die Deduktion dieses absoluten Akts sein.

Um aber den ganzen Inhalt dieses Akts zu finden, sind wir genötigt, ihn auseinanderzulegen und in mehrere einzelne Akte gleichsam zu zersplittern. Diese einzelnen Akte werden *vermittelnde Glieder* jener Einen absoluten Synthesis sein.

Aus diesen einzelnen Akten allen zusammengekommen lassen wir *sukzessiv*, vor unsern Augen gleichsam entstehen, was durch die Eine absolute Synthesis, in der sie alle befaßt sind, zugleich und auf einmal gesetzt ist.

Das Verfahren dieser Deduktion ist folgendes:

Der Akt des Selbstbewußtseins ist ideell und reell



zugleich und durchaus. Durch denselben wird, was reell gesetzt ist, unmittelbar auch ideell, und was ideell gesetzt wird, auch reell gesetzt. Diese *durchgängige* Identität des ideellen und reellen Gesetzseins im Akt des Selbstbewußtseins kann in der Philosophie nur als sukzessiv entstehend vorgestellt werden. Dies geht auf folgende Art zu.

Der Begriff, von dem wir ausgehen, ist der des Ichs, d.h. des Subjekt-Objekts, zu dem wir uns durch absolute Freiheit erheben. Durch jenen Akt nun ist *für uns*, die wir philosophieren, etwas in das Ich als *Objekt*, deswegen aber noch nicht in das Ich als *Subjekt* gesetzt (für das *Ich selbst* ist in einem und demselben Akt, was reell gesetzt ist, auch ideell gesetzt), unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d.h. so lange, bis für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind.

Dieses Verfahren ist notwendig gemacht durch unser Objekt und durch unsere Aufgabe, weil wir, was im absoluten Akt des Selbstbewußtseins absolut vereinigt ist - Subjekt und Objekt - zum Behuf des Philosophierens, d.h. um jene Vereinigung vor unsern Augen entstehen zu lassen, beständig

auseinanderhalten müssen.

2. Die Untersuchung wird sich dem Vorhergehenden zufolge in zwei Abschnitte teilen. Vorerst werden wir die absolute Synthesis, die im Akt des Selbstbewußtseins enthalten ist, ableiten, hernach die Mittelglieder dieser Synthesis aufsuchen müssen.

# **I. Deduktion der absoluten im Akt des Selbstbewußtseins enthaltenen Synthesis**

1. Wir gehen von dem im vorhergehenden bewiesenen Satz aus: die Schranke muß zugleich ideell und reell sein. Ist dies, so muß, weil eine ursprüngliche Vereinigung von Ideellem und Reellem nur in einem absoluten Akt denkbar ist, die Schranke durch einen *Akt* gesetzt sein, und dieser Akt selbst muß zugleich ideell und reell sein.

2. Aber ein solcher Akt ist nur das Selbstbewußtsein, also muß auch alle Begrenztheit erst durch das Selbstbewußtsein gesetzt und mit dem Selbstbewußtsein gegeben sein.

a) *Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins ist zugleich ideell und reell.* Das Selbstbewußtsein ist in seinem Prinzip bloß ideell, aber durch dasselbe entsteht uns das Ich als bloß reell. Durch den Akt der Selbstanschauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt; angeschaut werden und Sein ist ein und dasselbe.

b) Durch das Selbstbewußtsein allein wird die Schranke gesetzt, sie hat also keine andere Realität, als die sie durch das Selbstbewußtsein erlangt. Dieser Akt ist das Höhere, das Begrenztsein, das Abgeleitete. Für den Dogmatiker ist das Beschränktsein das

erste, das Selbstbewußtsein das zweite. Dies ist undenkbar, weil das Selbstbewußtsein Akt, und die Schranke, um Schranke des *Ichs* zu sein, zugleich abhängig und unabhängig vom Ich sein muß. Dies läßt sich (Abschn. II) nur dadurch denken, *daß das Ich = ist einer Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Tätigkeiten sind*, eine, die *begrenzt wird*, von welcher eben deswegen die Schranke unabhängig ist, und eine, die *begrenzend*, eben deswegen unbegrenzbar ist.

3. Diese Handlung ist eben das Selbstbewußtsein. Jenseits des Selbstbewußtseins ist das Ich *bloße* Objektivität. Dieses bloß Objektive (eben deswegen ursprünglich Nichtobjektive, weil Objektives ohne Subjektives unmöglich ist) ist das Einzige an sich, was es gibt. Erst durch das Selbstbewußtsein kommt die Subjektivität hinzu. Dieser ursprünglich *bloß* objektiven, im Bewußtsein begrenzten Tätigkeit wird entgegengesetzt die begrenzende, welche eben deswegen selbst nicht Objekt werden kann. - Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein ist eins und dasselbe. Bloß das, was an mir begrenzt ist, sozusagen, kommt zum Bewußtsein; die begrenzende Tätigkeit fällt außerhalb alles Bewußtseins, eben darum, weil sie Ursache alles Begrenztseins ist. Die Begrenztheit muß als unabhängig von mir erscheinen, weil ich nur mein Begrenztsein erblicken kann, nie die Tätigkeit, wodurch es

gesetzt ist.

4. Diese Unterscheidung zwischen begrenzender und begrenzter Tätigkeit vorausgesetzt, *ist weder die begrenzende noch die begrenzte Tätigkeit die, welche wir Ich nennen*. Denn das Ich ist nur im Selbstbewußtsein, aber weder durch diese noch durch jene isoliert gedacht entsteht uns das Ich des Selbstbewußtseins.

a) Die *begrenzende* Tätigkeit kommt nicht zum Bewußtsein, wird nicht Objekt, sie ist also die Tätigkeit des reinen Subjekts. Aber das Ich des Selbstbewußtseins ist nicht reines Subjekt, sondern Subjekt und Objekt zugleich.

b) Die *begrenzte* Tätigkeit ist nur die, die zum Objekt wird, das *bloß* Objektive im Selbstbewußtsein. Aber das Ich des Selbstbewußtseins ist weder reines Subjekt noch reines Objekt, sondern beides zugleich.

Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Tätigkeit für sich kommt es also zum Selbstbewußtsein. Es ist sonach eine dritte aus beiden zusammengesetzte Tätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseins entsteht.

5. Diese dritte zwischen der begrenzten und der begrenzenden schwebende Tätigkeit, durch welche das Ich erst entsteht, ist, weil Produzieren und Sein vom Ich eins ist, nichts anderes als das Ich des *Selbstbewußtseins selbst*.

*Das Ich ist also selbst eine zusammengesetzte Tätigkeit, das Selbstbewußtsein selbst ein synthetischer Akt.*

6. Um diese dritte, synthetische, Tätigkeit genauer zu bestimmen, muß erst der Streit der entgegengesetzten Tätigkeiten, aus denen sie zusammengeht, genauer bestimmt werden.

a) Jener Streit ist nicht sowohl ein Streit ursprünglich dem Subjekt als vielmehr den *Richtungen* nach entgegengesetzter Tätigkeiten, da beide Tätigkeiten eines und desselben Ichs sind. Der Ursprung beider Richtungen ist dieser. - Das Ich hat die Tendenz, das Unendliche zu produzieren, diese Richtung muß gedacht werden als gehend nach *außen* (als zentrifugal), aber sie ist als solche nicht unterscheidbar, ohne eine nach *innen* auf das Ich als Mittelpunkt zurückgehende Tätigkeit. Jene nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Tätigkeit ist das Objektive im Ich, diese auf das Ich zurückgehende ist nichts anderes als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Durch diese Handlung überhaupt trennt sich Inneres und Äußeres im Ich, mit dieser Trennung ist ein Widerstreit im Ich gesetzt, der nur aus der Notwendigkeit des Selbstbewußtseins zu erklären ist. Warum das Ich sich seiner ursprünglich bewußt werden müsse, ist nicht weiter zu erklären, denn es *ist* nichts anderes als Selbstbewußtsein. Aber im Selbstbewußtsein eben ist

ein Streit entgegengesetzter Richtungen notwendig.

Das Ich des Selbstbewußtseins ist das nach diesen entgegengesetzten Richtungen gehende. Es besteht nur in diesem Streit, oder vielmehr es ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen. So gewiß das Ich seiner selbst bewußt ist, so gewiß muß jener Widerstreit entstehen und unterhalten werden. Es fragt sich, wie er unterhalten werde.

Zwei entgegengesetzte Richtungen heben sich auf, vernichten sich, der Widerstreit also, so scheint es, kann nicht fortdauern. Daraus würde absolute Untätigkeit entstehen; denn da das Ich nichts ist als Streben sich selbst gleich zu sein, so ist der einzige Bestimmungsgrund zur Tätigkeit für das Ich ein fortdauernder Widerspruch in ihm selbst. Nun vernichtet aber jeder Widerspruch an und für sich sich selbst. Kein Widerspruch kann bestehen, als etwa *durch* das Bestreben selbst ihn zu unterhalten oder zu denken, durch dieses Dritte selbst kommt eine Art von Identität, eine wechselseitige Beziehung der beiden entgegengesetzten Glieder aufeinander in ihn.

Der ursprüngliche Widerspruch im Wesen des Ichs selbst ist weder aufzuheben, ohne daß das Ich selbst aufgehoben wird, noch kann er an und für sich fortdauern. Er wird nur fortdauern durch die Notwendigkeit fortzudauern, d.h. durch das aus ihm resultierende Streben ihn zu unterhalten und dadurch Identität in

ihn zu bringen.

(Es kann schon aus dem Bisherigen geschlossen werden, daß die im Selbstbewußtsein ausgedrückte Identität keine ursprüngliche, sondern eine hervorgebrachte und vermittelte ist. Das Ursprüngliche ist der Streit entgegengesetzter Richtungen im Ich, die Identität das daraus Resultierende. Ursprünglich sind wir uns zwar nur der Identität bewußt, aber durch das Nachforschen nach den Bedingungen des Selbstbewußtseins hat sich gezeigt, daß sie nur eine vermittelte, synthetische sein kann.)

Das Höchste, dessen wir uns bewußt werden, ist die Identität des Subjekts und Objekts, allein diese ist an sich unmöglich, sie kann es nur durch ein Drittes, Vermittelndes sein. Da das Selbstbewußtsein eine Duplizität von Richtungen ist, so muß das Vermittelnde *eine Tätigkeit* sein, *die zwischen entgegengesetzten Richtungen schwebt*.

b) Bis jetzt haben wir die beiden Tätigkeiten nur in ihrer entgegengesetzten Richtung betrachtet, es ist noch unentschieden, ob beide gleich unendlich sind, oder nicht. Da aber vor dem Selbstbewußtsein kein Grund ist, eine oder die andere als endlich zu setzen, so wird auch der Streit jener beiden Tätigkeiten (denn daß sie überhaupt im Widerstreit sind, ist soeben gezeigt worden) ein *unendlicher* sein. Dieser Streit wird also auch nicht in einer einzigen Handlung, sondern



nur *in einer unendlichen Reihe von Handlungen* vereinigt werden können. Da wir nun die Identität des Selbstbewußtseins (die Vereinigung jenes Widerspruchs) in der Einen Handlung des Selbstbewußtseins denken, so muß in dieser Einen Handlung eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d.h. sie muß eine *absolute Synthesis* sein, und wenn für das Ich alles nur durch sein Handeln gesetzt ist, eine Synthesis, durch welche alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist.

Wie das Ich zu dieser absoluten Handlung getrieben, oder wie jenes Zusammendrängen einer Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten möglich sei, ist nur auf folgende Art einzusehen.

Im Ich sind ursprünglich Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt; beide *heben sich auf, und doch ist keines ohne das andere möglich*. Das Subjekt behauptet sich nur im Gegensatz gegen das Objekt, das Objekt nur im Gegensatz gegen das Subjekt, d.h. keines von beiden kann reell werden, ohne das andere zu vernichten, aber bis zur Vernichtung des einen durch das andere kann es nie kommen, eben deswegen, weil jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist. Beide sollen also vereinigt sein, denn keines kann das andere vernichten, doch können sie auch nicht zusammen bestehen. Der Streit ist also nicht sowohl ein Streit zwischen beiden Faktoren, als zwischen dem

Unvermögen, die unendlich Entgegengesetzten zu vereinigen, auf der einen, und der Notwendigkeit es zu tun, wenn nicht die Identität des Selbstbewußtseins aufgehoben werden soll, auf der andern Seite. Gerade dies, daß Subjekt und Objekt *absolut* Entgegengesetzte sind, setzt das Ich in die Notwendigkeit eine Unendlichkeit von Handlungen in Einer absoluten zusammenzudrängen. Wäre im Ich keine Entgegensetzung, so wäre in ihm überhaupt keine Bewegung, keine Produktion, also auch kein Produkt. Wäre die Entgegensetzung nicht eine absolute, so wäre die vereinigende Tätigkeit gleichfalls nicht absolut, nicht notwendig und unwillkürlich.

7. Der bisher deduzierte Progressus von einer absoluten Antithesis zur absoluten Synthesis läßt sich nun auch ganz formell vorstellen. Wenn wir das objektive Ich (die Thesis) als absolute *Realität* vorstellen, so wird das ihm Entgegengesetzte absolute *Negation* sein müssen. Aber absolute Realität ist eben deswegen, weil sie absolut ist, keine Realität, beide Entgegengesetzte also sind in der Entgegensetzung bloß ideell. Soll das Ich reell, d.h. sich selbst Objekt werden, so muß Realität in ihm aufgehoben werden, d.h. es muß aufhören, absolute Realität zu sein. Aber ebenso: soll das Entgegengesetzte reell werden, so muß es aufhören absolute Negation zu sein. Sollen beide reell werden, so müssen sie in die Realität

gleichsam sich teilen. Aber diese Teilung der Realität zwischen beiden, dem Sub- und Objektiven, ist eben nicht möglich, als durch eine dritte, zwischen beiden schwebende Tätigkeit des Ichs, und diese dritte ist wiederum nicht möglich, wenn nicht beide Entgegengesetzte selbst Tätigkeiten des Ichs sind.

Dieser Fortgang von Thesis zur Antithesis und von da zur Synthesis ist also in dem Mechanismus des Geistes unsprünglich gegründet, und insofern er bloß formell ist (z.B. in der wissenschaftlichen Methode), abstrahiert von jenem ursprünglichen, materiellen, welchen die Transzendental-Philosophie aufstellt.

## II. Deduktion der Mittelglieder der absoluten Synthesis

### *Vorerinnerung*

Zu dieser Deduktion sind uns durch das Bisherige folgende Data gegeben.

1. *Das Selbstbewußtsein ist der absolute Akt, durch welchen für das Ich alles gesetzt ist.*

Unter diesem Akt wird nicht etwa der mit Freiheit hervorgebrachte, den der Philosoph postuliert, und welcher eine höhere Potenz des ursprünglichen ist, sondern der ursprüngliche, der, weil er Bedingung alles Begrenzt- und Bewußtseins ist, selbst nicht zum Bewußtsein kommt, verstanden. Es entsteht vor allem die Frage, von welcher Art jener Akt sei, ob er ein willkürlicher oder unwillkürlicher sei. Jener Akt kann weder willkürlich noch unwillkürlich genannt werden; denn diese Begriffe gelten nur in der Sphäre der Erklärbarkeit überhaupt; eine Handlung, die willkürlich oder unwillkürlich ist, setzt schon Begrenztheit (Bewußtsein) *voraus*. Diejenige Handlung, welche *Ursache* alles Begrenztseins und aus keiner andern mehr erklärbar ist, muß *absolut* frei sein. Absolute Freiheit aber ist identisch mit absoluter Notwendigkeit. Könnten wir uns z.B. ein Handeln in Gott denken, so

müßte es absolut frei sein, aber diese absolute Freiheit wäre zugleich absolute Notwendigkeit, weil in Gott kein Gesetz und kein Handeln denkbar ist, was nicht aus der Innern Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Ein solcher Akt ist der ursprüngliche des Selbstbewußtseins, absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut notwendig, weil er aus der innern Notwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht.

Nun entsteht aber die Frage, wodurch der Philosoph sich jenes ursprünglichen Akts versichere, oder um ihn wisse. Offenbar nicht unmittelbar, sondern nur durch Schlüsse. Ich finde nämlich durch Philosophie, daß ich mir selbst in jedem Augenblick nur durch einen solchen Akt entstehe, ich schließe also, daß ich ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden sein kann. Ich finde, daß das Bewußtsein einer objektiven Welt in jeden Moment meines Bewußtseins verflochten ist, ich schließe also, daß etwas Objektives ursprünglich schon in die Synthesis des Selbstbewußtseins mit eingehen und aus dem evolvierten Selbstbewußtsein wieder hervorgehen muß.

Wenn nun aber der Philosoph auch jenes Akts als Akts sich versichert, wie versichert er sich seines bestimmten Gehalts? Ohne Zweifel durch die *freie Nachahmung* dieses Akts, mit: welcher alle Philosophie beginnt. Woher weiß denn aber der Philosoph,

daß jener sekundäre, willkürliche Akt identisch sei mit jenem ursprünglichen und *absolut* freien? Denn wenn durch das Selbstbewußtsein alle Begrenzung, also auch alle Zeit erst entsteht, so kann jener ursprüngliche Akt nicht in die Zeit selbst fallen; daher kann man dem Vernunftwesen an sich so wenig sagen, es habe angefangen zu sein, als man sagen kann, es habe seit aller Zeit existiert, das Ich als Ich ist absolut ewig, d.h. außer aller Zeit; nun fällt aber jener sekundäre Akt notwendig in einen bestimmten Zeitmoment, woher weiß der Philosoph, daß dieser mitten in die Zeitreihe fallende Akt übereinstimmt mit jenem außer aller Zeit fallenden, durch welchen alle Zeit erst konstituiert wird? - Das Ich, einmal in die Zeit versetzt, ist ein steter Übergang von Vorstellung zu Vorstellung; nun steht es allerdings in seiner Gewalt, diese Reihe durch Reflexion zu unterbrechen, mit der absoluten Unterbrechung jener Sukzession beginnt alles Philosophieren, von jetzt an wird dieselbe Sukzession willkürlich, die vorher unwillkürlich war; aber woher weiß der Philosoph, daß dieser in die Reihe seiner Vorstellungen durch Unterbrechung gekommene Akt derselbe sei mit jenem ursprünglichen, mit welchem die ganze Reihe beginnt?

Wer nur überhaupt einsieht, daß das Ich nur durch eignes Handeln entsteht, wird auch einsehen, daß mir durch die willkürliche Handlung mitten in der

Zeitreihe, durch welche nur das Ich entsteht, nichts anderes entstehen kann, als was mir ursprünglich und jenseits aller Zeit dadurch entsteht. Nun dauert überdies jener ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins immer fort, denn die ganze Reihe meiner Vorstellungen ist nichts anderes als Evolution jener Einen Synthesis. Dazu gehört, daß ich mir in jedem Augenblick ebenso entstehen kann, wie ich mir ursprünglich entstehe. Was ich bin, bin *ich nur* durch mein Handeln (denn ich bin absolut frei), aber durch dieses bestimmte Handeln entsteht mir immer nur das Ich, also muß ich schließen, daß es auch ursprünglich durch dasselbe Handeln entsteht. -

Eine allgemeine Reflexion, welche an das Gesagte sich anschließt, findet hier ihre Stelle. Wenn die erste Konstruktion der Philosophie Nachahmung einer ursprünglichen ist, so werden alle ihre Konstruktionen nur solche Nachahmungen sein. Solange das Ich in der ursprünglichen Evolution der absoluten Synthesis begriffen ist, ist nur Eine Reihe von Handlungen, die der ursprünglichen und notwendigen; sobald ich diese Evolution unterbreche, und mich freiwillig in den Anfangspunkt der Evolution zurückversetze, entsteht mir eine neue Reihe, in welcher *frei* ist, was in der ersten *notwendig* war. Jene ist das Original, diese die Kopie oder Nachahmung. Ist in der zweiten Reihe nicht mehr und nicht weniger als in der ersten, so ist die

Nachahmung vollkommen, es entsteht eine wahre und vollständige Philosophie. Im entgegengesetzten Falle entsteht eine falsche und unvollständige.

Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welcher der Eine Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert. Die erste Reihe ist in bezug auf die zweite reell, diese in bezug auf jene ideell. Es scheint unvermeidlich, daß in die zweite Reihe Willkür sich einmische, denn die Reihe wird frei begonnen und fortgeführt, aber die Willkür darf nur formell sein, und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen.

Die Philosophie, weil sie das ursprüngliche Entstehen des Bewußtseins zum Objekt hat, ist die einzige Wissenschaft, in welcher jene doppelte Reihe ist. In jeder andern Wissenschaft ist nur Eine Reihe. Das philosophische Talent besteht nun eben nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, sich in dieser freien Wiederholung wieder der ursprünglichen Notwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden.

*2. Das Selbstbewußtsein (das Ich) ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten.* Die eine ursprünglich ins Unendliche gehende, werden wir die *reelle, objektive, begrenzbare* nennen, die andere, die



Tendenz sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, heißt die *ideelle, subjektive, unbegrenzbare*.

3. *Beide Tätigkeiten werden ursprünglich als gleich unendlich gesetzt.* Die begrenzbare als endlich zu setzen, ist uns schon durch die ideelle (die reflektierende der ersten) ein Grund gegeben. Wie also die ideelle Tätigkeit begrenzt werden könne, muß erst abgeleitet werden. Der Akt des Selbstbewußtseins, von dem wir ausgehen, erklärt uns zunächst nur, wie die objektive, nicht wie die subjektive Tätigkeit begrenzt werde, und da die ideelle Tätigkeit als Grund alles Begrenztseins der objektiven gesetzt ist, so wird sie eben deswegen nicht als ursprünglich unbegrenzt (daher *begrenzbar* wie diese), sondern als schlechthin *unbegrenzbar* gesetzt. Wenn jene als ursprünglich unbegrenzte, aber eben deswegen begrenzbare, der Materie nach frei, aber der Form nach eingeschränkt ist, so wird diese als ursprünglich unbegrenzbare, eben deswegen, wenn sie begrenzt wird, der Materie nach nicht frei, und nur der Form nach frei sein. Auf dieser Unbegrenzbarkeit der ideellen Tätigkeit beruht alle Konstruktion der theoretischen Philosophie, in der praktischen möchte sich wohl das Verhältnis umkehren.

4. Da sonach (2. 3.) im Selbstbewußtsein ein unendlicher Widerstreit ist, so ist in dem Einen absoluten Akt, von dem wir ausgehen, eine Unendlichkeit

von Handlungen, welche ganz zu durchschauen Gegenstand einer unendlichen Aufgabe ist, - (wenn sie je vollständig gelöst wäre, so müßte uns der ganze Zusammenhang der objektiven Welt, und alle Bestimmungen der Natur bis ins unendlich Kleine herab enthüllt sein) - vereinigt und zusammendrängt. Die Philosophie kann also nur diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen, aufzählen, und in ihrem Zusammenhang miteinander aufstellen (So ist z.B. die Empfindung eine Handlung des Ichs, die, wenn alle Zwischenglieder derselben dargelegt werden könnten, uns auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen müßte, was unmöglich ist.)

Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird.

5. Das progressive Prinzip in dieser Geschichte ist die ideelle als unbegrenzt vorausgesetzte Tätigkeit. Die Aufgabe der theoretischen Philosophie: die *Idealität* der Schranke zu erklären, ist = der, zu erklären, wie auch die bis jetzt als unbegrenzt angenommene ideelle Tätigkeit begrenzt werden könne.

# **Erste Epoche, von der ursprünglichen Empfindung bis zur produktiven Anschauung**

*A. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme,  
sich als begrenzt anzuschauen*

## **Auflösung**

*1. Indem die entgegengesetzten Tätigkeiten des  
Selbstbewußtseins sich in einer dritten durch drin-  
gen, entsteht ein Gemeinschaftliches aus beiden.*

Es fragt sich: welche Charaktere dieses Gemein-  
schaftliche haben werde. Da es Produkt entgegenge-  
setzter unendlicher Tätigkeiten ist, ist es notwendig  
ein Endliches. Es ist nicht der Streit jener Tätigkeiten  
in *Bewegung* gedacht, es ist der *fixierte* Streit. Es ver-  
einigt entgegengesetzte Richtungen, aber Vereinigung  
entgegengesetzter Richtungen = Ruhe. Doch muß es  
etwas Reelles sein, denn die Entgegengesetzten, wel-  
che vor der Synthesis bloß ideell sind, sollen durch  
die Synthesis reell werden. Es ist also nicht zu denken  
als eine Vernichtung beider Tätigkeiten aneinander,  
sondern als ein Gleichgewicht, auf das sie sich wech-  
selseitig reduzieren, und dessen Fortdauer durch die  
fortdauernde Konkurrenz beider Tätigkeiten bedingt  
ist.

(Das Produkt könnte also charakterisiert werden als ein reelles Untätiges, oder als ein untätiges Reelles. Was reell ist, ohne tätig zu sein, ist der bloße Stoff, ein bloßes Produkt der Einbildungskraft, was ohne Form nie existiert, und auch hier nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. - Die Unbegreiflichkeit des Hervorbringens [Schaffens] der Materie auch dem Stoff nach verliert sich durch diese Erklärung schon hier. Aller Stoff ist bloßer Ausdruck eines Gleichgewichts entgegengesetzter Tätigkeiten, die sich wechselseitig auf ein bloßes Substrat von Tätigkeit reduzieren [Man denke sich den Hebel, beide Gewichte wirken nur auf das Hypomochlion, welches also das gemeinschaftliche Substrat ihrer Tätigkeit ist.] - Jenes Substrat entsteht überdies nicht etwa willkürlich durch freie Produktion, sondern völlig unwillkürlich, mittelst einer dritten Tätigkeit, die so notwendig ist als die Identität des Selbstbewußtseins.)

Dieses dritte Gemeinschaftliche, wenn es fort dauerte, wäre in der Tat eine *Konstruktion des Ichs selbst*, nicht als *bloßen* Objekts, sondern als Subjekts und Objekts zugleich (Im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins strebt das Ich sich bloß Objekt überhaupt zu werden, aber dies kann es nicht, ohne [für den Beobachter] eben dadurch ein *Gedoppeltes* zu werden. Dieser Gegensatz muß sich in einer gemeinschaftlichen Konstruktion aus beiden, Subjekt

und Objekt, aufheben. Wenn nun das Ich in dieser Konstruktion sich anschaute, so würde es sich nicht mehr bloß als Objekt, sondern als Subjekt und Objekt zugleich [als vollständiges Ich] zum Objekt.)

*2. Aber dieses Gemeinschaftliche dauert nicht fort.*

a) Da die ideelle Tätigkeit in jenem Streit selbst mitbegriffen ist, so muß sie auch mit begrenzt werden. Beide Tätigkeiten können nicht aufeinander bezogen werden, noch in einem Gemeinschaftlichen sich durchdringen, ohne wechselseitig durcheinander eingeschränkt zu werden. Denn die ideelle Tätigkeit ist nicht nur die verneinende (privative), sondern reell-entgegengesetzte oder negative der andern. Sie ist (soviel wir bis jetzt einsehen) positiv wie die andere, nur im entgegengesetzten Sinn, also auch der Einschränkung ebenso fähig wie die andere.

b) Aber die ideelle Tätigkeit ist als schlechthin unbegrenzt gesetzt worden, also kann sie auch nicht wirklich begrenzt werden, und da die Fortdauer des Gemeinschaftlichen durch die Konkurrenz beider Tätigkeiten bedingt ist (1.), kann auch das Gemeinschaftliche nicht fort dauern.

(Bleibe das Ich bei jener ersten Konstruktion stehen, oder könnte jenes Gemeinschaftliche wirklich fort dauern, so wäre das Ich leblose Natur, ohne Empfindung und ohne Anschauung. Daß die Natur von der

toten Materie herauf bis zur Sensibilität sich bildet, ist in der Naturwissenschaft [für welche das Ich nur die von vorn sich schaffende Natur ist] eben nur dadurch zu erklären, daß auch in ihr das Produkt des ersten Aufhebens der beiden Entgegengesetzten nicht fort dauern kann.)

3. Es wurde soeben gesagt (1.), wenn das Ich in jenem Gemeinschaftlichen sich anschaut, so würde es eine vollständige Anschauung von sich selbst (als Subjekt und Objekt) haben; aber diese Anschauung eben ist unmöglich, weil die anschauende Tätigkeit selbst in der Konstruktion mit begriffen ist. Da aber das Ich unendliche Tendenz sich anzuschauen ist, so ist leicht einzusehen, daß die anschauende Tätigkeit in der Konstruktion nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Tätigkeiten wird also nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als schlechthin unbegrenzt zurückbleiben.

4. Die reelle Tätigkeit also ist durch den abgeleiteten Mechanismus begrenzt, aber noch ohne es für das Ich selbst zu sein. Nach der Methode der theoretischen Philosophie, was in das reelle Ich (für den Beobachter) gesetzt ist, auch für das ideelle zu deduzieren, wendet sich die ganze Untersuchung auf die Frage) wie das reelle Ich auch für das ideelle begrenzt werden könne, und auf diesem Punkt steht die *Aufgabe*: zu erklären, wie das Ich dazu komme, sich als

begrenzt *anzuschauen*.

a) Die reelle, jetzt begrenzte Tätigkeit soll gesetzt werden als Tätigkeit des Ichs, d.h. es muß ein *Grund der Identität* zwischen ihr und dem Ich aufgezeigt werden. Da diese Tätigkeit dem Ich zugeschrieben, also zugleich von ihm unterschieden werden soll, so muß sich auch ein *Unterscheidungsgrund* beider aufzeigen lassen.

Was wir hier Ich nennen, ist bloß die ideelle Tätigkeit. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund muß also in einer von beiden Tätigkeiten gesucht werden. Der Beziehungs- und Unterscheidungsgrund aber liegt immer im Bezogenen, nun ist die ideelle Tätigkeit hier zugleich die beziehende, also muß er in der reellen gesucht werden.

Der Unterscheidungsgrund beider Tätigkeiten ist die in die reelle Tätigkeit gesetzte Grenze, denn die ideelle ist die schlechthin unbegrenzbare, die reelle jetzt die begrenzte. Der Beziehungsgrund beider muß gleichfalls in der reellen gesucht werden, d.h. in der reellen muß selbst etwas Ideelles enthalten sein. Es fragt sich, wie dies denkbar sei. Beide sind bloß unterscheidbar durch die Grenze, denn auch die entgegengesetzten Richtungen beider sind eben nur durch die Grenze unterscheidbar. Die Grenze nicht gesetzt, ist im Ich bloße Identität, in der sich nichts unterscheiden läßt. Die Grenze gesetzt, sind in ihm zwei

Tätigkeiten, begrenzende und begrenzte, subjektive und objektive. Beide Tätigkeiten haben also das Eine wenigstens gemein, daß sie ursprünglich beide schlechthin nicht objektiv, d.h. weil wir noch keinen andern Charakter der ideellen kennen, beide gleich ideell sind.

b) Dies vorausgesetzt, können wir auf folgende Art weiter schließen.

Die ideelle, bis jetzt unbegrenzte Tätigkeit ist unendliche Tendenz des Ichs, sich in der reellen Objekt zu werden. Vermöge dessen, was in der reellen Tätigkeit ideell ist (was sie zu einer Tätigkeit des *Ichs* macht) kann sie auf die ideelle bezogen werden, und das Ich sich in ihr anschauen (das erste Sichselbstobjekt-werden des Ichs).

Aber das Ich kann die reelle Tätigkeit nicht als identisch anschauen mit sich, ohne zugleich das *Negative* in ihr, was sie zu einer nichtideellen macht, als etwas sich Fremdes zu finden. Das Positive, was beide zu Tätigkeiten des Ichs macht, haben beide gemein, das Negative gehört nur der reellen an; insofern das anschauende Ich im Objektiven das Positive erkennt, ist Anschauendes und Angeschautes Eins, insofern es in ihm das Negative findet, ist das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende ist das schlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte.



Die Grenze selbst erscheint als etwas, von dem abstrahiert, das gesetzt und nicht gesetzt werden kann, als Zufälliges; das Positive in der reellen Tätigkeit als das, wovon nicht abstrahiert werden kann. Die Grenze kann eben deswegen nur als ein Gefundenes, d.h. dem Ich Fremdes, seiner Natur Entgegengesetztes erscheinen.

Das Ich ist der absolute Grund alles Setzens. Dem Ich ist etwas entgegengesetzt, heißt also: es ist etwas gesetzt, was nicht durch das Ich gesetzt ist. Das Anschauende muß also im Angeschauten etwas (die Begrenztheit) finden, was *nicht durch das Ich* als Anschauendes gesetzt ist.

(Es zeigt sich hier zuerst sehr deutlich der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Philosophen und dem seines Objekts. Wir, die wir philosophieren, wissen, daß das Begrenztsein des Objektiven seinen einzigen Grund im Anschauenden oder Subjektiven hat. Das *anschauende Ich selbst* weiß es nicht, und kann es nicht wissen, wie jetzt deutlich wird. Anschauen und Begrenzen ist ursprünglich Eins. Aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend, also auch nicht: als begrenzend. Es ist darum notwendig, daß das Anschauende, das im Objektiven nur sich selbst suchende, das Negative in ihm finde als nicht durch sich selbst gesetzt. Wenn der Philosoph gleichfalls behauptet, daß es so

sei [wie im Dogmatismus], so ist es, weil er beständig mit seinem Objekt koalesziert und auf demselben Standpunkt mit ihm ist.)

Das Negative wird gefunden als nicht gesetzt durch das Ich, und es ist eben deswegen das, was überhaupt bloß gefunden werden kann (was sich späterhin in das bloß Empirische verwandelt). Das Ich findet das Begrenztsein als nichtgesetzt durch sich selbst, heißt so viel als: das Ich findet es gesetzt durch ein dem Ich Entgegengesetztes, d.h. *das Nicht-Ich*. *Das Ich kann also sich nicht anschauen als begrenzt, ohne dieses Begrenztsein als Affektion eines Nicht-Ichs anzuschauen.*

Der Philosoph, der auf diesem Standpunkt stehen bleibt, kann das Empfinden (denn daß das Selbstanschauen in der Begrenztheit, so wie es bis jetzt abgeleitet ist, nichts anderes sei, als das, was in der allgemeinen Sprache *Empfinden* heißt, ist von selbst offenbar), nicht anders erklären als aus der Affektion eines Dings an sich. Da durch die Empfindung nur die *Bestimmtheit* in die Vorstellungen kommt, so wird er auch nur diese aus jener Affektion erklären. Denn daß das Ich bei den Vorstellungen bloß *empfangt*, bloße Rezeptivität sei, kann er wegen der darin begriffenen Spontaneität, und selbst darum nicht behaupten, weil sogar in den Dingen selbst (so wie sie vorgestellt werden) die unverkennbare Spur einer Tätigkeit des Ichs

vorkommt. Jene Einwirkung wird also auch nicht von den Dingen, so wie wir sie uns vorstellen, sondern von den Dingen, so wie sie unabhängig von den Vorstellungen sind, herrühren. Was also an den Vorstellungen Spontaneität ist, wird als dem Ich, was Rezeptivität, als den Dingen an sich angehörig, betrachtet werden. Ebenso, was an den Objekten positiv ist, wird als Produkt des Ich, was daran negativ ist (das Akzidentelle), als Produkt des Nicht-Ich angesehen werden.

Daß *das Ich sich finde* als eingeschränkt durch etwas ihm Entgegengesetztes, ist aus dem Mechanismus des Empfindens selbst abgeleitet worden. Eine Folge davon ist allerdings, daß alles Akzidentelle (alles was zur Begrenztheit gehört) uns als das Inkonstruktible, aus dem Ich Unerklärbare, erscheinen muß, indes das Positive an den Dingen als Konstruktion des Ichs sich begreifen läßt. Allein der Satz, daß das *Ich* (unser Objekt) sich finde als begrenzt durch ein Entgegengesetztes, wird eingeschränkt dadurch, daß das Ich dieses Entgegengesetzte doch nur in sich findet.

Es wird nicht behauptet, es *sei* im Ich etwas ihm absolut Entgegengesetztes, sondern das *Ich finde* in sich etwas als ihm absolut entgegengesetzt. Das Entgegengesetzte ist im Ich, heißt: es ist dem Ich absolut entgegengesetzt; das Ich *findet* etwas als sich

entgegengesetzt, heißt: es ist dem Ich entgegengesetzt nur in bezug auf sein Finden und die Art dieses Findens; und so ist es auch.

Das Findende ist die unendliche Tendenz, sich selbst anzuschauen, in welcher das Ich rein ideell und absolut unbegrenzt ist. Das, *worin* gefunden wird, ist nicht das reine, sondern das affizierte Ich. Findendes und das, worin gefunden wird, sind sich also selbst entgegengesetzt. Was im Gefundenen ist, ist für das Findende, aber auch nur insofern es das Findende ist, etwas Fremdartiges.

Deutlicher. Das Ich als unendliche Tendenz zur Selbstanschauung findet in sich als dem Angeschauten, oder was dasselbe ist (weil Angeschautes und Anschauendes in diesem Akt nicht unterschieden werden) in sich etwas ihm Fremdartiges. Aber was ist denn das Gefundene (oder Empfundene) bei diesem Finden? Das Empfundene ist doch wieder nur das Ich selbst. Alles Empfundene ist ein unmittelbar Gegenwärtiges, schlechthin Unvermitteltes, dies liegt schon im Begriff des Empfindens. Das Ich findet allerdings etwas Entgegengesetztes, dieses Entgegengesetzte aber doch nur in sich selbst. Aber im Ich ist nichts als Tätigkeit; dem Ich kann also nichts entgegengesetzt sein als die Negation der Tätigkeit. Das Ich findet etwas Entgegengesetztes in sich, heißt also: es findet in sich aufgehobene Tätigkeit. - Wenn wir

empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine Empfindung gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Tätigkeit. Der Schluß von dieser Negation auf ein Objekt als seine Ursache ist ein weit späterer, dessen Gründe sich abermals im Ich selbst aufzeigen lassen.

Wenn nun das Ich immer nur seine aufgehobene Tätigkeit empfindet, so ist das Empfundene nichts vom Ich Verschiedenes, es empfindet nur sich selbst, was der gemeine philosophische Sprachgebrauch schon dadurch ausgedrückt hat, daß er das Empfundene etwas bloß Subjektives nennt.

## Zusätze

1. Die *Möglichkeit* der Empfindung beruht nach dieser Deduktion

a) auf dem gestörten Gleichgewicht beider Tätigkeiten. - Das Ich kann also auch nicht in der Empfindung schon sich als Subjekt-Objekt, sondern nur als *einfaches* begrenztes Objekt anschauen, die Empfindung also ist nur diese Selbstanschauung in der Begrenztheit;

b) auf der unendlichen Tendenz des ideellen Ichs sich in dem reellen anzuschauen. Dies ist nicht

möglich, als mittelst dessen, was die ideelle Tätigkeit (das Ich ist jetzt sonst nichts) und die reelle miteinander gemein haben, d.h. mittelst des Positiven in ihr; das Gegenteil wird also mittelst des Negativen in ihr geschehen. Das Ich wird also auch jenes Negative in sich nur *finden*, d.h. nur *empfinden* können.

2. Die *Realität* der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anschaut als durch sich gesetzt. Es ist *Empfundenes*, nur insofern es das Ich anschaut als nicht gesetzt durch sich. Daß also das Negative durch das Ich gesetzt sei, können zwar wir, aber unser Objekt, das Ich, *kann* es nicht sehen, aus dem sehr natürlichen Grund, daß angeschaut und begrenzt werden vom Ich eins und dasselbe ist. Das Ich wird (objektiv) begrenzt dadurch, daß es sich (subjektiv) anschaut; nun kann aber das Ich nicht zugleich sich objektiv anschauen, und sich anschauen als anschauend, also auch nicht sich anschauen als begrenzend. Auf dieser Unmöglichkeit, im ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins zugleich sich Objekt zu werden und sich anzuschauen als sich Objekt werdend, beruht die Realität aller, Empfindung.

Die Täuschung, als ob das Begrenztsein etwas dem Ich absolut Fremdes sei, was nur durch Affektion eines Nicht-Ich erklärbar ist, entsteht also bloß dadurch, daß der Akt, wodurch das Ich Begrenztes wird, ein von dem, wodurch es sich *anschaut*, als begrenzt

verschiedener Akt ist, nicht zwar der Zeit nach, denn im Ich ist alles zugleich, was wir sukzessiv vorstellen, wohl aber der Art nach.

Der Akt, *wodurch das Ich sich selbst begrenzt*, ist kein anderer als der des Selbstbewußtseins, bei welchem, als Erklärungsgrund alles Begrenztseins, wir schon deswegen stehen bleiben müssen, weil, wie irgend eine Affektion von außen sich in ein Vorstellen oder Wissen verwandle, schlechthin unbegreiflich ist. Gesetzt auch, daß ein Objekt auf das Ich wie auf ein Objekt wirke, so könnte doch eine solche Affektion immer nur etwas Homogenes, d.h. wiederum nur ein objektives Bestimmtsein hervorbringen. Denn das Gesetz der Kausalität gilt nur zwischen gleichartigen Dingen (Dingen derselben Welt), und reicht nicht aus einer Welt in die andere. Wie also ein ursprüngliches Sein sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen ließe, daß auch die Vorstellung selbst eine Art des Seins sei, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht sein müßte, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transzendentalen Idealismus in der Tat nicht mehr verschieden. - Das Denken als eine materielle Erscheinung zu erklären, ist nur dadurch möglich, daß

man die Materie selbst zu einem Gespenst, zur bloßen Modifikation einer Intelligenz macht, deren gemeinschaftliche Funktionen das Denken und die Materie sind. Mithin treibt der Materialismus selbst auf das Intelligente als das Ursprüngliche zurück. Es kann freilich ebensowenig davon die Rede sein, das Sein aus dem Wissen so zu erklären, daß jenes die Wirkung von diesem wäre, es ist zwischen beiden überhaupt kein *Kausalitäts*-Verhältnis möglich, und beide können nie zusammentreffen, wenn sie nicht wie im Ich ursprünglich Eins sind. Das Sein (die Materie), als produktiv betrachtet, ist ein Wissen, das Wissen, als Produkt betrachtet, ein Sein. Ist das Wissen überhaupt produktiv, so muß es ganz und durchein, nicht nur zum Teil, produktiv sein, es kann nichts von außen in das Wissen kommen, denn alles, was ist, ist mit dem Wissen identisch, und nichts ist außer ihm. Wenn der eine Faktor der Vorstellung im Ich liegt, so muß es auch der andere, denn im Objekt sind beide unzertrennlich. Man setze z.B., nur der Stoff gehöre den Dingen an, so muß dieser Stoff, ehe er zum Ich gelangt, wenigstens im Übergange vom Ding zur Vorstellung, formlos sein, was ohne Zweifel undenkbar ist.

Wenn nun aber die ursprüngliche Begrenztheit durch das Ich selbst gesetzt ist, wie kommt es dazu sie zu empfinden, d.h. als etwas ihm



Entgegengesetztes anzusehen? Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung, und eine Philosophie, welche die Empfindung nicht erklären kann, ist darum schon eine mißlungene. Denn ohne Zweifel beruht die Wahrheit aller Erkenntnisse auf dem Gefühl des Zwangs, das sie begleitet. Das Sein (die Objektivität) drückt immer nur ein Begrenztsein der anschauenden oder produzierenden Tätigkeit aus. In diesem Teil des Raums ist ein Kubus, heißt nichts anderes als: in diesem Teil des Raums kann meine Anschauung nur in der Form des Kubus tätig sein. Der Grund aller Realität der Erkenntnis ist also der von der Anschauung unabhängige Grund der Begrenztheit. Ein System, das diesen Grund aufhebt, wäre ein dogmatischer, transzendenter Idealismus. Es wird gegen den transzendentalen Idealismus zum Teil mit Gründen gestritten, die nur gegen jenen beweisend sind, von dem man gar nicht einsieht, wie er einer Widerlegung bedürfe, sowie er auch nie in eines Menschen Kopf gekommen ist. Wenn derjenige Idealismus ein dogmatischer ist, welcher behauptet, die Empfindung sei unerklärbar aus Eindrücken von außen, in der Vorstellung sei nichts, auch nicht das Akzidentelle, was einem Ding an sich angehöre, ja es lasse sich bei einem solchen Eindruck auf das Ich nicht einmal etwas Vernünftiges denken, so ist es der unsrige allerdings. Die Realität des Wissens aber würde nur ein

Idealismus aufheben, der die ursprüngliche Begrenztheit frei und mit Bewußtsein hervorbringen ließe, anstatt daß der transzendente uns in Ansehung derselben so wenig frei sein läßt, als es der Realist nur immer verlangen mag. Er behauptet nur, das Ich empfinde niemals das Ding selbst (denn ein solches existiert in diesem Moment noch nicht), oder auch etwas von dem Ding in das Ich Übergehendes, sondern unmittelbar nur sich selbst, seine eigne aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessen unerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen.

Diese Erklärung gibt der Satz, daß der Akt, wodurch das Ich *objektiv* begrenzt wird, ein von dem, wodurch es *für sich selbst* begrenzt wird, verschiedener Akt ist. Der Akt des Selbstbewußtseins erklärt nur das Begrenztwerden der objektiven Tätigkeit. Aber das Ich, insofern es ideell ist, ist eine unendliche Selbstreproduktion (*vis sui reproductiva in infinitum*); die ideelle Tätigkeit weiß von keiner Begrenztheit, indem sie auf die ursprüngliche Grenze trifft; durch sie *findet* sich also das Ich nur als begrenzt. Der Grund, daß das Ich in dieser Handlung sich begrenzt findet, kann nicht in der gegenwärtigen Handlung liegen, er liegt in einer *vergangenen*. In der gegenwärtigen ist also das Ich begrenzt *ohne sein Zutun*, aber

daß es sich begrenzt findet ohne sein Zutun, ist auch alles, was in der Empfindung liegt und Bedingung aller Objektivität des Wissens ist. Dafür nun, daß uns die Begrenztheit erscheine als etwas von uns Unabhängiges, nicht durch uns Hervorgebrachtes, dafür ist durch den Mechanismus des Empfindens dadurch gesorgt, daß der Akt, wodurch alle Begrenztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewußtseins, selbst nicht zum Bewußtsein kommt.

*3. Alle Begrenztheit entsteht uns nur durch den Akt des Selbstbewußtseins.* Es ist nötig bei diesem Satz noch zu verweilen, da es ohne Zweifel dieser ist, der die meisten Schwierigkeiten in dieser Lehre macht.

Die ursprüngliche Notwendigkeit seiner selbst bewußt zu werden, auf sich selbst zurückzugehen, ist schon die Begrenztheit, aber es ist die Begrenztheit ganz und vollständig.

Nicht für jede einzelne Vorstellung entsteht eine neue Begrenztheit; mit der im Selbstbewußtsein enthaltenen Synthesis ist die Begrenztheit ein für allemal gesetzt, es ist diese Eine ursprüngliche, innerhalb welcher das Ich beständig bleibt, aus der es nie herkommt, und die in den einzelnen Vorstellungen nur auf verschiedene Weise sich entwickelt.

Die Schwierigkeiten, die man in dieser Lehre findet, haben größtenteils ihren Grund in der

Nichtunterscheidung der ursprünglichen und der abgeleiteten Begrenztheit.

Die ursprüngliche Begrenztheit, welche wir mit allem Vernunftwesen gemein haben, besteht darin, daß wir überhaupt endlich sind. Vermöge derselben sind wir nicht von andern Vernunftwesen, sondern von der Unendlichkeit geschieden. Aber alle Begrenztheit ist notwendig eine *bestimmte*; es läßt sich nicht denken, daß eine Begrenztheit überhaupt entstehe, ohne daß zugleich eine bestimmte entstehe; die bestimmte muß also durch einen und denselben Akt mit der Begrenztheit überhaupt entstehen. Der Akt des Selbstbewußtseins ist Eine absolute Synthesis, alle Bedingungen des Bewußtseins entstehen durch diesen Einen Akt zugleich, also auch die bestimmte Begrenztheit, welche ebenso, wie die Begrenztheit überhaupt, Bedingung des Bewußtseins ist.

Daß ich überhaupt begrenzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs sich Objekt zu werden; die Begrenztheit überhaupt ist also erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt läßt die bestimmte völlig frei, und doch entstehen beide durch einen und denselben Akt. Beides zusammengenommen, daß die bestimmte Begrenztheit nicht bestimmt sein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und daß sie doch mit dieser *zugleich* und durch Einen Akt entsteht, macht, *daß sie das Unbegreifliche und Unerklärbare*

*der Philosophie ist.* So gewiß freilich, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf bestimmte Art sein, und diese Bestimmtheit muß ins Unendliche gehen, diese ins Unendliche gehende Bestimmtheit macht meine ganze Individualität; nicht also, daß ich auf bestimmte Art begrenzt bin, sondern die Art dieser Begrenztheit selbst ist das Unerklärbare. Es läßt sich z.B. im allgemeinen wohl ableiten, daß ich zu einer bestimmten Ordnung von Intelligenzen, nicht aber gerade daß ich zu dieser Ordnung gehöre, daß ich in dieser Ordnung eine bestimmte Stelle, nicht aber, daß ich gerade diese einnehme. So läßt sich als notwendig ableiten, daß es überhaupt ein System unserer Vorstellungen gebe, nicht aber, daß wir auf diese bestimmte Sphäre von Vorstellungen eingeschränkt seien. Wenn wir freilich die bestimmte Begrenztheit schon voraussetzen, läßt sich aus dieser die Begrenztheit der einzelnen Vorstellungen ableiten; die bestimmte Begrenztheit ist alsdann nur das, worin wir die Begrenztheit aller einzelnen Vorstellungen zusammenfassen, also aus ihnen auch wieder ableiten können; z.B. wenn wir einmal voraussetzen, daß dieser bestimmte Teil des Universums und in demselben dieser bestimmte Weltkörper die unmittelbare Sphäre unserer äußeren Anschauung sei, so läßt sich wohl auch ableiten, daß in dieser bestimmten Begrenztheit diese bestimmten Anschauungen notwendig sind.

Denn könnten wir unser ganzes Planetensystem vergleichen, so könnten wir ohne Zweifel ableiten, warum unsere Erde gerade aus diesen und keinen andern Materien besteht, warum sie gerade diese und keine anderen Phänomene zeigt, warum also, diese Anschauungssphäre einmal vorausgesetzt, in der Reihe unserer Anschauungen eben diese und keine andern vorkommen. Nachdem wir einmal durch die ganze Synthesis unseres Bewußtseins in diese Sphäre versetzt sind, so wird in derselben nichts vorkommen können, was ihr widerspräche und nicht notwendig wäre. Dies folgt aus der ursprünglichen Konsequenz unseres Geistes, die so groß ist, daß jede Erscheinung, die uns jetzt eben vorkommt, diese bestimmte Begrenztheit voraussetzt, dergestalt notwendig ist, daß, wenn sie nicht vorkäme, das ganze System unserer Vorstellungen in sich selbst widersprechend wäre.

*B. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich sich selbst als empfindend anschaut*

## Erklärung

Das Ich empfindet, indem es sich selbst als ursprünglich begrenzt anschaut. Dieses Anschauen ist eine Tätigkeit, aber das Ich kann nicht zugleich anschauen und sich anschauen als anschauend. Es wird also in dieser Handlung sich gar keiner Tätigkeit bewußt; daher wird im Empfinden überall nicht der Begriff einer Handlung, sondern nur der eines Leidens gedacht. Im gegenwärtigen Moment ist das Ich *für sich selbst* nur das *Empfundene*. Denn das Einzige, was überhaupt empfunden wird, ist seine reale eingeschränkte Tätigkeit, welche allerdings dem Ich zum Objekt wird. Es ist auch Empfindendes, aber bloß für uns, die wir philosophieren, nicht für sich selbst. Der Gegensatz, welcher zugleich mit der Empfindung gesetzt wird (der zwischen dem Ich und dem Ding an sich), ist eben deswegen auch nicht für das Ich selbst, sondern nur für uns im Ich gesetzt.

Dieser Moment des Selbstbewußtseins soll künftig der der ursprünglichen Empfindung heißen. Es ist derjenige, in welchem das Ich sich in der ursprünglichen Begrenztheit anschaut, ohne daß es dieser Anschauung sich bewußt, oder ohne daß ihm diese Anschauung selbst wieder zum Objekt würde. In diesem Moment ist das Ich im Empfundenen ganz fixiert und

gleichsam verloren.

Die Aufgabe ist also genauer bestimmt diese: wie das Ich, das bis jetzt: bloß Empfundenes war, *Empfindendes und Empfundenes zugleich* werde.

Aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins konnte nur das Begrenztsein deduziert werden. Sollte das Ich begrenzt sein für sich selbst, so mußte es sich als solches anschauen; diese Anschauung, das Vermittelnde des unbegrenzten Ichs mit dem begrenzten, war der Akt der Empfindung, von welchem aber aus dem angezeigten Grunde im Bewußtsein die bloße Spur einer Passivität zurückbleibt. Jener Akt des Empfindens muß also selbst wieder zum Objekt gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser ins Bewußtsein komme. Es ist leicht vorauszusehen, daß wir diese Aufgabe nur durch einen neuen Akt werden lösen können.

Dies ist ganz gemäß dem Gang der synthetischen Methode. - Zwei Gegensätze a und b (Subjekt und Objekt) werden vereinigt durch die Handlung x, aber in x ist ein neuer Gegensatz, c und d (Empfindendes und Empfundenes), die Handlung x wird also selbst wieder zum Objekt; sie ist selbst nur erklärbar durch eine neue Handlung = z, welche vielleicht wieder einen Gegensatz enthält usf.



# Auflösung

## I.

Das Ich *empfindet*, wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d.h. weil das Ich nur Tätigkeit ist, eine reelle Negation der Tätigkeit, ein Affiziertsein. Aber um Empfindendes zu sein für sich selbst, muß das Ich (das ideelle) jene Passivität welche bis jetzt bloß im reellen ist, *in sich* setzen, welches ohne Zweifel nur durch *Tätigkeit* geschehen kann.

Wir sind hier eben an dem Punkt, um welchen der Empirismus von jeher herumgegangen ist, ohne ihn aufklären zu können. Der Eindruck von außen erklärt mir auch nur die Passivität der Empfindung, er erklärt höchstens eine Rückwirkung auf das einwirkende Objekt, ohngefähr wie ein gestoßener elastischer Körper den andern zurückstößt, oder ein Spiegel das auf ihn fallende Licht reflektiert; aber er erklärt nicht die Rückwirkung, das Zurückgehen des Ichs *auf sich selbst*, erklärt nicht, wie es den Eindruck von außen auf sich als Ich, als Anschauendes, bezieht. Das Objekt geht nie in sich selbst zurück, und bezieht keinen Eindruck auf sich; es ist eben deswegen ohne Empfindung.

Das Ich kann also nicht Empfindendes sein für sich

selbst, ohne überhaupt *tätig* zu sein. Das Ich nun, was hier *tätig* ist, kann nicht das begrenzte sein, sondern nur das unbegrenzbare. Aber dieses ideelle Ich ist *unbegrenzt* nur im Gegensatz gegen die objektive, jetzt begrenzte Tätigkeit, also nur *inwiefern es über die Grenze hinausgeht*. Wenn man darauf reflektiert, was in jeder Empfindung vorgeht, so wird man finden, daß in jeder etwas sein muß, was um den Eindruck *weiß*, aber doch von ihm unabhängig ist, und über ihn hinausgeht; denn selbst das Urteil, daß der Eindruck von einem Objekt herrühre, setzt eine Tätigkeit voraus, die nicht an dem Eindruck haftet, sondern auf etwas *jenseits* des Eindrucks geht. Das Ich also ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine *über die Grenze hinausgehende* Tätigkeit ist. Vermöge derselben soll das Ich, um für sich selbst empfindend zu sein, das Fremdartige in sich (das ideelle) aufnehmen; dieses Fremdartige ist aber selbst wieder im Ich, es ist die aufgehobene Tätigkeit des Ichs. Das Verhältnis dieser beiden Tätigkeiten muß jetzt der Folge wegen genauer bestimmt werden. Die unbegrenzte Tätigkeit ist *ursprünglich* ideell, wie jede Tätigkeit des Ichs, wie es also auch die reelle ist, im *Gegensatz* gegen die reelle aber, nur insofern sie über die Grenze *hinausgeht*. Die *begrenzte* ist reell, inwiefern nur darauf reflektiert wird, daß sie begrenzt ist, ideell aber, inwiefern darauf reflektiert wird, daß sie dem Prinzip

nach der ideellen gleich ist; sie ist also reell oder ideell, je nachdem sie angesehen wird. Ferner ist offenbar, daß die ideelle als ideelle überhaupt nur im Gegensatz gegen die reelle unterscheidbar ist, und umgekehrt, was sich durch die einfachsten Experimente bestätigen läßt, wie z.B. ein erdichtetes Objekt als solches nur im Gegensatz gegen ein reelles, und hinwiederum jedes reelle als solches nur im Gegensatz gegen ein der Beurteilung untergelegtes erdichtetes unterscheidbar ist. Dies vorausgesetzt, lassen sich folgende Schlüsse ziehen.

1. Das Ich soll Empfindendes sein für sich selbst, heißt: es soll das Entgegengesetzte tätig in sich aufnehmen. Aber dieses Entgegengesetzte ist nichts anderes als die Grenze oder der Hemmungspunkt, und dieser liegt nur in der reellen Tätigkeit, welche von der ideellen allein durch die Grenze unterscheidbar ist. Das Ich soll das Entgegengesetzte sich zueignen, heißt also: es soll dasselbe in seine ideelle Tätigkeit aufnehmen. Dies ist nun nicht möglich, ohne *daß die Grenze in die ideelle Tätigkeit fällt*, und zwar müßte dies mittelst einer Tätigkeit des Ichs selbst geschehen. (Die ganze theoretische Philosophie hat, wie jetzt immer deutlicher wird, nur dieses Problem zu lösen, wie die Schranke ideell, oder, wie auch die ideelle (anschauende) Tätigkeit begrenzt werde. Es war zum voraus einzusehen, daß das (oben A. 2.) gestörte

Gleichgewicht zwischen der ideellen und reellen Tätigkeit wiederhergestellt werden müßte, so gewiß das Ich Ich ist. Wie es wiederhergestellt werde, ist unsere einzige fernere Aufgabe). - Aber die Grenze fällt nur in die Linie der *reellen* Tätigkeit, und umgekehrt eben jene Tätigkeit des Ichs ist die reelle, in welche die Grenze fällt. Ferner die ideelle und reelle Tätigkeit sind ursprünglich, abstrahiert von der Grenze, ununterscheidbar, den Trennungspunkt zwischen beiden macht nur die Grenze. Die Tätigkeit ist also nur ideell, d.h. als ideelle zu unterscheiden jenseits der Grenze, oder insofern sie über die Grenze hinausgeht.

Die Grenze soll in die ideelle Tätigkeit fallen, heißt also: die Grenze soll jenseits der Grenze fallen; welches ein offener Widerspruch ist. Dieser Widerspruch muß aufgelöst werden.

2. Das ideelle Ich könnte darauf ausgehen die Grenze *aufzuheben*, und indem es dieselbe aufhobe, fiele die Grenze notwendig auch in die Linie der ideellen Tätigkeit, aber die Grenze soll nicht aufgehoben werden, die Grenze soll *als* Grenze, d.h. unaufgehoben, in die ideelle Tätigkeit aufgenommen werden.

Oder das ideelle Ich könnte sich selbst begrenzen, also eine Grenze *hervorbringen*. - Allein auch damit: wäre nicht erklärt, was erklärt werden soll. Denn alsdann wäre die ins ideelle Ich gesetzte Grenze nicht dieselbe mit der im reellen gesetzten, was doch sein

soll. Wenn wir auch annehmen wollten, daß das bis jetzt rein ideelle Ich sich selbst Objekt und dadurch begrenzt würde, so wären wir doch dadurch um keinen Schritt weiter, sondern auf den ersten Punkt der Untersuchung zurück versetzt, wo das bis dahin rein ideelle Ich sich zuerst in ein Sub- und Objektives trennt und gleichsam zersetzt.

Es bleibt also nichts übrig, als ein Mittleres zwischen dem Aufheben und Hervorbringen. Ein solches ist das *Bestimmen*. Was ich bestimmen soll, muß unabhängig von mir da sein. Aber indem ich es bestimme, wird es durch das Bestimmen selbst wieder ein von mir Abhängiges. Ferner, indem ich ein Unbestimmtes bestimme, hebe ich es auf als Unbestimmtes, und bringe es hervor als Bestimmtes.

Die ideelle Tätigkeit müßte also die Grenze *bestimmen*.

Es entstehen hier sogleich zwei Fragen:

a) Was es denn *heiße*: durch ideelle Tätigkeit wird die Grenze bestimmt.

Von der Grenze ist jetzt im Bewußtsein nichts übrig als die Spur einer absoluten Passivität. Da das Ich im Empfinden des *Akts* sich nicht bewußt wird, bleibt nur das Resultat zurück. Diese Passivität ist bis jetzt völlig unbestimmt. Aber Passivität *überhaupt* ist so wenig denkbar, als Begrenztheit überhaupt. Alle Passivität ist eine *bestimmte*, so gewiß als sie nur

durch Negation von Tätigkeit möglich ist. Die Grenze würde also bestimmt, wenn die Passivität bestimmt würde.

Jene bloße Passivität ist der bloße Stoff der Empfindung, das rein Empfundene. Die Passivität würde bestimmt, wenn das Ich ihr eine bestimmte Sphäre - einen bestimmten Wirkungskreis gäbe (wenn man diesen uneigentlichen Ausdruck hier verstatten will). Das Ich wäre alsdann nur innerhalb dieser Sphäre passiv, außerhalb derselben aktiv.

Jene Handlung des Bestimmens wäre also ein Produzieren, der Stoff dieses Produzierens die ursprüngliche Passivität.

Es entsteht nun aber die zweite Frage:

b) Wie dieses Produzieren selbst gedacht werden könne.

Das Ich kann die Sphäre nicht produzieren, ohne tätig zu sein, aber es kann ebensowenig die Sphäre als eine Sphäre der Begrenztheit produzieren, ohne eben dadurch selbst begrenzt zu werden. - Indem das Ich das Begrenzende ist, ist es tätig, insofern es aber das Begrenzende der Begrenztheit ist, wird es selbst ein Begrenztes.

Jene Handlung des Produzierens ist also die absolute Vereinigung von Aktivität und Passivität. Das Ich ist in dieser Handlung passiv, denn es kann die Begrenztheit nicht bestimmen, ohne sie schon

vorauszusetzen. Aber umgekehrt auch das (ideelle) Ich wird hier begrenzt, nur insofern es darauf ausgeht die Begrenztheit zu bestimmen. In jener Handlung ist also eine Tätigkeit, welche ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, welches Tätigkeit voraussetzt.

Ehe wir auf diese Vereinigung von Passivität und Aktivität in einer Handlung selbst wieder reflektieren, können wir zusehen, was wir denn durch eine solche Handlung gewonnen hätten, wenn sie wirklich im Ich sich aufzeigen ließe.

Das Ich war im vorhergehenden Moment des Bewußtseins nur *Empfundenes für sich selbst*, nicht Empfindendes. In der gegenwärtigen Handlung wird es *Empfindendes für sich selbst*. Es wird sich Objekt überhaupt, weil es begrenzt wird. Es wird sich aber als aktiv (als empfindend) Objekt, weil es nur in seinem Begrenzen begrenzt wird.

Das (ideelle) Ich wird sich also *als in seiner Aktivität begrenzt* zum Objekt.

Das Ich wird hier nur begrenzt, insofern es *tätig* ist. Der Empirismus hat leicht den Eindruck zu erklären, weil er es völlig ignoriert, daß das Ich, um als Ich begrenzt (d.h. um empfindend) zu werden, schon tätig sein muß. - Hinwiederum ist das Ich hier nur tätig, insofern es schon begrenzt ist, und eben dieses wechselseitige Bedingtsein von Tätigkeit und Leiden wird in der Empfindung gedacht, sofern sie mit

Bewußtsein verbunden ist.

Aber *eben deswegen*, weil das Ich hier Empfindendes für sich selbst wird, hört es vielleicht auf *Empfundenes* zu sein, so wie es in der vorhergehenden Handlung, da es Empfundenes war, nicht Empfindendes für sich selbst sein konnte. Das Ich als Empfundenes würde also aus dem Bewußtsein verdrängt, und an seine Stelle träte etwas anderes ihm Entgegengesetztes.

So ist es auch. Die abgeleitete Handlung ist ein *Produzieren*. In diesem Produzieren ist nun das ideale Ich völlig frei. Der Grund also, warum es im Produzieren dieser Sphäre begrenzt wird, kann nicht in ihm selbst, er muß *außer ihm* liegen. Die Sphäre ist eine Produktion des Ichs, aber die Grenze der Sphäre ist keine Produktion desselben, insofern es produziert, und da es im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins *nur* produzierend ist, überhaupt kein Produkt des Ichs. Sie ist also nur Grenze zwischen dem Ich und dem ihm Entgegengesetzten, dem *Ding an sich*, sie ist also jetzt weder im Ich, noch außer dem Ich, sondern nur das Gemeinschaftliche, worin das Ich und sein Entgegengesetztes sich berühren.

Mithin wäre durch diese Handlung, wenn sie nur selbst ihrer Möglichkeit nach begreiflich wäre, auch jener Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich, mit Einem Wort alles, was im Vorhergehenden



nur für den Philosophen gesetzt war, auch für das Ich selbst deduziert.

## II.

Wir sehen nun freilich aus dieser ganzen Erörterung, daß die gegebene Auflösung des Problems ohne Zweifel die richtige ist, aber diese Auflösung selbst ist noch nicht zu begreifen, und es möchten uns wohl noch einige Mittelglieder derselben fehlen.

Es zeigte sich nämlich durch diese Auflösung allerdings, daß das ideelle Ich nicht passiv werden kann, ohne vorher schon tätig zu sein, daß also ein bloßer Eindruck auf das ideelle (anschauende) Ich auf keinen Fall die Empfindung erklärt, aber es zeigte sich auch, daß das ideelle Ich wiederum auf die bestimmte Art nicht tätig sein kann, ohne schon leidend zu sein, es zeigte sich mit Einem Wort, daß in jener Handlung Aktivität und Passivität sich *wechselseitig* voraussetzen.

Nun möchte freilich die *letzte* Handlung, wodurch die Empfindung vollständig in das Ich gesetzt wird, eine solche sein, aber zwischen derselben und der ursprünglichen Empfindung müssen noch Mittelglieder liegen, weil wir uns mit jener Handlung schon in den unauflöselichen Zirkel versetzt sehen, der die

Philosophen von jeher umgetrieben hat, und den wir, wenn wir unserem bisherigen Gang getreu bleiben wollen, erst vor unsern Augen müssen entstehen lassen, um ihn selbst vollständig zu begreifen. Daß wir in jenen Zirkel geraten müssen, ist durch das Vorhergehende allerdings abgeleitet, nicht aber, wie. Und insofern ist unsere ganze Aufgabe wirklich nicht gelöst. Die Aufgabe war, zu erklären: wie die ursprüngliche Grenze in das ideelle Ich übergehe. Es ist aber offenbar, daß ein solcher *erster* Übergang durch alles Bisherige nicht begreiflich gemacht ist. Wir erklärten jenen Übergang durch ein Begrenzen der Begrenztheit, das wir dem ideellen Ich zuschrieben. - Aber wie kommt nur das Ich überhaupt dazu, die Passivität zu begrenzen? - Wir gestanden selbst, daß diese Tätigkeit ein Leiden im ideellen Ich schon voraussetzte, so wie freilich umgekehrt auch dieses Leiden jene Tätigkeit voraussetzt. Wir müssen dem Entstehen dieses Zirkels auf den Grund kommen, und können nur dadurch hoffen, unsere Aufgabe vollständig zu lösen.

Wir gehen zurück auf den zuerst aufgestellten Widerspruch. Das Ich ist alles, was es ist, nur für sich selbst. Es ist also auch ideell nur für sich selbst, ideell nur, inwiefern es sich als ideell setzt oder anerkennt. Verstehen wir unter ideeller Tätigkeit nur die Tätigkeit des Ichs überhaupt, insofern sie bloß von ihm ausgeht und allein in ihm begründet ist, so ist das Ich

ursprünglich nichts als ideelle Tätigkeit. Fällt die Grenze in das Ich, so fällt sie allerdings in seine ideelle Tätigkeit. Aber diese ideelle Tätigkeit, welche und insofern sie begrenzt ist, wird nicht anerkannt als ideelle, eben deswegen weil sie begrenzt ist. Anerkannt als ideelle wird nur diejenige Tätigkeit, welche und insofern sie über die Grenze hinausgeht. Diese über die Grenze hinausgehende Tätigkeit soll also begrenzt werden, ein Widerspruch, der schon in der Forderung liegt: das Ich soll als empfindend (d.h. als Subjekt) Objekt werden, und welcher sich nicht auflösen läßt, als *wenn das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden für das ideelle Ich eins und dasselbe ist*, oder wenn das Ich, eben dadurch daß es ideell ist, reell wird.

Gesetzt dies wäre so, gesetzt, daß das Ich durch das bloße Hinausgehen über die Grenze begrenzt würde, so wäre es, indem es über sie hinausgeht, noch ideell, es würde also als ideell oder in seiner Idealität reell und begrenzt.

Es fragt sich, wie etwas der Art denkbar sei.

Wir werden auch diese Aufgabe nur dadurch lösen können, daß wir die Tendenz sich selbst anzuschauen als *unendlich* gesetzt haben. - Im Ich ist von der ursprünglichen Empfindung nichts als die Grenze, bloß als solche, zurückgeblieben. Das Ich ist für uns nicht ideell, als insofern es über die Grenze hinausgeht,

schon indem es empfindet. Aber es kann nicht als ideell (d.h. als empfindend) sich selbst anerkennen, ohne seine über die Grenze hinausgegangene Tätigkeit entgegenzusetzen der innerhalb der Grenze gehemmten oder reellen. Beide sind unterscheidbar nur in der wechselseitigen Entgegensetzung und Beziehung aufeinander. Diese aber ist wiederum nicht möglich als durch eine dritte Tätigkeit, welche innerhalb und außerhalb der Grenze zugleich ist.

Diese *dritte, zugleich* ideelle und reelle Tätigkeit ist ohne Zweifel die (1.) abgeleitete produzierende Tätigkeit, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt sein sollten.

Wir können jetzt also die Mittelglieder jener produzierenden Tätigkeit aufstellen, und sie selbst vollständig ableiten. - Es sind folgende:

1. Das Ich, als unendliche Tendenz sich selbst anzuschauen, war schon im vorhergehenden Moment empfindend, d.h. sich anschauend als begrenzt. Aber Grenze ist nur zwischen zwei Entgegengesetzten, also *konnte* das Ich sich nicht als begrenzt anschauen, ohne notwendig auf etwas *jenseits* der Grenze, d.h. über die Grenze hinauszugehen. Eine solche über die Grenze hinausgehende Tätigkeit war schon mit der Empfindung für uns gesetzt, aber sie soll auch für das Ich selbst gesetzt sein, und nur insofern wird das Ich sich als *empfindend* zum Objekt.

2. Nicht nur das bisher *Objektive*, sondern auch das Subjektive im Ich muß Objekt werden. Dies geschieht dadurch, daß ihm die über die Grenze hinausgehende Tätigkeit zum Objekt wird. Aber das Ich kann keine Tätigkeit anschauen als hinausgehend über die Grenze, ohne diese Tätigkeit entgegenzusetzen und zu beziehen auf eine andere, welche nicht über die Grenze hinausgeht. Diese Anschauung seiner selbst in seiner ideellen und reellen, in seiner über die Grenze hinausgehenden, empfindenden, und seiner innerhalb der Grenze gehemmten, empfundenen Tätigkeit, ist nicht möglich, als durch eine dritte, *zugleich* innerhalb der Grenze gehemmte und über sie hinausgehende, *zugleich* ideelle und reelle Tätigkeit, und diese Tätigkeit ist es, in welcher das Ich sich als empfindend zum Objekt wird. Insofern das Ich *empfindend* ist, ist es ideell, insofern Objekt, reell, diejenige Tätigkeit also, durch welche es als empfindend *Objekt* wird, muß eine zugleich ideelle und reelle sein.

Das Problem zu erklären, wie das Ich als empfindend sich anschauet, konnte also auch so ausgedrückt werden: zu erklären, wie das Ich in einer und derselben Tätigkeit ideell und reell werde. Diese zugleich ideelle und reelle Tätigkeit ist jene von uns postulierte produzierende, in welcher Aktivität und Passivität wechselseitig durcheinander bedingt sind. Die Genesis jener dritten. Tätigkeit erklärt uns also zugleich

den Ursprung jenes Zirkels, in den wir uns mit dem Ich versetzt sahen (I.).

Die Genesis dieser Tätigkeit aber ist folgende. Im ersten Akt (dem des Selbstbewußtseins) wird das Ich *überhaupt* angeschaut, und dadurch, durch das Angeschautwerden, begrenzt. Im zweiten Akt wird es nicht *überhaupt*, sondern bestimmt angeschaut als *begrenzt*, aber es kann nicht angeschaut werden als *begrenzt*, ohne daß die ideelle Tätigkeit die Grenze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweier Tätigkeiten, die als Tätigkeiten eines und desselben Ichs unwillkürlich in einer dritten vereinigt werden, in welcher ein wechselseitiges Bedingtsein von Affiziertsein und Tätigkeit notwendig ist, oder in welcher das Ich ideell ist, nur insofern es zugleich reell ist, und umgekehrt, wodurch also das Ich sich als empfindend zum Objekt wird.

3. In dieser dritten Tätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmtten Tätigkeit. Durch jenes Schweben des Ichs erhalten beide einen wechselseitigen Bezug aufeinander, und werden als Entgegengesetzte fixiert.

Es fragt sich:

a) als was die *ideelle* Tätigkeit fixiert wird. Insofern sie überhaupt fixiert wird, hört sie auf, reine Tätigkeit zu sein. Sie wird in derselben Handlung entgegengesetzt der innerhalb der Grenze gehemmtten

Tätigkeit, sie wird also aufgefaßt als fixierte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte Tätigkeit. Insofern sie aufgefaßt wird als fixiert, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengesetzte Tätigkeit, wird sie selbst - aber nur in dieser Entgegensetzung reelle Tätigkeit, sie wird Tätigkeit von etwas dem reellen Ich reell Entgegengesetztem. Dieses dem reellen Ich reell Entgegengesetzte aber ist nichts anderes als *das Ding an sich*.

Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Objekt gewordene ideelle Tätigkeit verschwindet also jetzt als solche aus dem Bewußtsein und ist in das Ding an sich verwandelt.

Es ist leicht folgende Bemerkung zu machen. Der einzige Grund der ursprünglichen Begrenztheit ist nach dem Vorhergehenden die anschauende oder ideelle Tätigkeit des Ichs, aber eben diese wird hier als Grund der Begrenztheit dem Ich selbst reflektiert, nur nicht eben als Tätigkeit des Ichs, denn das Ich ist jetzt bloß reelles, sondern als eine dem Ich entgegengesetzte. Das Ding an sich ist also nichts anderes als der Schatten der ideellen, über die Grenze hinausgegangenen Tätigkeit, der dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfen wird, und insofern selbst ein Produkt des Ichs. Der Dogmatiker, der das Ding an sich für reell ansieht, steht auf demselben Standpunkt, auf welchem das Ich im gegenwärtigen Moment steht.

Das Ding an sich entsteht ihm durch ein Handeln, das Entstandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entstanden ist. Das Ich also ist ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist, und es muß in dieser Unwissenheit bleiben, solange es in den magischen Kreis eingeschlossen ist, den das Selbstbewußtsein um das Ich beschreibt; der Philosoph nur, der diesen Kreis öffnet, kann hinter jene Täuschung kommen.

Die Deduktion ist jetzt so weit vorgeschritten, daß zuerst etwas außer dem Ich für das Ich selbst da ist. In der gegenwärtigen Handlung geht das Ich zuerst auf etwas jenseits der Grenze, und diese selbst ist jetzt nichts als der gemeinschaftliche Berührungspunkt des Ichs und seines Entgegengesetzten. In der ursprünglichen Empfindung kam nur die Grenze vor, hier etwas jenseits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze sich erklärt. Es ist zu erwarten, daß dadurch auch die Grenze eine andere Bedeutung erhalten werde, wie sich bald zeigen wird. Die ursprüngliche Empfindung, in welcher das Ich nur das Empfundene war, verwandelt sich in eine Anschauung, in welcher das Ich zuerst sich selbst Empfindendes wird, aber eben dadurch aufhört Empfundenes zu sein. Das Empfundene, für das sich als empfindend *anschauende* Ich, ist die über die Grenze hinausgegangene ideelle (vorher empfindende) Tätigkeit, die aber nun nicht mehr



als Tätigkeit des Ichs angeschaut wird. Das ursprünglich Begrenzende der reellen ist das Ich selbst, aber es kann nicht als begrenzend ins Bewußtsein kommen) ohne sich in das Ding an sich zu verwandeln. Die dritte Tätigkeit, welche hier deduziert ist, ist die, in welcher das Begrenzte und das Begrenzende getrennt zugleich und zusammengefaßt werden.

Es ist noch übrig, zu untersuchen

b) was aus der reellen oder gehemmten Tätigkeit in dieser Handlung werde.

Die ideelle Tätigkeit hat sich in das Ding an sich verwandelt, die reelle also wird durch dieselbe Handlung sich in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d.h. in das *Ich an sich* verwandeln. Das Ich, was bisher immer Subjekt und Objekt zugleich war, ist jetzt zuerst etwas an sich; das ursprünglich Subjektive des Ichs ist hinübergetragen über die Grenze, und wird dort angeschaut als Ding an sich; was innerhalb der Grenze zurückbleibt, ist das rein Objektive des Ichs.

Die Deduktion steht also jetzt an dem Punkt, wo das Ich und sein Entgegengesetztes nicht etwa nur für den Philosophen, sondern für das Ich selbst sich trennen. Die ursprüngliche Duplizität des Selbstbewußtseins ist jetzt zwischen dem Ich und dem Ding an sich gleichsam geteilt. Von dem gegenwärtigen Handeln des Ichs bleibt also nicht eine bloße Passivität, sondern es bleiben zwei sich reell Entgegengesetzte, auf

welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück, und damit erst ist die Aufgabe, wie das Ich empfindendes für sich selbst werde, vollständig gelöst. Eine Aufgabe, die bis jetzt keine Philosophie beantworten konnte, am allerwenigsten der Empirismus. Indes, wenn dieser vergeblich sich bemüht den Übergang des Eindrucks aus dem bloß passiven Ich in das denkende und aktive zu erklären, so hat doch der Idealist die Schwierigkeit der Aufgabe mit ihm gemein. Denn woher auch die Passivität entstehe, ob aus einem Eindruck des Dinges außer uns, oder aus dem ursprünglichen Mechanismus des Geistes selbst, so ist es doch immer Passivität, und der Übergang, der erklärt werden soll, derselbe. Das Wunder der produktiven Anschauung löst diese Schwierigkeit, und ohne dieselbe ist sie überhaupt nicht zu lösen. Denn es ist offenbar, daß das Ich nicht als empfindend sich anschauen kann, ohne daß es sich als sich selbst entgegengesetzt, und zugleich in begrenzender und begrenzter Tätigkeit, in jener Wechselbestimmung von Aktivität und Passivität anschauet, welche auf die angezeigte Art entsteht, nur daß dieser Gegensatz im Ich selbst, den nur der Philosoph sieht, seinem Objekt, dem Ich, als ein Gegensatz zwischen ihm selbst und etwas außer ihm erscheint.

4. Das Produkt des Schwebens zwischen reeller und ideeller Tätigkeit ist das Ich an sich auf der einen,

und das Ding an sich auf der andern Seite, und beide sind die Faktoren der jetzt abzuleitenden Anschauung. Zuvor fragt sich, wie diese beiden durch die abgeleitete Handlung bestimmt seien.

a) Daß das *Ich* durch diese Handlung als rein Objektives bestimmt sei, ist soeben bewiesen worden. Aber dies wird es nur in dem Wechselverhältnis, in welchem es jetzt mit dem Ding an sich steht. Denn wäre das Begrenzende noch in ihm, so *wäre* es nur dadurch, daß es sich erscheint, anstatt daß es jetzt *an sich* und gleichsam unabhängig von sich selbst ist, gerade so wie es der Dogmatiker verlangt, der eben nur bis auf diesen Standpunkt sich erhebt.

(Es ist nicht von dem Ich die Rede, was in dieser Handlung *tätig* ist, denn dieses ist in seiner Begrenztheit ideell, und umgekehrt in seiner Idealität begrenzt, weder Subjekt noch Objekt allein, da es das ganze (vollständige) Ich in sich befaßt, nur daß das, was zum Subjekt gehört, als Ding an sich, was zum Objekt, als Ich an sich erscheint).

b) Das *Ding* ist vorerst schlechterdings nur bestimmt als das dem Ich absolut Entgegengesetzte. Nun ist aber das Ich bestimmt als Tätigkeit, also auch das Ding nur als eine der Tätigkeit des Ichs entgegengesetzte. Aber alle Entgegensetzung ist eine bestimmte; es ist also unmöglich, daß das Ding dem Ich entgegengesetzt werde, ohne daß es zugleich begrenzt sei.

Es erklärt sich hier, was es heiße, das Ich müsse auch die Passivität wieder begrenzen (I.). Die Passivität wird begrenzt dadurch, daß ihre Bedingung, das Ding, begrenzt wird. Die Begrenztheit in der Begrenztheit, welche wir gleich anfangs zugleich mit der Begrenztheit überhaupt entstehen sahen, kommt doch erst mit dem Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich ins Bewußtsein. Das Ding ist bestimmt als dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit, und dadurch als Grund der Begrenztheit überhaupt, als selbst begrenzte Tätigkeit, und dadurch als Grund der bestimmten Begrenztheit. Wodurch ist nun das Ding begrenzt? Durch dieselbe Grenze, durch welche auch das Ich begrenzt ist. So viel Grad von Tätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtttigkeit im Ding, und umgekehrt. Nur durch diese gemeinschaftliche Begrenzung stehen beide in Wechselwirkung. Daß eine und dieselbe Grenze Grenze des Ichs und des Dinges sei, d.h. daß das Ding nur begrenzt sei, insoweit das Ich, und das Ich nur, insoweit das Objekt begrenzt ist, kurz, jene *Wechselbestimmung* von Aktivität und Passivität im Ich in der gegenwärtigen Handlung, sieht nur der Philosoph; in der folgenden Handlung wird sie auch das Ich, aber, wie sich erwarten läßt, unter ganz anderer Form, erblicken. Die Grenze ist noch immer dieselbe, welche ursprünglich durch das Ich selbst gesetzt war, nur daß sie jetzt nicht mehr bloß als Grenze des Ichs,

sondern auch als Grenze des Dinges erscheint. Das Ding erlangt nur so viel Realität, als im Ich selbst durch sein ursprüngliches Handeln aufgehoben war. Aber so wie das Ich sich selbst, so wird ihm auch das Ding als ohne sein Zutun begrenzt erscheinen, und, um dieses Resultat wieder anzuknüpfen an den Punkt, von dem wir ausgingen, so wird also hier die ideelle Tätigkeit begrenzt unmittelbar dadurch, daß sie über die Grenze geht und als solche angeschaut wird. Es läßt sich daraus leicht schließen, wie durch jene Handlung

c) die *Grenze* bestimmt sein werde. Da sie Grenze zugleich für das Ich und für das Ding ist, so kann ihr Grund ebensowenig in jenem als in diesem liegen; denn läge er im Ich, so wäre seine Aktivität nicht bedingt durch Passivität; im Ding, so wäre seine Passivität nicht bedingt durch Aktivität, kurz, die Handlung wäre nicht, was sie ist. Da der Grund der Grenze weder im Ich noch im Ding liegt, so liegt er nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, und sie ist so, weil sie so ist. Sie wird demnach in bezug auf das Ich sowohl als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Dasjenige in der Anschauung ist also die Grenze, was für das Ich sowohl als das Ding schlechthin zufällig ist; eine genauere Bestimmung oder Auseinandersetzung ist hier noch nicht möglich, und kann erst in der Folge gegeben werden.

5. Jenes Schweben, von welchem das Ich und Ding an sich als Entgegengesetzte zurückbleiben, kann nicht fortdauern, denn (durch diesen Gegenstand ist ein Widerspruch im Ich selbst (demjenigen, was zwischen beiden schwebt) gesetzt. Aber das Ich ist absolute Identität. So gewiß also Ich = Ich, so gewiß entsteht unwillkürlich und notwendig eine dritte Tätigkeit, in welcher die beiden Entgegengesetzten in ein relatives Gleichgewicht gesetzt werden.

*Alle* Tätigkeit des Ichs geht von einem Widerspruch in ihm selbst aus. Denn da das Ich absolute Identität ist, so bedarf es keines Bestimmungsgrundes zur Tätigkeit, außer einer Duplizität in ihm, und die Fortdauer aller geistigen Tätigkeit hängt von der Fortdauer, d.h. dem beständigen Wiederentstehen jenes, Widerspruchs ab.

Der Widerspruch erscheint zwar hier als Gegensatz zwischen dem Ich und etwas außer ihm, ist aber abgeleitetermaßen ein Widerspruch zwischen ideeller und reeller Tätigkeit. Soll das Ich in der ursprünglichen Beschränktheit sich selbst anschauen (empfinden), so muß es zugleich über die Beschränktheit hinausstreben. Eingeschränktheit, Notwendigkeit, Zwang, dies alles wird nur gefühlt im Gegensatz gegen eine uneingeschränkte Tätigkeit. Es ist auch nichts Wirkliches ohne Eingebildetes. - Mit der Empfindung selbst schon ist also ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es

ist beschränkt zugleich und über die Schranke hinausstrebend.

Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Tätigkeit.

Diese dritte Tätigkeit ist eine *anschauende* überhaupt, denn es ist das *ideelle* Ich, was hier als begrenztwerdend gedacht wird.

Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Empfindens. - Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der *ersten* Potenz (daher die Einfachheit aller Empfindungen, die Unmöglichkeit sie zu definieren, denn alle Definition ist synthetisch). Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der *zweiten* Potenz, oder, was dasselbe ist, ein *produktives Anschauen*.

### *C. Theorie der produktiven Anschauung*

## Vorerinnerung

*Cartesius* sagte als Physiker: gebt mir Materie und Bewegung, und ich werde euch das Universum daraus zimmern. Der Transzendental-Philosoph sagt: gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Tätigkeiten, deren eine ins Unendliche geht, die andere in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen. Jede andere Wissenschaft setzt die Intelligenz schon als fertig voraus, der Philosoph betrachtet sie im Werden, und läßt sie vor seinen Augen gleichsam entstehen.

Das Ich ist nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Bestimmungen aufgetragen ist. Der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins erklärt uns nur, wie das Ich in Ansehung seiner objektiven Tätigkeit, im ursprünglichen Streben, nicht aber, wie es in seiner subjektiven oder im Wissen eingeschränkt sei. Erst die produktive Anschauung versetzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Tätigkeit, und ist der erste Schritt des Ichs zur Intelligenz.

Die Notwendigkeit der produktiven Anschauung, welche hier aus dem ganzen Mechanismus des Ichs systematisch deduziert ist, ist als allgemeine Bedingung des Wissens überhaupt unmittelbar aus dessen



Begriff abzuleiten; denn, wenn alles Wissen seine Realität von einer unmittelbaren Erkenntnis entlehnt, so ist diese allein in der Anschauung anzutreffen, anstatt daß Begriffe nur Schatten der Realität sind, entworfen durch ein reproduktives Vermögen, den Verstand, welcher selbst ein Höheres voraussetzt, das kein Original außer sich hat, und aus ursprünglicher Kraft aus sich selbst produziert. Daher müßte der uneigentliche Idealismus, d.h. ein System, was alles Wissen in Schein verwandelt, derjenige sein, welcher alle Unmittelbarkeit in unserer Erkenntnis aufhobe, z.B. dadurch, daß er von den Vorstellungen unabhängige Originale außer uns setzt, anstatt daß ein System, welches den Ursprung der Dinge in einer Tätigkeit des Geistes sucht, welche ideell und reell zugleich ist, eben deswegen, weil es der vollkommenste Idealismus ist, zugleich der vollkommenste Realismus sein müßte. Wenn nämlich der vollkommenste Realismus derjenige ist, welcher die Dinge an sich und unmittelbar erkennt, so ist er nur in einer Natur möglich, welche in den Dingen nur ihre eigne, durch eigne Tätigkeit eingeschränkte Realität erblickt. Denn eine solche Natur würde als die inwohnende Seele der Dinge sie wie ihren unmittelbaren Organismus durchdringen, und gleichwie der Meister am vollkommensten sein Werk erkennt, ihren innern Mechanismus ursprünglich durchschauen.

Dagegen mag man den Versuch anstellen aus der Hypothese, daß in unserer Anschauung irgend etwas sei, was durch den Anstoß oder Eindruck hinzukommt, die Evidenz der sinnlichen Anschauung zu erklären. Vorerst wird durch Anstoß auf das vorstellende Wesen nicht der Gegenstand selbst, sondern nur seine Wirkung in dasselbe übergehen. Nun ist aber in der Anschauung nicht die bloße Wirkung eines Gegenstands, sondern der *Gegenstand selbst* unmittelbar gegenwärtig. Wie nun zu dem Eindruck der Gegenstand hinzukomme, könnte man wohl etwa durch Schlüsse zu erklären versuchen, wenn nur nicht in der Anschauung selbst schlechthin nichts von einem Schlusse, oder einer Vermittlung durch Begriffe, etwa die der Ursache und Wirkung, vorkäme, und wenn es nicht der Gegenstand selbst, nicht ein bloßes Produkt des Syllogismus wäre, was in der Anschauung vor uns steht. Oder man könnte das Hinzukommen des Gegenstands zur Empfindung aus einem produzierenden Vermögen erklären, das durch äußeren Impuls in Bewegung gesetzt ist, so würde nie das unmittelbare Übergehen des äußern Gegenstands, dessen, von welchem der Eindruck herrührt, in das Ich erklärt werden, man müßte denn den Eindruck oder den Anstoß von einer Kraft ableiten, welche die Seele ganz besitzen und gleichsam durchdringen könnte. Es ist also immer noch das konsequenteste Verfahren des

Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen von Außendingen ins Geheimnisvolle zu spielen, und davon als von einer Offenbarung zu sprechen, welche alle weitere Erklärung unmöglich macht, oder, das unbegreifliche Entstehen eines so Fremdartigen wie der Vorstellung aus dem Eindruck eines äußern Objekts durch eine Kraft begreiflich zu machen, welcher, wie der Gottheit (dem einzigen unmittelbaren Objekt unserer Erkenntnis nach jenem System) auch das Unmögliche möglich ist.

Es scheint den Dogmatikern nie auch von ferne beigegangen zu sein, daß in einer Wissenschaft wie die Philosophie keine Voraussetzung gilt, daß vielmehr in einer solchen eben diejenigen Begriffe, welche sonst die gemeinsten und geläufigsten sind, vor allen andern deduziert zu werden verlangen. So ist die Unterscheidung zwischen etwas, das von außen, und etwas, das von innen kommt, eine solche, die ohne Zweifel einer Rechtfertigung und Erklärung bedarf. Aber eben dadurch, daß ich sie erkläre, setze ich eine Region des Bewußtseins, wo diese Trennung *noch nicht ist* und innere und äußere Welt ineinander begriffen sind. So gewiß ist es, daß eine Philosophie, die nur überhaupt sich zum Gesetz macht, nichts unbewiesen und unabgeleitet zu lassen, gleichsam ohne es zu wollen und durch ihre bloße Konsequenz Idealismus wird.

Es hat noch kein Dogmatiker unternommen, die Art

und Weise jener äußern Einwirkung zu beschreiben oder darzutun, welches doch als notwendiges Erfordernis einer Theorie, von welcher nichts weniger als die ganze Realität des Wissens abhängt, billigerweise erwartet werden könnte. Man müßte denn hierher jene allmählichen Sublimationen der Materie zur Geistigkeit rechnen, bei welchen nur das Eine vergessen wird, daß der Geist eine ewige Insel ist, zu der man durch noch so viele Umwege von der Materie aus nie ohne Sprung gelangen kann.

Es läßt sich gegen solche Forderungen mit der vorgeschützten absoluten Unbegreiflichkeit nicht in die Länge standhalten, da der Trieb jenen Mechanismus zu begreifen, immer wiederkehrt, und eine Philosophie, die sich rühmt nichts unbewiesen zu lassen, jenen Mechanismus wirklich entdeckt zu haben vorgibt, man müßte denn in ihren Erklärungen selbst etwas Unbegreifliches finden. Allein alles Unbegreifliche in derselben findet sich nur von dem gemeinen Standort aus, von welchem sich zu entfernen erste Bedingung alles Verstehens in der Philosophie ist. Für wen es z.B. in aller Tätigkeit des Geistes überall nichts Bewußtloses gibt, und keine Region außer der des Bewußtseins, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten sich vergesse, als wie der Künstler in seinem Werk verloren sein könne. Es gibt für ihn kein anderes als das gemeine moralische

Hervorbringen, und überall kein Produzieren, in welchem Notwendigkeit mit Freiheit vereinigt ist.

Daß alle produktive Anschauung aus einem ewigen Widerspruch entspringe, welcher der Intelligenz, die kein anderes Streben hat als das, in ihre Identität zurückzukehren, einen beständigen Zwang zur Tätigkeit auferlegt, und sie in der Art ihres Produzierens ebenso fesselt und bindet, als die Natur in ihren Hervorbringungen gefesselt erscheint, ist teils im Vorhergehenden schon abgeleitet, und wird durch die ganze Theorie der Anschauung weiter ins Licht gesetzt werden.

Wegen des Worts Anschauung ist zu bemerken, daß dem Begriff schlechterdings nichts Sinnliches beizumischen ist, als ob z.B. das Sehen ausschließlich ein Anschauen wäre, obgleich es die Sprache ihm allein zugeeignet hat, wovon sich ein Grund angeben läßt, der ziemlich tief liegt. Der gedankenlose Haufen erklärt sich das Sehen durch den Lichtstrahl; aber was ist denn der Lichtstrahl? Er ist selbst schon ein Sehen, und zwar das ursprüngliche Sehen, das Anschauen selbst.

Die ganze Theorie der produktiven Anschauung geht von dem abgeleiteten und bewiesenen Satz aus: indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Tätigkeit aufeinander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixiert, jene als Ding, diese als Ich an sich.

Es könnte hier sogleich die Frage entstehen, wie denn jene als schlechthin unbegrenzt gesetzte ideelle Tätigkeit fixiert, und damit auch begrenzt werden könne. Die Antwort ist, daß diese Tätigkeit nicht begrenzt wird als anschauende, oder als Tätigkeit des Ichs, denn indem sie begrenzt wird, hört sie auch auf Tätigkeit des Ichs zu sein, und verwandelt sich in das Ding an sich. Diese anschauende Tätigkeit ist jetzt selbst ein Angeschautes, und darum nicht mehr anschauende. Aber nur die anschauende als solche ist unbegrenzt.

Die anschauende Tätigkeit, welche an ihre Stelle tritt, ist die in der Produktion begriffene, eben deswegen zugleich reelle. Diese in der Produktion mitgefesselte ideelle Tätigkeit ist als anschauende noch immer unbegrenzt. Denn obgleich sie in der produktiven Anschauung mit begrenzt wird, ist sie doch nur für den Moment begrenzt, anstatt daß die reelle fortdauernd begrenzt ist. Wenn sich nun etwa zeigen sollte, daß alles Produzieren der Intelligenz auf dem Widerspruch zwischen der unbegrenzten ideellen und der gehemmten reellen Tätigkeit beruht, so wird das Produzieren so unendlich sein als jener Widerspruch selbst, und zugleich mit der ideellen in der Produktion mitbegrenzten Tätigkeit ist ein progressives Prinzip in die Produktion gesetzt. Alles Produzieren ist ein endliches für den Moment, aber was auch durch dieses

Produzieren zustande kommt, wird die Bedingung eines neuen Widerspruchs geben, der in ein neues Produzieren übergehen wird, und so ohne Zweifel ins Unendliche.

Wäre im Ich nicht eine Tätigkeit, die über jede Grenze hinausgeht, so würde das Ich nie aus seinem ersten Produzieren heraustreten, es wäre produzierend, und in seinem Produzieren begrenzt etwa für ein Anschauendes außer ihm, nicht für sich selbst. Sowie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hinausstreben muß, so, um produzierend für sich selbst, über jedes Produkt. Wir werden also mit der produktiven Anschauung in denselben Widerspruch verwickelt sein wie mit der Empfindung, und durch denselben Widerspruch wird sich auch die produktive Anschauung für uns wieder potenzieren wie die einfache in der Empfindung.

Daß dieser Widerspruch unendlich sein müsse, läßt sich am kürzesten so beweisen:

Es ist im Ich eine unbegrenzbare Tätigkeit, aber diese Tätigkeit ist nicht im Ich, als solchem, ohne daß das Ich sie setzt als seine Tätigkeit. Aber das Ich kann sie nicht anschauen als seine Tätigkeit, ohne sich als Subjekt oder Substrat jener unendlichen Tätigkeit von dieser Tätigkeit selbst zu unterscheiden. Aber eben dadurch entsteht eine neue Duplizität, ein

Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Das Ich als Subjekt jener unendlichen Tätigkeit ist dynamisch (potentia) unendlich, *die Tätigkeit selbst*, indem sie gesetzt wird als Tätigkeit des Ichs, wird endlich; aber indem sie endlich wird, wird sie aufs neue über die Grenze hinaus ausgedehnt, aber indem sie ausgedehnt wird, auch wieder begrenzt. - Und so dauert dieser Wechsel ins Unendliche fort.

Das auf diese Art zur Intelligenz erhobene Ich ist sonach in einen beständigen Zustand von Expansion und Kontraktion versetzt, aber eben dieser Zustand ist der Zustand des Bildens und Produzierens. Die Tätigkeit, welche in jenem Wechsel geschäftig ist, wird daher als produzierende erscheinen müssen.

### *I. Deduktion der produktiven Anschauung*

1. Wir verließen unser Objekt im Zustand des Schwebens zwischen Entgegengesetzten. Diese Entgegengesetzten sind *an sich* schlechterdings nicht vereinbar, und wenn sie vereinbar sind, sind sie es nur durch das Streben des Ichs sie zu vereinigen, welches allein ihnen Bestand und wechselseitige Beziehung aufeinander gibt.

Beide Entgegengesetzte werden affiziert nur durch das Handeln des Ichs, und sind insofern ein Produkt



des Ichs, das Ding an sich sowohl, als das Ich, das hier zuerst als Produkt von sich selbst vorkommt. - Das Ich, *dessen* Produkt beide sind, erhebt sich eben dadurch zur Intelligenz. Man denke sich das Ding an sich *außer* dem Ich, diese beiden Entgegengesetzten also in verschiedenen Sphären, so wird zwischen ihnen schlechthin keine Vereinigung möglich sein, weil sie *an sich* unvereinbar sind; es wird also, um sie zu vereinigen, eines Höheren bedürfen, was sie zusammenfaßt. Dieses Höhere aber ist das Ich selbst in der höheren Potenz, oder das zur Intelligenz erhobene Ich, von welchem fernerhin immer die Rede ist. Denn jenes Ich, *außer* welchem das Ding an sich ist, ist nur das objektive oder reelle Ich, das, in welchem es ist, das zugleich ideelle und reelle, d.h. das intelligente.

2. Jene Entgegengesetzten werden nur durch ein Handeln des Ichs zusammengehalten. Aber das Ich hat keine Anschauung seiner selbst in diesem Handeln, die Handlung geht also im Bewußtsein gleichsam unter, und nur der Gegensatz bleibt *als* Gegensatz im Bewußtsein zurück. Aber der Gegensatz konnte eben nicht als Gegensatz im Bewußtsein zurückbleiben (die Entgegengesetzten hätten sich aneinander vernichtet) ohne eine dritte Tätigkeit, die sie auseinander gehalten (entgegengesetzt) und eben dadurch vereinigt hätte.

*Daß* der Gegensatz *als* solcher, oder, daß die

beiden Entgegengesetzten als absolut (nicht bloß relativ) Entgegengesetzte ins Bewußtsein kommen, ist Bedingung der produktiven Anschauung. Die Schwierigkeit ist, eben dies zu erklären. Denn in das Ich kommt alles nur durch sein Handeln, also auch jener Gegensatz. Aber, ist jener Gegensatz durch ein Handeln des Ichs gesetzt, so hört er eben dadurch auf *absolut* zu sein. Diese Schwierigkeit ist nur folgendergestalt aufzulösen. Jenes Handeln selbst muß im Bewußtsein verloren gehen, denn alsdann werden nur die beiden Glieder des Gegensatzes (Ich und Ding an sich) als *an sich* (durch sich selbst) unvereinbar zurückbleiben. Denn in jener ursprünglichen Handlung waren sie ja nur durch das Handeln des Ichs (also nicht durch sich selbst) zusammengehalten, welches Handeln bloß dazu diente, sie ins Bewußtsein zu bringen, und nachdem es dies geleistet hat, selbst aus dem Bewußtsein verschwindet.

*Daß* jener Gegensatz als solcher im Bewußtsein zurückbleibt, dadurch ist für das Bewußtsein ein großes Feld gewonnen. Denn durch denselben ist jetzt eben nicht nur für den Beobachter, sondern für das Ich selbst die Identität des Bewußtseins schlechthin aufgehoben, das Ich also auf denselben Punkt der Beobachtung geführt, auf welchen wir uns selbst ursprünglich gestellt hatten, nur daß dem Ich auf diesem Punkt mehreres ganz anders erscheinen muß, als es

uns erschien. *Wir* erblickten das Ich ursprünglich in einem Streit von entgegengesetzten Tätigkeiten. Das Ich, ohne um jenen Streit zu wissen, mußte ihn unwillkürlich und blindlings gleichsam vereinigen in einer gemeinschaftlichen Konstruktion. In dieser Konstruktion war die ideelle unbegrenzbare Tätigkeit des Ichs als solche mit begriffen, es *konnte* also von jener Konstruktion nur die reelle als begrenzt zurückbleiben. Im gegenwärtigen Moment, da jener Streit dem Ich selbst zum Objekt wird, hat er sich für das sich selbst anschauende Ich in den Gegensatz zwischen dem Ich (als objektiver Tätigkeit) und dem Ding an sich verwandelt. Da also die *anschauende* Tätigkeit jetzt *außer* dem Konflikt ist (welches eben durch das Erheben des Ichs zur Intelligenz, oder dadurch geschieht, daß dem Ich jener Streit selbst wieder zum Objekt wird), so wird jetzt jener Gegensatz *für das Ich selbst* in einer gemeinschaftlichen Konstruktion sich aufheben können. Auch ist offenbar, warum der ursprünglichste Gegensatz für das Ich selbst, obgleich keineswegs für den Philosophen, der zwischen dem Ich und Ding an sich ist.

3. Jener Gegensatz an sich unvereinbarer ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich *anschaut* als solchen, welches *Anschauen* wir auch bereits abgeleitet, aber bis jetzt nur seinem einen Teil nach betrachtet haben. Denn kraft der ursprünglichen Identität

seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung des Ichs auf das Ding und des Dings auf das Ich hervorzubringen. In jenem Gegensatz kommt nun das Ding nur als Tätigkeit vor, obgleich als dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit. Dieselbe ist durch das Handeln des Ichs fixiert zwar, aber nur als Tätigkeit. Das Ding also, was bis jetzt abgeleitet ist, ist noch immer ein aktives, tätiges, noch nicht das passive, untätige der Erscheinung. Dieses werden wir nie erreichen, wenn wir nicht in das Objekt selbst wieder eine Entgegensetzung, und dadurch ein Gleichgewicht bringen. Das Ding an sich ist reine ideelle Tätigkeit, an welcher nichts als ihre Entgegensetzung gegen die reelle Tätigkeit des Ichs erkennbar ist. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Tätigkeit.

Diese entgegengesetzten Tätigkeiten können nicht auseinandergehen, da sie einmal durch die gemeinschaftliche Grenze als Berührungspunkt vereinigt sind. Gleichwohl können sie auch nicht zusammenbestehen, ohne daß sie sich unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches reduzieren. Erst indem dies geschieht, heben sie sich *als* Tätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich, noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Produkt sein. Deswegen wird dieses Produkt in der Anschauung nicht vorkommen als

Ding an sich, oder als das tätige Ding, sondern nur als die Erscheinung jenes Dings. Das Ding, insofern es aktiv und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Moments der Anschauung, oder wird aus dem Bewußtsein verdrängt durch die produktive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, das zwischen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide auseinander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist.

Daß dieses Dritte Objekt der sinnlichen Anschauung sei, sehen abermals nur wir, nicht das Ich selbst, und auch für uns ist es noch nicht bewiesen, sondern muß erst bewiesen werden.

Dieser Beweis kann kein anderer sein als folgender. In dem Produkt ist nur, was in der produktiven Tätigkeit ist, und was durch die Synthesis hineingelegt worden, muß sich auch durch Analysis wieder daraus entwickeln lassen. Es muß sich also in dem Produkt die Spur jener beider Tätigkeiten, sowohl der des Ichs als der des Dings, aufzeigen lassen.

Um zu wissen, wodurch jene beiden Tätigkeiten im Produkt sich erkennen lassen, müssen wir erst wissen, wodurch sie überhaupt unterscheidbar sind.

Die eine jener Tätigkeiten ist die des Ichs, welche ursprünglich, d.h. vor der Begrenzung (und diese soll ja erst hier für das Ich selbst erklärt werden), unendlich ist. Nun ist aber kein Grund, die dem Ich

entgegengesetzte Tätigkeit als endlich zu setzen, sondern, so gewiß die Tätigkeit des Ichs unendlich ist, muß es auch die ihm entgegengesetzte des Dings sein.

Aber zwei einander entgegengesetzte und außeinander befindliche Tätigkeiten können schlechterdings nicht als unendlich gedacht werden, wenn beide positiver Natur sind. Denn zwischen gleich positiven Tätigkeiten ist nur *relative* Entgegensetzung möglich, d.h. eine bloße Entgegensetzung der Richtung nach.

(Z.B. auf einen und denselben Körper wirken zwei gleiche Kräfte A, A, in entgegengesetzter Richtung, so sind erstens beide positiv, so daß, wenn beide miteinander verbunden werden, die doppelte Kraft entsteht; beide sind sich also auch nicht entgegengesetzt ursprünglich oder absolut, sondern bloß durch ihr Verhältnis zu dem Körper; sowie sie aus diesem Verhältnis treten, sind beide wieder positiv. Auch ist es völlig gleichgültig, welche von den beiden positiv oder negativ gesetzt wird. Endlich sind beide nur durch ihre entgegengesetzten Richtungen unterscheidbar).

Wenn also die Tätigkeit des Ichs sowohl als die des Dings beide positiv, also einander nur relativ entgegengesetzt wären, so müßten sich beide auch nur durch ihre Richtungen unterscheiden lassen. Nun sind ja aber beide Tätigkeiten als unendlich gesetzt, und im Unendlichen ist schlechthin keine Richtung, also

müssen jene beide Tätigkeiten ursprünglich durch eine höhere als bloß relative Entgegensetzung unterscheidbar sein. Die eine jener Tätigkeiten müßte die nicht bloß relativ, sondern absolut negative der andern sein; *wie* dies möglich sei, ist noch nicht gezeigt, es wird nur behauptet, daß es so sein müsse.

(Man setze an die Stelle jener oben bloß relativ entgegengesetzten Kräfte zwei Kräfte, deren eine =  $A$ , die andere =  $-A$  sei, so ist  $-A$  ursprünglich negativ und  $A$  absolut entgegengesetzt; wenn ich beide verbinde, so entsteht nicht, wie oben, die doppelte Kraft, der Ausdruck für ihre Verbindung ist:  $A + (-A) = A - A$ . Es ist daraus im Vorbeigehen zu sehen, warum die Mathematik den Unterschied zwischen absoluter und relativer Entgegensetzung nicht zu beachten braucht, weil für den Kalkül die Formeln  $a - a$  und  $a + (-a)$ , deren jene Ausdruck der relativen, diese der absoluten Entgegensetzung ist, ganz gleichbedeutend sind. Desto wichtiger aber ist dieser Unterschied für Philosophie und Physik, wie sich in der Folge deutlich zeigen wird.  $A$  und  $-A$  sind auch nicht bloß unterscheidbar durch ihre entgegengesetzten Richtungen, da die eine nicht bloß in diesem Verhältnis, sondern absolut und ihrer Natur nach negativ ist).

Dies angewendet auf den vorliegenden Fall, so ist die Tätigkeit des Ichs an sich positiv und der Grund aller Positivität. Denn sie ist charakterisiert worden

als ein Streben, ins Unendliche sich auszubreiten. Mithin müßte die Tätigkeit des Dings an sich die absolut und ihrer Natur nach negative sein. Wenn jene ein Streben wäre, das Unendliche zu erfüllen, so müßte dagegen diese nur als die einschränkende der ersten denkbar sein. Sie selbst an und für sich wäre nicht reell, und müßte ihre Realität nur im Gegensatz gegen die andere, durch das beständige Einschränken ihrer Wirkung, beweisen können.

So ist es denn auch. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Tätigkeit des Dings an sich erscheint, ist nichts anderes als die ideelle in sich zurückgehende Tätigkeit des Ichs, und diese ist *nur* als die negative der andern vorstellbar. Die objektive oder reelle Tätigkeit besteht für sich, und *ist*, auch wenn keine anschauende ist, die anschauende dagegen oder einschränkende ist nichts ohne Anzuschauendes oder Einzuschränkendes.

Umgekehrt, daraus, daß beide Tätigkeiten einander *absolut* entgegengesetzt sind, folgt, daß sie in *einem und demselben Subjekt* gesetzt sein müssen. Denn nur, wenn zwei entgegengesetzte Tätigkeiten Tätigkeiten eines und desselben Subjekts sind, kann die eine die absolut entgegengesetzte der andern sein.

(Z.B. Man denke sich einen Körper, der durch eine von der Erde ausgehende Kraft = A in die Höhe getrieben wird, so wird er wegen der kontinuierlichen



Einwirkung der Schwerkraft durch eine stetige Abweichung von der geraden Linie zur Erde zurückkehren. Nun denkt man sich entweder, daß die Schwere durch Stoß wirke, so sind A und der in entgegengesetzter Richtung kommende Impuls der Schwere B beides positive Kräfte und sich bloß relativ entgegengesetzt, so daß es völlig willkürlich ist, welche von beiden, A oder B, als negativ angenommen wird. Setzt man dagegen, die Ursache der Schwere liege gar nicht außer dem Punkt, von welchem die Kraft A ausgeht, so werden die beiden Kräfte A und B einen gemeinschaftlichen Quell haben, wo dann sogleich sichtbar ist, daß die eine von beiden notwendig und ursprünglich negativ ist, so wie auch, daß wenn A, die positive, eine Kraft ist, die in der Berührung wirkt, die negative eine solche sein muß, die auch in die Ferne wirkt. Der erste Fall ist Beispiel einer bloß relativen Entgegensetzung, der zweite einer absoluten. Welcher von beiden angenommen werde, ist für den Kalkul freilich, aber nicht für die Naturlehre gleichgültig).

Wenn also beide Tätigkeiten ein und dasselbe Subjekt, das Ich, haben, so versteht es sich von selbst, daß sie einander absolut entgegengesetzt sein müssen; und umgekehrt, wenn beide einander absolut entgegengesetzt sind, daß sie Tätigkeiten eines und desselben Subjekts sind.

Wenn beide Tätigkeiten zwischen verschiedenen Subjekten geteilt wären, wie dies hier der Fall zu sein scheinen könnte, da wir die eine als Tätigkeit des Ichs, die andere als Tätigkeit des Dings gesetzt haben, so könnte ja die ins Unendliche gehende Tendenz des Ichs durch eine in entgegengesetzter Richtung kommende (des Dings an sich) eingeschränkt werden. Allein alsdann müßte das Ding an sich außer dem Ich sein. Aber das Ding an sich ist nur außer dem *reellen* (praktischen) Ich; durch die Magie der Anschauung sind *beide* vereinigt, und als in Einem identischen Subjekt (der Intelligenz) gesetzte nicht relativ, sondern absolut entgegengesetzte Tätigkeiten.

4. Die entgegengesetzten Tätigkeiten, welche Bedingung der Anschauung sein sollen, sind jetzt genauer bestimmt, und für beide sind von ihren Richtungen unabhängige Charaktere gefunden. Die eine Tätigkeit, die des Ichs, wird an ihrer positiven Natur, die andere daran erkannt, daß sie überhaupt nur als die einschränkende einer positiven gedacht werden kann. Wir gehen jetzt zur Anwendung dieser Bestimmungen auf die oben aufgeworfene Frage.

In dem Gemeinschaftlichen, was aus der Entgegensetzung beider Tätigkeiten entspringt, muß sich die Spur beider Tätigkeiten aufzeigen, und da wir die Natur beider kennen, muß sich auch das Produkt danach charakterisieren lassen.

Da das Produkt Produkt entgegengesetzter Tätigkeiten ist, so muß es schon deswegen ein endliches sein.

Ferner das Produkt ist gemeinschaftliches Produkt entgegengesetzter Tätigkeiten, also kann keine Tätigkeit die andere aufheben, beide zusammen müssen nicht etwa als identische, sondern als das, was sie sind, *als entgegengesetzte* Tätigkeiten, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, im Produkt vorkommen.

Insofern sich beide untereinander das Gleichgewicht halten, werden beide zwar nicht aufhören Tätigkeiten zu sein, aber sie werden nicht *als* Tätigkeiten *erscheinen*. - Man erinnere sich wiederum des Beispiels vom Hebel. Damit der Hebel im Gleichgewicht bleibe, müssen in gleichen Entfernungen vom Ruhepunkt an beiden Enden gleiche Gewichte niederziehen. Jedes einzelne Gewicht zieht, aber es kann nicht zum Effekt kommen (es erscheint nicht als tätig), beide schränken sich ein auf den gemeinschaftlichen Effekt. So in der Anschauung. Die beiden sich das Gleichgewicht haltenden Tätigkeiten hören dadurch nicht auf Tätigkeiten zu sein, denn das Gleichgewicht existiert nur, insofern beide Tätigkeiten als Tätigkeiten ineinander entgegengesetzt sind, nur das Produkt ist ein ruhendes.

Aber ferner in dem Produkt, da es ein

gemeinschaftliches sein soll, muß auch die Spur beider Tätigkeiten zu finden sein. Es werden sich also in dem Produkt zwei entgegengesetzte Tätigkeiten unterscheiden lassen, eine Tätigkeit, welche schlechthin positiv ist und die Tendenz hat ins Unendliche sich auszubreiten, die andere, welche als die absolut entgegengesetzte der ersten auf die absolute Endlichkeit geht und eben deswegen nur als die einschränkende der positiven erkennbar ist.

Nur weil beide Tätigkeiten absolut entgegengesetzt sind, können auch beide unendlich sein. Beide sind unendlich nur im entgegengesetzten Sinne. (Zur Erläuterung dient die Unendlichkeit der Zahlenreihe nach entgegengesetzten Richtungen. Eine endliche Größe überhaupt = 1 kann ins Unendliche vermehrt werden, so daß immer noch ein Teiler für sie gefunden wird, setzt man aber, daß sie über alle Schranken vermehrt sei, so ist sie =  $1/0$ , d.h. das Unendlichgroße. Dieselbe kann ins Unendliche vermindert werden dadurch, daß sie ins Unendliche geteilt wird, setzt man nun, daß der Teiler über alle Schranken hinaus wachse, so ist sie =  $1/\infty$ , d.h. das Unendlichkleine.)

Die eine jener Tätigkeiten würde also, wenn sie uneingeschränkt wäre, das positiv Unendliche, die andere unter gleicher Bedingung das negativ Unendliche produzieren.

In dem gemeinschaftlichen Produkt muß also die

Spur von zwei Tätigkeiten angetroffen werden, deren eine in ihrer Schrankenlosigkeit das positiv, die andere das negativ Unendliche hervorbringen würde.

Aber ferner, diese beiden Tätigkeiten können einander nicht *absolut* entgegengesetzt sein, ohne Tätigkeiten *eines und desselben identischen Subjekts* zu sein. Sie können also auch nicht in einem und demselben Produkt vereinigt sein, ohne eine dritte, welche die *synthetische* beider ist. Im Produkt wird also außer jenen beiden Tätigkeiten auch noch die Spur einer dritten, synthetischen beider entgegengesetzten, vorkommen müssen.

Nachdem die Charaktere des Produkts vollständig abgeleitet sind, bedarf es nur noch des Beweises, daß sie alle in dem zusammentreffen, was wir Materie nennen.

## *II. Deduktion der Materie*

1. Die beiden Tätigkeiten, die im Produkt sich das Gleichgewicht halten, können nur als fixierte ruhende Tätigkeiten, d.h. als *Kräfte*, erscheinen.

Die eine dieser Kräfte wird ihrer Natur nach positiv sein, so daß sie, wenn sie durch keine entgegengesetzte eingeschränkt wäre, unendlich sich ausbreiten würde. - Daß der Materie eine solche unendliche

Expansivkraft zukomme, davon wird nur der transzendentale Beweis geführt. So gewiß als die eine der beiden Tätigkeiten, aus welchen das Produkt konstruiert ist, ihrer Natur nach ins Unendliche strebt, so gewiß muß der eine Faktor des Produkts auch eine unendliche Expansivkraft sein.

Diese unendliche Expansivkraft, welche im Produkt konzentriert ist, würde nun, sich selbst überlassen, sich ins Unendliche ausbreiten. Daß sie also in einem endlichen Produkt zurückgehalten wird, ist nur durch eine entgegengesetzte negative, hemmende Kraft zu begreifen, welche als das Entsprechende der begrenzenden Tätigkeit des Ichs im gemeinschaftlichen Produkt sich gleichfalls muß aufzeigen lassen.

Wenn also das Ich im gegenwärtigen Moment reflektieren könnte auf seine Konstruktion, so würde es sie als Gemeinschaftliches aus zwei sich das Gleichgewicht haltenden Kräften finden, deren eine für sich selbst das Unendlichgroße produzieren würde, indes die andere in ihrer Uneingeschränktheit das Produkt aufs Unendlichkleine reduzieren würde. - Allein das Ich ist im gegenwärtigen Moment noch nicht reflektierend.

2. Bis jetzt haben wir bloß auf die entgegengesetzte Natur beider Tätigkeiten und der ihnen entsprechenden Kräfte Rücksicht genommen, aber von der entgegengesetzten Natur beider hängen auch ihre

entgegengesetzten Richtungen ab. Wir können also die Frage aufwerfen, wie sich beide Kräfte auch durch ihre bloßen Richtungen unterscheiden werden, welche Frage uns zur genaueren Bestimmung des Produkts führen und den Weg zu einer neuen Untersuchung bahnen wird, da es ohne Zweifel eine sehr wichtige Frage ist: wie Kräfte, die als von einem und demselben Punkt aus wirkend gedacht werden, in entgegengesetzter Richtung wirken können.

Die eine der beiden Tätigkeiten wurde angenommen als ursprünglich aufs positiv Unendliche gehend. Aber im Unendlichen ist keine Richtung. Denn Richtung ist Determination, Determination aber = Negation. Die positive Tätigkeit wird also im Produkt erscheinen müssen als eine an sich völlig richtungslose, und eben deswegen nach allen Richtungen gehende Tätigkeit. Es muß aber wiederum bemerkt werden, daß jene nach allen Richtungen gehende Tätigkeit auch nur auf dem Standpunkt der Reflexion als solche unterschieden wird, denn im Moment des Produzierens wird die Tätigkeit von ihrer Richtung überall nicht unterschieden, und wie das Ich selbst diese Unterscheidung mache, wird Objekt einer besonderen Aufgabe sein. Es fragt sich nun: durch welche Richtung sich die der positiven entgegengesetzte Tätigkeit im Produkt unterscheiden werde. Was sich zum voraus erwarten läßt, daß wenn die positive *alle*

Richtungen in sich vereinigt, diese nur Eine Richtung haben werde, läßt sich streng beweisen. - Im Begriff der Richtung wird auch der Begriff der Expansivität gedacht. Wo keine Expansivität, ist auch keine Richtung. Da nun die negative Kraft der Expansivkraft absolut entgegengesetzt ist, so muß sie erscheinen als eine Kraft, die aller Richtung entgegenwirkt, die also, wenn sie uneingeschränkt wäre, eine absolute Negation aller Richtung im Produkt sein würde. Aber die Negation aller Richtung ist die absolute Grenze, der bloße *Punkt*. Jene Tätigkeit wird also erscheinen als eine solche, welche alle Expansion auf den bloßen Punkt zurückzubringen bestrebt ist. Dieser Punkt wird ihre Richtung andeuten, sie wird also nur die Eine Richtung gegen diesen Punkt haben. Man denke sich die Expansivkraft als vom gemeinschaftlichen Mittelpunkt C aus nach allen Richtungen CA, CB usw. wirkend, so wird dagegen die negative oder Attraktivkraft von allen Richtungen her gegen den Einen Punkt C zurückwirken. - Es gilt aber auch von dieser Richtung wieder, was von den Richtungen der positiven Kraft erinnert wurde. Tätigkeit und Richtung sind auch hier absolut: Eins, das Ich selbst unterscheidet sie nicht.

Ebensowenig als die Richtungen der positiven und negativen Tätigkeit von den Tätigkeiten selbst unterschieden werden, werden auch jene Richtungen



voneinander unterschieden. Wie das Ich dazu komme, diese Unterscheidung zu machen, durch welche es zuerst den *Raum* als Raum, die *Zeit* als Zeit unterscheidet, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung.

3. Die wichtigste Frage, die uns jetzt noch in Ansehung des Verhältnisses der beiden Kräfte übrig ist, ist die: wie denn in einem und demselben Subjekt Tätigkeiten von entgegengesetzten Richtungen vereinigt sein können. Wie zwei von *verschiedenen* Punkten ausgehende Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken können, ist begreiflich; nicht so leicht, wie zwei Kräfte, die von einem und demselben Punkt ausgehen. Wenn CA, CB usw. die Linien sind, in welchen die positive Kraft wirkt, so wird dagegen die negative Kraft in der entgegengesetzten Richtung, also in den Richtungen AC, BC usw. wirken müssen. Nun lasse man die positive Kraft in A begrenzt werden, so würde die negative, wenn sie, um auf den Punkt A zu wirken, erst alle Zwischenpunkte zwischen C und A durchlaufen müßte, von der Expansivkraft schlechterdings nicht unterscheidbar sein, denn sie würde ganz in derselben Richtung mit dieser wirken. Da sie nun in der entgegengesetzten Richtung mit der positiven wirkt, so wird auch das umgekehrte für sie gelten, d.h. sie wird *unmittelbar*, und ohne die einzelnen Punkte zwischen C und A zu durchlaufen, auf den Punkt A wirken, und die Linie A begrenzen.

Wenn also die Expansivkraft nur in Kontinuität wirkt, so wird dagegen die Attraktivkraft oder die retardierende Kraft *unmittelbar* oder in die *Ferne* wirken.

Das Verhältnis beider Kräfte wäre diesem nach so bestimmt. - Da die negative Kraft unmittelbar auf den Begrenzungspunkt wirkt, so wird *innerhalb* des Begrenzungspunkts nichts als Expansivkraft sein, jenseits dieses Punkts aber wird die in der entgegengesetzten Richtung der Expansivkraft (obgleich von demselben Punkte aus) wirkende Attraktivkraft ihre Wirkung notwendig ins Unendliche erstrecken.

Denn da sie eine Kraft ist, welche *unmittelbar* wirkt, und es für sie keine Ferne gibt, so muß sie gedacht werden, als in alle Weite, mithin ins Unendliche wirkend.

Das Verhältnis der beiden Kräfte ist also jetzt dasselbe, wie das der objektiven und subjektiven Tätigkeit jenseits der Produktion. - So wie die innerhalb der Grenze gehemmte und die über die Grenze hinaus ins Unendliche gehende Tätigkeit nur die Faktoren der produktiven Anschauung sind, so sind auch die durch die gemeinschaftliche (beiden schlechthin zufällige) Grenze geschiedene Repulsiv- und Attraktivkraft (deren jene innerhalb des Grenzpunkts gehemmt ist, diese aber ins Unendliche geht, indem die ihr mit der Repulsivkraft gemeinschaftliche Grenze auch nur

Grenze für sie ist *in bezug auf jene*) nur die Faktoren zur Konstruktion der Materie, nicht das Konstruierende selbst.

Das Konstruierende kann nur eine dritte Kraft sein, welche die synthetische beider ist und der synthetischen Tätigkeit des Ichs in der Anschauung entspricht. Es war nur vermöge dieser dritten synthetischen Tätigkeit zu begreifen, wie die beiden Tätigkeiten als einander absolut entgegengesetzt in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden konnten. Die Kraft, welche dieser Tätigkeit im Objekt entspricht, wird also diejenige sein, vermöge welcher jene beiden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben identischen Subjekt gesetzt werden.

(Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nennt die Attraktivkraft eine durchdringende Kraft, allein dies geschieht nur aus dem Grunde, weil er die Attraktivkraft schon als Schwerkraft [also nicht rein] betrachtet, deswegen er auch nur zweier Kräfte zur Konstruktion der Materie bedarf, indes wir deren drei als notwendig deduzieren. - Die Attraktivkraft rein, d.h. als bloßer Faktor der Konstruktion, gedacht, ist zwar eine unmittelbar in die Ferne wirkende, nicht aber durchdringende Kraft, denn es ist nichts zu durchdringen, wo nichts ist. Die durchdringende Eigenschaft erlangt sie erst

dadurch, daß sie in die Schwerkraft aufgenommen wird. Die Schwerkraft selbst ist nicht identisch mit der Attraktivkraft, obgleich diese notwendig in sie mit eingeht. Die Schwerkraft ist auch nicht eine einfache Kraft, wie diese, sondern, wie aus der Deduktion erhellt, eine zusammengesetzte Kraft.)

Durch die Schwerkraft erst, die eigentlich produktive und schöpferische, wird die Konstruktion der Materie vollendet, und es bleibt uns jetzt nichts übrig, als aus dieser Konstruktion die hauptsächlichsten Folgesätze zu ziehen.

## Folgesätze

Es ist eine Forderung, welche an eine transzendente Untersuchung mit allem Recht gemacht werden kann, zu erklären, warum die Materie notwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werden muß, wovon, soviel uns bekannt ist, bis jetzt keine Erklärung versucht worden ist; wir halten es daher für notwendig, die Deduktion der *drei Dimensionen der Materie* unmittelbar aus den drei Grundkräften, welche zur Konstruktion der Materie gehören, hier beizufügen.

Nach den vorhergehenden Untersuchungen müssen in der Konstruktion der Materie drei Momente

unterschieden werden.

a) Der erste Moment ist der, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte als in einem und demselben Punkt vereinigt gedacht werden. Von diesem Punkt aus wird die Expansivkraft nach allen Richtungen wirken können, welche Richtungen aber nur mittelst der entgegengesetzten Kraft unterschieden werden, die allein den Grenz- also auch den Richtungspunkt gibt. Diese Richtungen sind aber nicht etwa mit Dimensionen zu verwechseln, denn die Linie hat, nach welcher Richtung sie auch gezogen werde, immer nur Eine Dimension, nämlich die der Länge. Die negative Kraft gibt der an sich richtungslosen Expansivkraft die bestimmte Direktion. Nun ist aber bewiesen worden, die negative Kraft wirke nicht mittelbar, sondern unmittelbar auf den Grenzpunkt. Setzt man also, es wirke von dem Punkt C, als gemeinschaftlichem Sitz beider Kräfte, aus die negative Kraft unmittelbar auf den Grenzpunkt der Linie, der vorerst noch ganz unbestimmt bleiben kann, so wird wegen ihrer Wirkung in die Ferne bis zu einer gewissen Entfernung von C schlechterdings nichts von der negativen Kraft angegriffen werden, sondern nur die positive herrschend sein, alsdann aber wird in der Linie irgend ein Punkt A kommen, wo beide Kräfte, die positive und die in der entgegengesetzten Richtung kommende negative, miteinander im Gleichgewicht stehen, welcher Punkt

also weder positiv noch negativ, sondern völlig indifferent sein wird. Von diesem Punkt an wird die Herrschaft der negativen Kraft zunehmen, bis sie an irgend einem bestimmten Punkte, B, das Übergewicht erlangt, an welchem also bloß die negative Kraft herrschend sein, und wo eben deswegen die Linie schlechthin begrenzt wird. Der Punkt A wird der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte, B aber der Grenzpunkt der ganzen Linie sein.

Die drei Punkte, welche in der eben konstruierten Linie sich befinden, C, von welchem an bis zu A nur die positive Kraft herrschend ist, A, welcher ein bloßer Gleichgewichtspunkt beider Kräfte ist, endlich B, wo nur die negative Kraft herrschend ist, sind dieselben, welche noch am *Magnet* unterschieden werden.

Es ist also, ohne daß wir es beabsichtigt hätten, zugleich mit der ersten Dimension der Materie, der *Länge*, auch der *Magnetismus* deduziert worden, woraus sich nun mehrere wichtige Folgen ziehen lassen, deren weitere Ausführung in diesem Werk nicht gegeben werden kann. Es erhellt z.B. aus dieser Deduktion, daß wir in den magnetischen Erscheinungen die Materie noch im ersten Moment der Konstruktion, wo die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkt vereinigt sind, erblicken; daß so nach der *Magnetismus* nicht die Funktion einer einzelnen Materie, sondern eine Funktion der Materie

überhaupt, also eine wirkliche Kategorie der Physik ist; daß jene drei Punkte, welche uns die Natur am Magnet aufbewahrt hat, indes sie in den andern Körpern verwischt sind, nichts anderes als die *a priori* abgeleiteten drei Punkte sind, welche zur reellen Konstruktion der Länge gehören; daß also der Magnetismus überhaupt das allgemein Konstruierende der Länge ist, usw. Ich bemerke nur noch, daß uns diese Deduktion auch einen Aufschluß über das Physische des Magnetismus gibt, den man durch Experimente vielleicht nie hätte finden können, nämlich, daß der positive Pol (oben der Punkt C) der Sitz beider Kräfte ist. Denn daß uns - M nur an dem entgegengesetzten Punkt B erscheint, ist notwendig, da die negative Kraft nur in der Ferne wirken kann. Dieses Eine vorausgesetzt, sind die drei Punkte in der magnetischen Linie notwendig. Umgekehrt das Dasein dieser drei Punkte im Magnet beweist, daß die negative Kraft eine in die Ferne wirkende Kraft ist, so wie die ganze Koinzidenz unsrer *a priori* konstruierten Linie mit der des Magnets die Richtigkeit unsrer ganzen Deduktion beweist.

b) In der eben konstruierten Linie ist der Punkt B der Grenzpunkt der Linie überhaupt, A der gemeinschaftliche Grenzpunkt beider Kräfte. Durch die negative Kraft ist überhaupt eine Grenze gesetzt; wird nun die negative Kraft als Grund der Begrenztheit selbst

begrenzt, so entsteht eine Begrenztheit der Begrenztheit, und diese fällt in den Punkt A, die *gemeinschaftliche* Grenze beider Kräfte.

Da die negative Kraft ebenso gut unendlich ist als die positive, so wird die Grenze in A für sie ebenso *zufällig* sein wie für die positive Kraft.

Wenn aber A beiden Kräften *zufällig* ist, so kann die Linie C A B auch gedacht werden als getrennt in die zwei Linien, C A und A B, die durch die Grenze A voneinander geschieden sind.

Dieser Moment, welcher die beiden entgegengesetzten Kräfte als völlig außereinander und durch die Grenze geschieden vorstellt, ist der zweite in der Konstruktion der Materie, und derselbe, welcher in der Natur durch die *Elektrizität* repräsentiert wird. Denn wenn ABC einen Magnet vorstellt, dessen positiver Pol A, der negative C, der Nullpunkt B ist, so entsteht mir das Schema der Elektrizität unmittelbar dadurch, daß ich jenen Einen Körper in A B und B C getrennt vorstelle, deren jeder die eine der beiden Kräfte ausschließend repräsentiert. Der strenge Beweis aber für jene Behauptung ist folgender.

Solange die beiden entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben Punkte vereinigt gedacht werden, kann nichts entstehen als die oben konstruierte Linie, weil durch die negative Kraft die Richtung der positiven so bestimmt ist, daß sie schlechthin nur



nach dem Einen Punkte gehen kann, in welchen die Grenze fällt. Das Gegenteil wird also geschehen, sobald beide Kräfte außereinander sind. Es sei der Punkt C, in welchem beide Kräfte vereinigt sind. Man denke sich diesen Punkt als ruhend, so sind rings um diesen Punkt eine unzählige Menge von Punkten, nach welchen er, wenn er bloß mechanisch beweglich wäre, sich bewegen *könnte*. Nun ist aber in diesem Punkt eine Kraft, welche nach allen diesen Richtungen *zugleich* gehen kann, nämlich die ursprünglich richtungslose, d.h. aller Richtungen fähige Expansivkraft. Diese Kraft wird also allen diesen Richtungen zugleich, aber in jeder einzelnen Linie, die sie beschreibt, doch unveränderlich, nur dieser Einen Richtung folgen können, solange die negative Kraft nicht von ihr getrennt ist; sie wird also auch nach allen Richtungen nur in der reinen Dimension der Länge wirken. Das Gegenteil wird geschehen, sobald beide Kräfte völlig außereinander sind. Sowie nämlich der Punkt C sich bewegt (er bewege sich z.B. in der Richtung C A), ist er in der nächsten Stelle schon, in welche er tritt, wieder von unzähligen Punkten umgeben, nach welchen allen er sich bewegen kann. Die jetzt ganz ihrer Tendenz nach allen Richtungen sich zu verbreiten überlassene Expansivkraft wird also von jedem Punkte der Linie CA aus wieder nach allen Richtungen Linien werfen, welche mit der Linie CA

Winkel bilden, und also zur Dimension der Länge die der *Breite* hinzubringen. Dasselbe gilt aber auch von allen den Linien, welche der noch als ruhend angenommene Punkt C nach den übrigen Richtungen ausstrahlt, keine dieser Linien wird also jetzt noch eine reine Länge vorstellen.

Daß nun dieser Moment der Konstruktion in der Natur durch die *Elektrizität* repräsentiert werde, erhellt daraus, daß sie nicht, wie der Magnetismus, bloß in der Länge wirkt, die Länge sucht und von ihr geleitet wird, sondern zu der reinen Länge des Magnetismus die Dimension der Breite hinzubringt, indem sie sich in einem Körper, dem sie mitgeteilt wird, über die ganze Oberfläche verbreitet; daß sie aber ebenso wenig wie jener in die Tiefe wirkt, sondern, wie bekannt, bloß Länge und Breite sucht.

c) So gewiß die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte ursprünglich Kräfte eines und desselben Punkts sind, so gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entstehen sich wieder zu vereinigen. Dies kann aber nur vermittelt einer dritten Kraft geschehen, welche in die beiden entgegengesetzten Kräfte eingreifen, und in welcher diese sich durchdringen können. Diese wechselseitige Durchdringung beider Kräfte mittelst einer dritten erst gibt dem Produkt die Undurchdringlichkeit, und bringt mit dieser Eigenschaft zu den beiden ersten Dimensionen die dritte,

nämlich die *Dicke* hinzu, wodurch erst die Konstruktion der Materie vollendet wird.

Im ersten Moment der Konstruktion waren die beiden Kräfte, obgleich in Einem Subjekt vereinigt, doch getrennt, so wie in der oben konstruierten Linie *CAB* von C bis A nur positive, von A bis B nur negative Kraft ist; im zweiten sind sie sogar an verschiedene Subjekte verteilt. Im dritten Momente werden beide zu einem gemeinschaftlichen Produkt so vereinigt sein, daß in dem ganzen Produkt nicht ein Punkt ist, in welchem nicht beide Kräfte zugleich wären, dergestalt, daß jetzt das *ganze Produkt* indifferent ist.

Dieser dritte Moment der Konstruktion ist in der Natur durch den *chemischen Prozeß* bezeichnet. Denn daß durch die zwei Körper im chemischen Prozeß nur der ursprüngliche Gegensatz der beiden Kräfte repräsentiert wird, ist dadurch offenbar, daß sie sich wechselseitig durchdringen, welches nur von Kräften gedacht werden kann. Daß aber durch beide Körper der ursprüngliche Gegensatz repräsentiert werde, ist wiederum nicht denkbar, ohne daß in jedem Körper die eine von beiden Kräften das absolute Übergewicht erlange.

So wie durch die dritte Kraft, in welcher die beiden Entgegengesetzten sich so durchdringen, daß das ganze Produkt in jedem Punkt Attraktiv- und Repulsivkraft zugleich ist, zu den beiden ersten

Dimensionen die dritte erst hinzukommt, ebenso ist der chemische Prozeß die Ergänzung der beiden ersten, von welchen jener nur die Länge, der zweite nur Länge und Breite sucht, bis endlich der chemische Prozeß nach allen drei Dimensionen zugleich wirkt, in welchem eben deswegen auch allein eine wirkliche Durchdringung möglich ist.

Es läßt sich, wenn die Konstruktion der Materie diese drei Momente durchläuft, *a priori* erwarten, daß diese drei Momente an einzelnen Naturkörpern auch mehr oder weniger unterscheidbar sein werden; es läßt sich sogar *a priori* die Stelle der Reihe bestimmen, an welcher irgend einer jener Momente besonders hervortreten oder verschwinden muß, z.B. daß der erste Moment nur an den starrsten Körpern unterscheidbar, dagegen an den flüssigen schlechthin unerkennbar sein müsse, welches sogar ein Prinzip *a priori* für die Unterscheidung der Naturkörper, z.B. in flüssige und feste, und ihrer Ordnung untereinander abgibt.

Wenn man statt des spezielleren Ausdrucks chemischer Prozeß, worunter überhaupt jeder Prozeß, insofern er ins *Produkt* übergeht, verstanden wird, einen allgemeinen sucht, so wird man vorzüglich darauf aufmerken müssen, daß nach den bisher abgeleiteten Grundsätzen die Bedingung des reellen Produkts überhaupt eine Triplizität von Kräften ist, daß also *a priori* in der Natur ein Prozeß gesucht werden muß,

in welchem vor andern diese Triplizität der Kräfte erkennbar ist. Ein solcher ist der *Galvanismus*, welches nicht ein einzelner Prozeß, sondern der allgemeine Ausdruck für alle ins Produkt übergehenden Prozesse ist.

### *Allgemeine Anmerkung zu der ersten Epoche*

Es wird wohl kein Leser sein, welcher nicht im Verlauf der Untersuchung folgende Bemerkung gemacht hätte.

In der ersten Epoche des Selbstbewußtseins ließen sich drei Akte unterscheiden, diese drei Akte scheinen sich in den drei Kräften der Materie und in den drei Momenten ihrer Konstruktion wiederzufinden. Diese drei Momente der Konstruktion geben uns drei Dimensionen der Materie, und diese drei Stufen des dynamischen Prozesses. Es ist sehr natürlich auf den Gedanken zu kommen, daß unter diesen verschiedenen Formen immer nur eine und dieselbe Triplizität wiederkehre. Um diesen Gedanken zu entwickeln, und den indes bloß vermuteten Zusammenhang vollständig einzusehen, wird eine Vergleichung jener drei Akte des Ichs mit den drei Momenten in der Konstruktion der Materie nicht unnütz sein.

Die Transzendental-Philosophie ist nichts anderes

als ein beständiges Potenzieren des Ichs, ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Akt des Selbstbewußtseins enthalten sind.

Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Akt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt ist. Derselbe Akt, welchen der Philosoph gleich anfangs postuliert, als bewußtlos gedacht, gibt den ersten Akt unsers Objekts, des Ichs.

In diesem Akt ist das Ich für uns zwar, aber nicht für sich selbst Subjekt und Objekt zugleich, es stellt gleichsam jenen in der Konstruktion der Materie bemerkten Punkt vor, in welchem die beiden Tätigkeiten, die ursprünglich unbegrenzte und die begrenzende, noch vereinigt sind.

Das Resultat dieses Akts ist abermals nur für uns, nicht für das Ich selbst, ein Begrenztwerden der objektiven durch die subjektive Tätigkeit. Die begrenzende Tätigkeit aber als eine in die Ferne wirkende, selbst unbegrenzbare, muß notwendig gedacht werden als über den Begrenzungspunkt hinausstrebend.

Es sind also in diesem ersten Akt ganz dieselben Bestimmungen enthalten, durch welche auch der erste Moment der Konstruktion der Materie ausgezeichnet

ist.

In diesem Akt entsteht wirklich eine gemeinschaftliche Konstruktion aus dem Ich als Objekt und als Subjekt, aber diese Konstruktion ist nicht für das Ich selbst da. Dadurch wurden wir auf einen zweiten Akt getrieben, welcher ein Selbstanschauen des Ichs in jener Begrenztheit ist. Da das Ich sich des Gesetzseins der Begrenztheit durch sich selbst nicht bewußt werden kann, so ist jenes Anschauen nur ein Finden, oder ein Empfinden. Da also das Ich in diesem Akt sich seiner eignen Tätigkeit, durch welche es begrenzt ist, nicht bewußt wird, so ist zugleich und unmittelbar mit dem Empfinden auch der Gegensatz zwischen dem Ich und dem Ding an sich nicht für das Ich, wohl aber für uns gesetzt.

Auf andere Ausdrücke gebracht, heißt dies ebenso viel als: In diesem zweiten Akt trennen sich, nicht für das Ich, aber für uns, die beiden ursprünglich in ihm vereinigten Tätigkeiten in zwei völlig verschiedene und außereinander befindliche Tätigkeiten, nämlich in die des Ichs auf der einen und die des Dings auf der andern Seite. Die Tätigkeiten, welche ursprünglich Tätigkeiten eines identischen Subjekts sind, verteilen sich an verschiedene Subjekte.

Daraus erhellt, daß der zweite Moment, den wir in der Konstruktion der Materie annehmen, nämlich der Moment, wo die beiden Kräfte Kräfte verschiedener

Subjekte werden, für die Physik ganz dasselbe ist, was jener zweite Akt der Intelligenz für die Transzendental-Philosophie ist. Auch ist jetzt offenbar, daß schon mit dem ersten und zweiten Akt die Anlage zur Konstruktion der Materie gemacht wird, oder daß das Ich, ohne es zu wissen, schon vom ersten Akt an auf die Konstruktion der Materie gleichsam ausgeht.

Eine andere Bemerkung, welche uns die Identität des Dynamischen und Transzendentalen noch näher zeigt, und in dem von dem gegenwärtigen Punkt aus sich erstreckenden weitgehenden Zusammenhang einen Blick werfen läßt, ist folgende. Jener zweite Akt ist der Akt der Empfindung. Was ist denn nun das, was uns durch Empfindung zum Objekt wird ? Nichts anderes als Qualität. Aber alle Qualität ist nur Elektrizität, ein Satz, der in der Naturphilosophie bewiesen wird. Aber Elektrizität eben ist das, wodurch in der Natur jener zweite Moment in der Konstruktion bezeichnet ist. Man könnte also sagen, daß, was in der Intelligenz die Empfindung ist, in der Natur die Elektrizität sei.

Die Identität des dritten Akts mit dem dritten Moment der Konstruktion der Materie bedarf wirklich keines Beweises. Es ist also offenbar, daß das Ich, indem es die Materie konstruiert, eigentlich sich selbst konstruiert. Der dritte Akt ist derjenige, wodurch das Ich sich als empfindend zum Objekt wird.



Dies ist aber abgeleitetermaßen nicht möglich, ohne daß die beiden vorher völlig getrennten Tätigkeiten in einem und demselben identischen Produkt dargestellt werden. Dieses Produkt, welches die Materie ist, ist also eine vollständige Konstruktion des Ichs, nur nicht für das Ich selbst, welches noch mit der Materie identisch ist. Wenn das Ich im ersten Akte nur als Objekt, im zweiten nur als Subjekt angeschaut wird, so wird es in diesem als beides zugleich zum Objekt, versteht sich für den Philosophen, nicht für sich selbst. Für sich selbst wird es in diesem Akt nur als Subjekt zum Objekt. Daß es nur als Materie erscheint, ist notwendig, da es in diesem Akt zwar Subjekt-Objekt *ist*, aber ohne sich als solches anzuschauen. Der Begriff des Ichs, von welchem der Philosoph ausgeht, ist der Begriff eines Subjekts-Objekts, das seiner selbst als eines solchen bewußt ist. Ein solches ist die Materie nicht; durch dieselbe wird sich also auch das Ich nicht als Ich zum Objekt. Nun ist aber die Transzendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Objekt wird, wie es dem Philosophen wird. Also kann auch der Kreis dieser Wissenschaft mit der gegenwärtigen Epoche nicht geschlossen sein.

Das Resultat der bis jetzt angestellten Vergleichung ist, daß die drei Momente in der Konstruktion der Materie den drei Akten in der Intelligenz wirklich

entsprechen. Wenn also jene drei Momente der Natur eigentlich drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins sind, so ist offenbar genug, daß wirklich alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen, ein Satz, auf welchem der Leibnizische Idealismus beruht, der, gehörig verstanden, vom transzendentalen in der Tat nicht verschieden ist. Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden, oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen läßt. In der Tat ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus oder alles reellen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist, oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältnis beider ein Ziel gesetzt wird.

Ebenso wenig bedarf es einer weitem Auseinandersetzung, um zu zeigen, daß diese Ansicht zu weit höheren Begriffen über das Wesen und die Dignität der Materie führt, als alle anderen, z.B. die atomistische, welche die Materie aus Atomen zusammensetzt, ohne daran zu denken, daß wir dadurch ihrem eigentlichen

Wesen um keinen Schritt näher kommen, indem die Atomen selbst nur Materie sind.

Die *a priori* abgeleitete Konstruktion der Materie gibt die Grundlage zu einer allgemeinen Theorie der Naturerscheinungen, in welcher man Hoffnung hat, sich aller Hypothesen und Erdichtungen entschlagen zu können, deren die atomistische Physik nie aufhören wird zu bedürfen. Ehe der atomistische Physiker nur wirklich bis zur Erklärung einer Naturerscheinung kommt, ist er genötigt eine Menge Voraussetzungen zu machen, z.B. von Materien, denen er ganz willkürlich und ohne den geringsten Beweis eine Menge Eigenschaften zuschreibt, bloß deswegen, weil er gerade diese, und keine andern, zur Erklärung brauchen kann. Da es einmal ausgemacht ist, daß die letzten Ursachen der natürlichen Erscheinungen durch Hilfe der Erfahrungen niemals erforscht werden können, so bleibt nichts übrig, als entweder überall darauf Verzicht zu tun sie zu kennen, oder dieselben gleich der atomistischen Physik zu erdichten, oder aber sie *a priori* aufzufinden, welches die einzige Quelle eines *Wissens* ist, die uns außer der Erfahrung übrig bleibt.

## **Zweite Epoche.**

### **Von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion**

#### *Vorerinnerung*

Die erste Epoche schließt mit der Erhebung des Ichs zur Intelligenz. Die beiden völlig getrennten und in ganz verschiedenen Sphären befindlichen Tätigkeiten sind durch die dritte in sie eingreifende wieder in ein und dasselbe Produkt gesetzt. Durch dieses Eingreifen einer dritten Tätigkeit in beide wird auch die Tätigkeit des Dings wieder zu einer Tätigkeit des Ichs, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird.

Aber das Ich, indem es anschauend ist, ist auch im Produzieren völlig gefesselt und gebunden, und kann nicht zugleich Anschauendes sein und Angeschautes. Die Produktion ist nur darum eine völlig blinde und bewußtlose. Nach der hinlänglich bekannten Methode der Transzendental-Philosophie tritt also jetzt die Frage ein, wie das Ich, welches bis jetzt bloß für uns anschauend und Intelligenz ist, dasselbe auch für sich selbst werde, oder als solches sich anschauet. Nun läßt sich aber schlechterdings kein Grund denken, der das Ich bestimmte, sich selbst als produktiv anzuschauen,

wenn nicht in der Produktion selbst ein Grund liegt, der die ideelle im Produzieren mitbegriffene Tätigkeit des Ichs in sich zurücktreibt, und sie dadurch über das Produkt hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich sich selbst als produktiv erkenne, ist also gleichbedeutend mit der: wie das Ich dazu komme, sich selbst von seiner Produktion loszureißen und über dieselbe hinauszugehen.

Ehe wir uns auf die Beantwortung dieser Frage selbst einlassen, wird folgende Anmerkung dienen, einen vorläufigen Begriff von dem Inhalt der nächsten Epoche zu geben.

Der ganze Gegenstand unsrer Untersuchung ist nur die Erklärung des Selbstbewußtseins. Alle Handlungen des Ichs, die wir bisher abgeleitet haben, oder ferner ableiten werden, sind nur die Mittelglieder, durch welche hindurch unser Objekt zum Selbstbewußtsein gelangt. Das Selbstbewußtsein ist selbst ein bestimmtes Handeln, also müssen auch alle jene Mittelglieder bestimmte Handlungen sein. Aber durch jede bestimmte Handlung entsteht dem Ich ein bestimmtes Produkt. Nun war es dem Ich nicht um das Produkt, sondern um sich selbst zu tun. Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen. Nun wäre es aber möglich, und es ist, wie sich bald zeigen wird, sogar notwendig, daß dem Ich eben durch das Streben in der Produktion sich selbst

anzuschauen, die Bedingung eines neuen Produkts entstehe, und so ins Unendliche fort, wenn nicht etwa eine neue, bis jetzt unbekannte Begrenztheit hinzukommt, dergestalt, daß wir nicht einsehen können, wie das Ich, nachdem es einmal ins Produzieren geraten ist, aus demselben je wieder herauskomme, da die Bedingung alles Produzierens und der Mechanismus desselben beständig wiederhergestellt wird.

Indem wir also zu erklären versuchen, wie das Ich aus der Produktion heraustrete, werden wir unser Objekt vielmehr in eine ganze Reihe von Produktionen verwickeln. Wir werden also die Hauptaufgabe dieser Epoche nur sehr indirekt auflösen können, und ebenso wie unserem Objekt wird uns, statt dessen, was wir suchten, so lange etwas ganz anderes entstehen, bis wir uns etwa durch eine aus absoluter Spontaneität geschehende Reflexion aus diesem Kreis herausversetzen. Zwischen diesem Punkt der absoluten Reflexion und dem gegenwärtigen Punkt des Bewußtseins liegt als Zwischenglied die ganze Mannigfaltigkeit der objektiven Welt, ihrer Produkte und Erscheinungen.

Da unsere ganze Philosophie auf dem Standpunkt der Anschauung, nicht auf dem der Reflexion steht, auf welchem z.B. Kant mit seiner Philosophie befindlich ist, so werden wir auch die jetzt beginnende Reihe von Handlungen der Intelligenz *als*

Handlungen, nicht etwa als Begriffe von Handlungen, oder als Kategorien ableiten. Denn wie jene Handlungen zur Reflexion gelangen, ist die Aufgabe einer späteren Epoche des Selbstbewußtseins.

*D. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich dazu komme sich selbst als produktiv anzuschauen*

## Auflösung

### I.

Darauf, daß das Ich sich anschauet als einfache Tätigkeit, müssen wir Verzicht tun, nachdem es einmal produzierend geworden ist. Daß es sich aber als *produzierend* anschauet, läßt sich nicht denken, wenn ihm nicht unmittelbar durch die Produktion wieder eine ideelle Tätigkeit entsteht, vermöge welcher es sich in derselben anschaut.

Es werde also indes nur als Hypothese angenommen, das Ich habe eine Anschauung seiner selbst in seinem Produzieren, um indes die Bedingungen einer solchen Anschauung zu finden. Finden sich diese Bedingungen im Bewußtsein etwa wirklich vor, so werden wir alsdann schließen, daß eine solche Anschauung wirklich statthabe, und das Resultat derselben zu

finden suchen.

Soll das Ich sich selbst als produzierend anschauen, so muß es, dies ist das erste, was wir hierüber festsetzen können, notwendig sich zugleich von sich selbst, insofern es *nicht* produzierend ist, unterscheiden. Denn indem es sich als produzierend anschaut, schaut es sich ohne Zweifel an als ein Bestimmtes, aber es kann sich nicht als ein Bestimmtes anschauen, ohne sich etwas anderes entgegenzusetzen, was es gleichfalls sein könnte. -

Um die Untersuchung zu erleichtern, fragen wir sogleich, was denn jenes Nichtproduzierende im Ich sein werde, dem das Produzierende entgegengesetzt werden muß. Es läßt sich hier schon so viel wenigstens einsehen. Das Ich, insofern es produzierend ist, ist nicht eine einfache, sondern eine zusammengesetzte Tätigkeit (in dem Sinn des Worts, in welchem man z.B. von einer zusammengesetzten Bewegung in der Mechanik spricht). Das Nichtproduzierende im Ich muß also dem Produktiven als *einfache* Tätigkeit entgegengesetzt werden.

Aber ferner, die produktive und diese einfache Tätigkeit müssen, um einander entgegengesetzt zu werden, zugleich wieder in einem höheren Begriffe zusammenstimmen. In bezug auf denselben müssen beide als Eine Tätigkeit, ihre Verschiedenheit also als etwas bloß Zufälliges erscheinen. Es müßte sich



zeigen, daß, irgend etwas gesetzt, beide Tätigkeiten verschieden, irgend etwas nicht gesetzt, beide Tätigkeiten identisch sind.

Es müßten ferner wieder drei Tätigkeiten im Ich sein, eine einfache und eine zusammengesetzte, und eine dritte, welche beide voneinander unterschiede und aufeinander bezöge. Diese dritte Tätigkeit muß nun notwendig selbst eine einfache sein, denn ohne das könnte sie die zusammengesetzte nicht als solche unterscheiden. Jene einfache Tätigkeit, auf welche die zusammengesetzte bezogen wird, ist also zugleich die beziehende, und wenn die beziehende charakterisiert ist, so ist es auch die, welche bezogen wird.

Nun kann aber die beziehende Tätigkeit keine andere sein, als die oben von uns postulierte, unmittelbar durch die Produktion wieder entstehende ideelle Tätigkeit. Diese geht eben deswegen, weil sie ideell ist, nur auf das Ich selbst, und ist nichts anderes als jene einfache anschauende Tätigkeit, die wir gleich anfangs in das Ich gesetzt haben.

Der Beziehungsgrund beider Tätigkeiten wäre also der, daß sie beide *anschauend*, der Unterscheidungsgrund aber, daß die eine eine einfache, die andere eine zusammengesetzte anschauende Tätigkeit ist.

Sollen beide Tätigkeiten als anschauend gesetzt werden, so müßten beide aus Einem Prinzip entsprungen sein. Die Bedingung, unter welcher beide

verschieden sind, muß also in bezug auf das Prinzip als zufällig erscheinen. Dieses Zufällige ist beiden gemein; was also zufällig ist für die produktive, ist auch zufällig für die einfache. Läßt sich nun in der Produktion ein Zufälliges finden, was zugleich die gemeinschaftliche Grenze beider Tätigkeiten machen könnte?

Um dies zu erfahren, kehre man die Frage um. Was ist denn das Wesentliche, Notwendige in der Produktion? Das Notwendige ist, was Bedingung des Produzierens selbst ist, das Zufällige oder Akzidentelle wird sonach das Entgegengesetzte, also das Einschränkende oder Begrenzende der Produktion sein.

Das Einschränkende der Produktion ist die dem Ich entgegengesetzte Tätigkeit des Dings an sich. Aber diese kann für die Produktion nicht zufällig sein, denn sie ist notwendige Bedingung des Produzierens. Nicht also das Einschränkende selbst wird das Zufällige sein, sondern das Einschränkende des Einschränkenden.

Deutlicher. Die Tätigkeit des Dings an sich erklärt mir nur überhaupt eine Einschränkung der jetzt produktiven Tätigkeit, nicht das Zufällige dieser Beschränkung, oder daß die Einschränkung diese bestimmte ist. Die Tätigkeit des Dings ist an und für sich ebensowenig begrenzt als die des Ichs.

Daß die Tätigkeit des Dings an sich das Begrenzende des Ichs ist, erklärt sich daraus, daß sie ihm

entgegengesetzt ist; daß sie aber das Ich auf bestimmte Art begrenzt, was selbst nicht möglich ist, ohne daß sie gleichfalls begrenzt sei, dies läßt sich nicht mehr aus jener Entgegensetzung herleiten. Sie könnte dem Ich immerhin entgegengesetzt sein, ohne es auf diese bestimmte Art zu sein.

Das Notwendige der Produktion liegt also in der Entgegensetzung überhaupt, das Zufällige in der Grenze der Entgegensetzung. Aber diese ist nichts anderes als die zwischen dem Ich und dem Dinge liegende *gemeinschaftliche* Grenze. Die Grenze ist gemeinschaftlich, d.h. sie ist Grenze ebensowohl für das Ding als für das Ich.

Ziehen wir unsere Schlüsse zusammen, so erhalten wir als Resultat folgendes. Die beiden, im Prinzip identischen, anschauenden Tätigkeiten sind unterschieden durch die zufällige Grenze des Ichs und des Dings an sich, oder: was Grenze des Ichs und des Dings ist, ist auch die Grenze jener beiden anschauenden Tätigkeiten.

Die einfache anschauende Tätigkeit hat nur das Ich selbst zum Objekt, die zusammengesetzte das Ich und das Ding zugleich. Die letztere geht eben deswegen zum Teil über die Grenze, oder sie ist in- und außerhalb der Grenze zugleich. Nun ist aber das Ich nur diesseits der Grenze Ich, denn jenseits der Grenze hat es sich für sich selbst in das Ding an sich verwandelt.

Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht also zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als *äußere* Anschauung. Die einfache anschauende Tätigkeit bleibt innerhalb des Ichs, und kann insofern *innere* Anschauung heißen.

Das Verhältnis beider anschauenden Tätigkeiten ist sonach folgendes. Die einzige Grenze der innern und äußern Anschauung ist die Grenze des Ichs und des Dings an sich. Diese Grenze hinweggenommen, fließen innere und äußere Anschauung zusammen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört. Was uns als Objekt des äußern erscheint, ist mir ein Begrenzungspunkt des innern, beide, äußerer und innerer Sinn, sind also auch ursprünglich identisch, denn der äußere ist nur der begrenzte innere. Der äußere Sinn ist notwendig auch innerer, da hingegen der innere nicht notwendig auch äußerer ist. Alle Anschauung ist in ihrem Prinzip intellektuell, daher die objektive Welt nur die unter Schranken erscheinende intellektuelle. -

Das Resultat der ganzen Untersuchung besteht in folgendem. Soll das Ich sich selbst anschauen als produzierend, so müssen *erstens* innere und äußere Anschauung in ihm sich trennen, *zweitens* es muß eine Beziehung beider aufeinander stattfinden. Es entsteht also zunächst die Frage, was denn das Beziehende der beiden Anschauungen sein werde.

Das Beziehende ist notwendig etwas beiden Gemeinschaftliches. Nun hatte aber die innere Anschauung nichts gemein mit der äußeren als äußerer, wohl aber hat umgekehrt die äußere Anschauung etwas gemein mit der inneren, denn der äußere Sinn ist auch innerer. Das Beziehende des äußeren und inneren Sinns ist also selbst wieder der innere Sinn. Wir fangen hier zuerst an zu begreifen, wie das Ich etwa dazu kommen könnte, äußere und innere Anschauung sich entgegensetzen und aufeinander zu beziehen. Dies würde nämlich nie geschehen, wenn nicht das Beziehende, der innere Sinn, selbst mitbegriffen wäre in der äußeren Anschauung als das eigentlich tätige und konstruierende Prinzip; denn, wenn der äußere Sinn der begrenzte innere ist, so werden wir dagegen den inneren als solchen als ursprünglich unbegrenztbar setzen müssen. Der innere Sinn ist daher nichts anderes als die gleich anfangs in das Ich gesetzte unbegrenzbare Tendenz des Ichs sich selbst anzuschauen, welche hier nur zuerst als innerer Sinn unterschieden wird, also dieselbe Tätigkeit, welche im vorhergehenden Akt unmittelbar durch ihr Hinausgehen über die Grenze begrenzt wurde.

Sollte das Ich sich selbst in der äußeren Anschauung als anschauend erkennen, so müßte es die äußere Anschauung beziehen auf die jetzt wiederhergestellte ideelle, die aber nun als innere erscheint. Aber das Ich

selbst ist nur diese ideelle Anschauung, denn die zugleich ideelle und reelle ist etwas ganz anderes; also wäre Beziehendes, und das, worauf bezogen wird, in dieser Handlung eins und dasselbe. Nun könnte freilich die äußere Anschauung bezogen werden auf die innere, denn beide sind verschieden, und doch ist wiederum ein Grund der Identität zwischen beiden. Aber das Ich kann die äußere Anschauung nicht beziehen auf die innere als innere, denn es kann nicht in einer und derselben Handlung die äußere Anschauung auf sich beziehen, und indem es bezieht, zugleich wieder auf sich als Beziehungsgrund reflektieren. Es könnte also die äußere Anschauung nicht auf die innere, als innere, beziehen, denn es wäre, nach der Voraussetzung, selbst nichts als innere Anschauung; und sollte es die innere Anschauung anerkennen als solche, so mußte es noch etwas anderes als diese sein.

In der vorhergehenden Handlung war das Ich produzierend, aber Produzierendes und Produziertes fielen in Eins zusammen, das Ich und sein Objekt waren eins und dasselbe. Wir suchen jetzt eine Handlung, in welcher das Ich sich als Produzierendes erkennen sollte. Wäre dies möglich, so würde von einem Angeesehenen gar nichts im Bewußtsein vorkommen. Aber die produktive Anschauung könnte, wenn sie erkannt würde, als solche nur im Gegensatz gegen die innere erkannt werden. Nun würde aber die innere selbst

nicht anerkannt werden als innere, eben deswegen weil das Ich in dieser Handlung sonst nichts wäre als innere Anschauung, also könnte auch die äußere Anschauung nicht anerkannt werden als solche, und da sie nur als *äußere* Anschauung anerkennbar ist, überhaupt nicht anerkannt werden als Anschauung. Mithin würde von dieser ganzen Handlung im Bewußtsein nichts zurückbleiben als auf der einen Seite das *Angeschaute* (losgetrennt von der Anschauung), auf der andern das Ich als ideelle Tätigkeit, die aber jetzt *innerer Sinn* ist.

Im empirischen Bewußtsein kommt von einer äußern Anschauung als Akt schlechthin nichts vor, und darf nichts vorkommen, es ist aber eine sehr wichtige Untersuchung, wie in demselben das Objekt und der noch immer unbegrenzte und, wie z.B. in Entwertung von Schematen usw., völlig freie innere Sinn nebeneinander bestehen können. - Ebenso wenig als die äußere Anschauung als Akt kommt auch das Ding an sich im Bewußtsein vor, es ist, durch das sinnliche Objekt aus dem Bewußtsein verdrängt, bloß ideeller Erklärungsgrund des Bewußtseins, und liegt, wie das Handeln der Intelligenz selbst, für die Intelligenz jenseits des Bewußtseins. Als Erklärungsgrund braucht das Ding an sich nur eine Philosophie, die einige Stufen höher steht als das empirische Bewußtsein. Der Empirismus wird sich nie soweit versteigen. Kant hat

durch das Ding an sich, das er in die Philosophie einführte, wenigstens den ersten Anstoß gegeben, der die Philosophie über das gemeine Bewußtsein hinaus führen konnte, und wenigstens angedeutet, daß der Grund des im Bewußtsein vorkommenden Objekts nicht selbst wieder im Bewußtsein liegen könne, nur daß er nicht einmal deutlich gedacht, geschweige denn erklärt hat, daß jener jenseits des Bewußtseins liegende Erklärungsgrund am Ende doch nur unsere eigne ideelle, zum Ding an sich nur hypostasierte Tätigkeit sei.

## II.

Das Resultat der hypothetisch angenommenen Beziehung wäre das *sinnliche Objekt* (getrennt von der Anschauung als Akt) auf der einen Seite, und der *innere Sinn* auf der andern. Beides zusammen macht das Ich empfindend mit Bewußtsein. Denn was wir innern Sinn nennen, ist nichts anderes als das mit Bewußtsein Empfindende im Ich. Im ursprünglichen Akt der Empfindung war das Ich empfindend, ohne es für sich selbst zu sein, d.h. es war empfindend ohne Bewußtsein. Durch den eben abgeleiteten Akt, von welchem aber aus den angezeigten Gründen im Ich nichts zurückbleiben kann als das sinnliche Objekt auf der



einen und der innere Sinn auf der andern Seite, zeigt es sich, daß das Ich durch die produktive Anschauung *empfindend wird mit Bewußtsein*.

Nach dem hinlänglich bekannten Gang der Transzendental-Philosophie muß also die Aufgabe, wie das Ich sich als produzierend erkenne, jetzt so bestimmt werden: *wie das Ich sich als empfindend mit Bewußtsein zum Objekt werde*. Oder, da Empfindung mit Bewußtsein und innerer Sinn dasselbe ist, wie das Ich auch als innerer Sinn sich zum Objekt werde.

Die ganze Folge der Untersuchung wird also jene eben (I.) abgeleitete Handlung der Beziehung zum Objekt haben und dieselbe begreiflich zu machen suchen müssen.

Es ist leicht folgendes einzusehen. Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewußtsein nur dadurch unterscheiden, daß es das Objekt als das bloß Angeschaute, mithin Bewußtlose, sich selbst als dem Bewußten (mit Bewußtsein Empfindenden) entgegensetzt.

Nun ist das Objekt, transzendental angesehen, nichts anderes als die äußere oder produktive Anschauung selbst. Nur das Ich kann sich dieser Anschauung nicht als solcher bewußt werden. Das Objekt muß also dem innern Sinn ebenso entgegengesetzt sein, wie ihm der äußere Sinn entgegengesetzt war. Aber die Entgegensetzung beider Anschauungen,

der innern und äußern, machte allein die zwischen beiden befindliche Grenze. Das Objekt ist also nur Objekt, insofern es durch dieselbe Grenze begrenzt ist, durch welche innerer und äußerer Sinn geschieden waren, welche also jetzt nicht mehr Grenze des innern und äußern Sinns, sondern Grenze des mit Bewußtsein empfindenden Ichs und des völlig bewußtlosen Objekts ist.

Das Ich kann sich also das Objekt nicht entgegensetzen, ohne die Grenze als Grenze anzuerkennen. Wie ist denn nun die Grenze bestimmt worden? - Als zufällig in jeder Rücksicht, zufällig für das Ding, wie für das Ich. Inwiefern ist sie aber überhaupt Grenze für das Ich? Sie ist nicht etwa Grenze der Tätigkeit, sondern Grenze des Leidens im Ich, versteht sich des Leidens im *realen* und *objektiven* Ich. Die Passivität des Ichs wurde eben dadurch begrenzt, daß ihr Grund in ein Ding an sich gesetzt wurde, was notwendig selbst ein begrenztes war. Was aber Grenze für das Ding an sich (die ideelle Tätigkeit) ist, ist Grenze der Passivität des reellen Ichs, nicht seiner Aktivität, denn diese ist schon durch das Ding an sich selbst eingeschränkt.

Was die Grenze für das Ding sei, beantwortet sich nun von selbst. Ich und Ding sind sich so entgegengesetzt, daß, was Passivität im einen, Aktivität im andern ist. Ist also die Grenze Grenze der Passivität des

Ichs, so ist sie notwendig Grenze der Aktivität des Dings, und nur insofern *gemeinschaftliche* Grenze beider.

Die Grenze kann also auch als Grenze nur anerkannt werden, wenn sie als Grenze der Aktivität des Dings anerkannt wird. Es fragt sich, wie dies zu denken sei.

Durch die Grenze soll die Aktivität des Dings eingeschränkt werden, und sie soll nicht etwa nur dem Ich, sondern ebenso auch dem Ding zufällig sein. Ist sie dem Ding zufällig, so muß das Ding ursprünglich und an und für sich unbegrenzte Tätigkeit sein. Daß also die Aktivität des Dings eingeschränkt wird, muß unerklärbar sein aus ihm selbst, also erklärbar nur aus einem Grund außer ihm.

Wo ist dieser Grund zu suchen? Im Ich? Allein diese Erklärung läßt sich auf dem gegenwärtigen Standpunkt gar nicht mehr machen. Daß das Ich unbewußt auch wieder Ursache dieser Begrenzung des Dings (der ideellen Tätigkeit) und dadurch seiner eigenen Passivität, d.h., wie sich bald zeigen wird, seiner besondern Begrenztheit, ist, kann das Ich selbst nicht wissen. Daß also die Aktivität des Dings, und dadurch mittelbar die Passivität des Ichs begrenzt ist, davon kann das Ich selbst den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewußtseins liegt, aber doch in den gegenwärtigen

Moment des Bewußtseins mit eingreift. So gewiß also das Ich die Grenze anerkennen muß als Grenze, so gewiß muß es auch über die Grenze hinausgehen, und ihren Grund in etwas suchen, was jetzt nicht mehr ins Bewußtsein fällt. Dieses Unbekannte, was wir indes durch A bezeichnen wollen, liegt also notwendig jenseits des Produzierens vom gegenwärtigen Objekt, was wir durch B bezeichnen können. Indem also das Ich B produzierte, mußte A schon *sein*. Im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins ist also an demselben nichts mehr zu ändern, es ist gleichsam aus der Hand des Ichs, denn es liegt jenseits seines gegenwärtigen Handelns, und ist für das Ich unveränderlich bestimmt. Ist A einmal gesetzt, so muß auch B gerade so und nicht anders gesetzt werden, als es nun eben gesetzt ist. Denn A enthält den Grund seiner bestimmten Begrenztheit.

Aber dieses Grunds A ist sich das Ich jetzt nicht mehr bewußt. Die bestimmte Begrenztheit von B wird also zwar für das Ich eine zufällige sein, weil es sich des Grunds derselben nicht bewußt ist, aber für uns, die wir um denselben wissen, eine notwendige. -

Zur Erläuterung noch folgende Bemerkung! - Daß B dieses bestimmte ist, soll seinen Grund in einem A haben, was jetzt ganz außerhalb des Bewußtseins liegt. Aber daß dieses A dieses bestimmte ist, hat vielleicht seinen Grund wieder in etwas anderem, das

noch weiter zurück liegt, und so vielleicht ins Unendliche zurück, wenn wir nicht etwa auf einen allgemeinen Grund kommen, der die ganze Reihe bestimmt. Dieser allgemeine Grund kann nun nichts anderes sein, als was wir gleich zu Anfang die Begrenztheit in der Begrenztheit genannt haben, welche aber jetzt noch nicht vollständig abgeleitet, deren Grund aber, soviel wir schon hier einsehen können, einzig auf jener gemeinschaftlichen Grenze, der ideellen und realen Tätigkeit, beruht. -

Soll das Ich die Grenze zwischen sich und dem Objekt anerkennen als zufällig, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden kann. Es *fühlt* sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs. Was den Grund des bestimmten Begrenztseins von B enthält, ist schon realiter und unabhängig vom Ich vorhanden. Es wird also im Ich in bezug auf A nur ein ideelles Produzieren oder ein Reproduzieren stattfinden. Aber alles Reproduzieren ist frei, weil es eine ganz ideelle Tätigkeit ist. A muß zwar gerade so bestimmt sein, daß es den Grund des bestimmten Begrenztseins von B enthält, im Reproduzieren von A wird also das Ich zwar nicht material, aber doch

formal frei sein. Dagegen war es im Produzieren von B weder materialiter noch formaliter frei, denn nachdem einmal A war, mußte es B gerade als ein so bestimmtes produzieren, und konnte an seiner Stelle nichts anderes produzieren. Das Ich ist also hier in einer und derselben Handlung zugleich formaliter frei und formaliter gezwungen. Eines ist durch das andere bedingt. Das Ich könnte sich in Ansehung von B nicht gezwungen fühlen, wenn es nicht zurückgehen könnte auf einen früheren Moment, wo B noch nicht war, wo es sich in Ansehung desselben frei fühlte. Aber umgekehrt auch, es würde sich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es sich nicht in dem gegenwärtigen gezwungen fühlte.

Der Zustand des Ichs im gegenwärtigen Moment ist also kurz dieser. Es fühlt sich zurückgetrieben auf einen Moment des Bewußtseins, in den es nicht zurückkehren kann. Die gemeinschaftliche Grenze des Ichs und des Objekts, der Grund der zweiten Begrenztheit, macht die Grenze des gegenwärtigen und eines vergangenen Moments. Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der *Gegenwart*. Das Ich findet sich also im ersten Moment seines Bewußtseins schon in einer Gegenwart begriffen. Denn es kann das Objekt nicht sich entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam

kontrahiert zu fühlen auf Einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet. Mit demselben fängt alles Bewußtsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Objekt entgegen.

Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d.h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung sich selbst zum Objekt. Es ist eben deswegen von der Empfindung völlig verschieden, in welcher notwendig etwas vom Ich Verschiedenes vorkommt. In der vorhergehenden Handlung war das Ich innerer Sinn, aber ohne es für sich selbst zu sein.

*Wie* wird denn nun aber das Ich sich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, daß ihm die *Zeit* (nicht die Zeit, insofern sie schon äußerlich angeschaut wird, sondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entsteht. Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d.h. es wird sich als reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, *Zeit*. Die *Zeit* ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst* ist die *Zeit* in Tätigkeit gedacht.

Da nun das Ich in derselben Handlung sich das

Objekt entgegengesetzt, so wird ihm das Objekt als Negation aller Intensität, d.h. es wird ihm als *reine Extensität* erscheinen müssen.

Das Ich kann also das Objekt sich nicht entgegensetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anschauung sich trennen nicht nur, sondern auch als solche zum Objekt werden.

Nun ist aber die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, die *Zeit* (es ist hier aber von der reinen Zeit die Rede, d.h. von der Zeit in ihrer völligen Unabhängigkeit vom Raum), die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Objekt wird, der Raum. Also kann das Ich sich das Objekt nicht entgegensetzen, ohne daß ihm auf der einen Seite durch die Zeit der innere, auf der andern durch den Raum der äußere Sinn zum Objekt werde.

### *III.*

In der ersten Konstruktion des Objekts war innerer und äußerer Sinn zugleich begriffen. Das Objekt erscheint als reine Extensität, nur wenn der äußere Sinn dem Ich zum Objekt wird, weil es nämlich der innere Sinn selbst ist, welchem der äußere zum Objekt wird, also beide nicht mehr vereinigt sein können, welches aber in der ursprünglichen Konstruktion nicht der Fall



war. Das Objekt ist also weder bloß innerer, noch bloß äußerer Sinn, sondern innerer und äußerer Sinn zugleich, so, daß beide wechselseitig durcheinander eingeschränkt werden.

Um also das Objekt als die *Vereinigung* der beiden Anschauungsarten genauer, als es bisher geschehen ist, zu bestimmen, müssen wir die entgegengesetzten Glieder der Synthesis strenger noch, als bisher geschehen, unterscheiden.

Was ist denn also innerer Sinn, und was ist äußerer, beide in ihrer Uneingeschränktheit gedacht?

Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit des Ichs. Denken wir uns den inneren Sinn als schlechthin uneingeschränkt durch den äußeren, so wird das Ich im höchsten Zustand des Gefühls seine ganze unbegrenzbare Tätigkeit gleichsam konzentriert sein auf einen einzigen Punkt. Denken wir uns dagegen den äußeren Sinn als uneingeschränkt durch den inneren, so wäre er absolute Negation aller Intensität, das Ich wäre ganz aufgelöst, es wäre kein Widerstand in ihm.

Der innere Sinn also in seiner Uneingeschränktheit gedacht wird repräsentiert durch den *Punkt*, durch die absolute Grenze, oder durch das Sinnbild der *Zeit* in ihrer Unabhängigkeit vom Raum. Denn die Zeit an und für sich gedacht ist nur die absolute Grenze, daher die Synthesis der Zeit mit dem Raum, die aber

bis jetzt noch gar nicht abgeleitet ist, nur durch die Linie oder durch den expandierten Punkt ausgedrückt werden kann.

Das Entgegengesetzte des Punkts oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche *Raum*, gleichsam das aufgelöste Ich.

Im Objekt selbst, d.h. im *Produzieren*, können also Raum und Zeit nur zugleich und ungetrennt voneinander entstehen. Beide sind sich entgegengesetzt, eben deswegen, weil sie einander wechselseitig einschränken. Beide für sich sind gleich unendlich, nur im entgegengesetzten Sinn. Die Zeit wird nur durch den Raum, der Raum nur durch die Zeit endlich. Eins wird durch das andere endlich, heißt, eins wird durch das andere bestimmt und gemessen. Daher das ursprünglichste Maß der Zeit der Raum, den ein gleichförmig bewegter Körper in ihr durchläuft, das ursprünglichste Maß des Raums die Zeit, welche ein gleichförmig bewegter Körper braucht ihn zu durchlaufen. Beide zeigen sich also als absolut unzertrennlich.

Nun ist aber der Raum nichts anderes als der zum Objekt werdende äußere Sinn, die Zeit nichts anderes als der zum Objekt werdende innere Sinn, was also von Raum und Zeit gilt, gilt auch von äußerem und innerem Sinn. Das Objekt ist äußerer Sinn, bestimmt durch inneren Sinn. Die Extensität ist also im Objekt

nicht bloße Raumgröße, sondern Extensität bestimmt durch Intensität, mit Einem Wort das, was wir *Kraft* nennen. Denn die Intensität einer Kraft kann nur gemessen werden durch den Raum, in den sie sich ausbreiten kann, ohne = 0 zu werden. So wie umgekehrt dieser Raum wieder durch die Größe jener Kraft für den inneren Sinn bestimmt ist. Was also im Objekt dem inneren Sinn entspricht, ist die Intensität, was dem äußeren, die Extensität. Aber Intensität und Extensität sind wechselseitig durcheinander bestimmt. Das Objekt ist nichts anderes als fixierte, bloß gegenwärtige Zeit, aber die Zeit ist fixiert einzig und allein durch den Raum, der erfüllt ist, und die Raumerfüllung ist bestimmt einzig und allein durch die Zeitgröße, die selbst nicht im Raum, sondern extensione prior ist. Was also die Raumerfüllung *bestimmt*, hat eine bloße Existenz in der *Zeit*, was umgekehrt die *Zeit* fixiert, hat eine bloße Existenz im *Raume*. Nun ist aber dasjenige im Objekt, was eine bloße Existenz in der Zeit hat, eben das, wodurch das Objekt dem inneren Sinn angehört, und die Größe des Objekts für den inneren Sinn ist allein bestimmt durch die gemeinschaftliche Grenze des inneren und äußeren Sinns, welche Grenze als schlechthin zufällig erscheint. Also wird dasjenige am Objekt, was dem inneren Sinn entspricht, oder was nur eine Größe in der Zeit hat, als das schlechthin Zufällige oder

Akzidentelle erscheinen, dasjenige hingegen, was am Objekt dem äußeren Sinn entspricht, oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Notwendige oder als das Substantielle erscheinen.

So wie also das Objekt Extensität und Intensität zugleich ist, ebenso ist es auch *Substanz und Akzidens zugleich*, beide sind in ihm unzertrennlich, und nur durch beide zusammen wird das Objekt vollendet.

Was am Objekt Substanz ist, hat nur eine Größe im Raum, was Akzidens, nur eine Größe in der Zeit. Durch den erfüllten Raum wird die Zeit fixiert, durch die Größe in der Zeit wird der Raum auf bestimmte Art erfüllt.

Wenn wir nun mit diesem Resultat zurückgehen auf die Frage, von welcher diese Untersuchung ausgegangen ist, so ergibt sich folgendes. - Das Ich mußte das Objekt sich entgegensetzen, um es als Objekt anzuerkennen. Aber in dieser Entgegensetzung wurde dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Objekt, d.h. für uns, die wir philosophieren, ließ sich im Ich Raum und Zeit, im Objekt Substanz und Akzidens unterscheiden. - Daß Substanz und Akzidens unterscheidbar waren, beruhte also bloß darauf, daß dem einen nur ein Sein in der Zeit, dem andern nur ein Sein in dem Raume zukommt. Nur durch das Akzidentelle der Anschauung ist das Ich auf die Zeit überhaupt eingeschränkt; denn die Substanz, da sie nur ein Sein im

Raume hat, hat auch ein von der Zeit völlig unabhängiges Sein, und läßt die Intelligenz in Ansehung der Zeit völlig uneingeschränkt.

Da nun auf diese Art, und durch die im Vorhergehenden deduzierte Handlung des Ichs für den Philosophen im *Ich* Raum und Zeit, im *Objekt* Substanz und Akzidens unterscheidbar geworden sind, so fragt sich jetzt, der bekannten Methode gemäß, wie auch dem *Ich selbst* Raum und Zeit, und dadurch Substanz und Akzidens unterscheidbar werden.

Die Zeit ist nur der sich zum Objekt werdende innere Sinn, der Raum der ihm zum Objekt werdende äußere Sinn. Sollen also beide wieder zum Objekt werden, so kann dies nur durch ein potenziertes Anschauen, d.h. durch ein produktives, geschehen. Beide sind Anschauungen des Ichs, die dem Ich nur dadurch wieder zum Objekt werden können, daß sie aus dem Ich *herauskommen*. Was heißt denn nun außer dem Ich? - Das Ich ist im gegenwärtigen Moment bloß innerer Sinn. Außer dem Ich also ist, was nur für den äußeren Sinn ist. Beide, Raum und Zeit, können dem Ich also nur durch Produktion zum Objekt werden, d.h., weil das Ich aufgehört hat zu produzieren (denn es ist jetzt nur innerer Sinn), dadurch, daß das Ich jetzt aufs neue produziert. - Nun sind aber in jedem Produzieren Raum und Zeit ebenso wie innerer und äußerer Sinn synthetisch vereinigt. Also wäre auch

durch dieses zweite Produzieren nichts gewonnen, wir stünden mit demselben wieder eben da, wo wir mit dem ersten standen, *wenn nicht etwa dieses zweite Produzieren dem ersten entgegengesetzt wäre*, so daß es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Objekt würde. - Daß aber das zweite dem ersten entgegengesetzt, ist nur dann zu denken, wenn etwa das erste das Einschränkende des zweiten ist. - Daß also das Ich überhaupt fortführe zu produzieren, davon könnte auf keinen Fall der Grund im *ersten* Produzieren, denn dieses ist nur das *Einschränkende* des zweiten, und setzt ein Einzuschränkendes oder das Materiale des Einschränkens schon voraus, sondern es müßte in der eignen Unendlichkeit des Ichs liegen.

Es könnte also nicht davon, daß das Ich überhaupt von der gegenwärtigen Produktion zu einer folgenden übergeht, sondern nur davon, daß das folgende Objekt mit dieser bestimmten Begrenztheit produziert wird, der Grund im ersten Produzieren liegen. Mit Einem Wort, nur das Akzidentelle des zweiten Produzierens könnte durch das erste bestimmt sein. Wir bezeichnen das erste Produzieren durch B, das zweite durch C. Enthält nun B nur den Grund des Akzidentellen in C, so kann es auch nur ein Akzidentelles in B sein, wodurch das in C bestimmt ist. Denn daß C durch B auf diese bestimmte Art begrenzt ist, ist nur dadurch

möglich, daß B selbst auf bestimmte Art begrenzt ist, d.h. nur vermöge dessen, was in ihm selbst akzidentell ist.

Um die Untersuchung zu erleichtern, und damit man sogleich sehe, wohin sie zielt, bemerken wir, daß wir uns der Deduktion des Kausalitätsverhältnisses nähern. Da dies eben ein Punkt ist, von welchem aus sich leichter als von vielen andern in die Art, wie im transzendentalen Idealismus die Kategorien deduziert werden, eindringen läßt, so möge es uns erlaubt sein, eine allgemeine Reflexion über unser Verfahren vorzuschicken.

Wir deduzieren das Kausalitätsverhältnis als die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann. Wäre die Vorstellung in der Intelligenz überhaupt stehend, bliebe die Zeit fixiert, so wäre in der Intelligenz nicht nur keine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen (dies versteht sich von selbst), sondern auch nicht einmal das gegenwärtige Objekt würde als gegenwärtig anerkannt.

Die Sukzession im Kausalitätsverhältnisse ist eine notwendige. Es ist überhaupt ursprünglich keine willkürliche Sukzession in den Vorstellungen denkbar. Die Willkür, welche z.B. bei der Auffassung der einzelnen Teile eines Ganzen als eines organischen oder eines Kunstprodukts stattfindet, ist zuletzt selbst in

einem Kausalitätsverhältnisse gegründet. Ich gehe aus, von welchem Teil des ersteren ich wolle, so werde ich immer vom einen auf den andern, und von diesem auf jenen zurückgetrieben, weil im Organischen alles wechselseitig Ursache und Wirkung ist. So ist es freilich beim Kunstprodukt nicht, hier ist kein Teil Ursache des andern, aber doch setzt einer den andern voraus im produktiven Verstande des Künstlers. So ist es überall, wo sonst die Sukzession in den Vorstellungen willkürlich scheint, z.B. in der Auffassung der einzelnen Teile der anorganischen Natur, in welcher gleichfalls eine allgemeine Wechselwirkung aller Teile ist.

Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen. Es gibt für die Intelligenz kein Objekt, wenn es kein Kausalitätsverhältnis gibt, und dieses Verhältnis ist eben deswegen von den Objekten unzertrennlich. Wenn geurteilt wird, A sei die Ursache von B, so heißt dies so viel: die Sukzession, die zwischen beiden stattfindet, findet nicht nur in meinen Gedanken, sondern in den Objekten selbst statt. Weder A noch B könnten überhaupt *sein*, wenn sie nicht in diesem Verhältnis wären. Hier ist also nicht nur eine Sukzession überhaupt, sondern eine Sukzession, die Bedingung der Objekte selbst ist. Was kann denn nun im Idealismus unter jenem Gegensatz zwischen dem was bloß in Gedanken und



dem was in den Objekten selbst ist verstanden werden? Die Sukzession ist eine objektive, heißt idealistisch so viel als: ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, sondern in meinem bewußtlosen Produzieren. Der Grund jener Sukzession liegt nicht in uns, heißt so viel: wir sind uns dieser Sukzession nicht bewußt, ehe sie geschieht, sondern ihr Geschehen und das Bewußtwerden derselben ist eins und dasselbe. Die Sukzession muß uns als unzertrennlich von den Erscheinungen, so wie diese Erscheinungen als unzertrennlich von jener Sukzession vorkommen. Für die Erfahrung gibt es demnach dasselbe Resultat, ob die Sukzession an die Dinge, oder ob die Dinge an die Sukzession gefesselt sind. Nur daß beide überhaupt unzertrennlich sind, ist das Urteil des gemeinen Verstandes. Es ist also in der Tat höchst ungereimt, die Sukzession durch das Handeln der Intelligenz, die Objekte dagegen unabhängig von derselben entstehen zu lassen. Wenigstens sollte man beide, die Sukzession wie die Objekte, für gleich unabhängig von den Vorstellungen ausgeben.

Wir kehren in den Zusammenhang zurück. Wir haben jetzt zwei Objekte B und C. Was war denn nun B? Es war Substanz und Akzidens unzertrennlich vereinigt. Insofern es Substanz ist, ist es nichts anderes als die fixierte Zeit selbst; denn dadurch, daß uns die Zeit fixiert wird, entsteht uns die Substanz, und

umgekehrt. Wenn es also auch eine Aufeinanderfolge in der Zeit gibt, so muß die Substanz selbst wieder das in der Zeit Beharrende sein. Diesem nach kann die Substanz auch weder entstehen noch vergehen. Sie kann nicht entstehen; denn man setze etwas als entstehend, so muß ein Moment vorhergegangen sein, in welchem es noch nicht war, jener Moment mußte aber selbst fixiert werden, also mußte in jenem Moment selbst etwas Beharrendes sein. Also ist das jetzt Entstehende nur eine Bestimmung des Beharrenden, nicht das Beharrende selbst, welches immer dasselbe ist. Die Substanz kann ebensowenig vergehen; denn indem etwas vergeht, muß selbst etwas Beharrendes zurückbleiben, durch welches der Moment des Vergehens fixiert wird. Also war das, was verging, nicht das Beharrende selbst, sondern nur eine Bestimmung des Beharrenden.

Wenn also kein Objekt das andere der Substanz nach hervorbringen oder vernichten kann, so wird auch nur das Akzidentelle des folgenden Objekts bestimmt sein können durch das Vorhergehende, und umgekehrt nur das Akzidentelle des letzteren wird das sein können, wodurch das Akzidentelle des ersten bestimmt ist.

Dadurch nun, daß B ein Akzidentelles in C bestimmt, trennt sich im Objekt Substanz und Akzidens, die Substanz beharrt, während die Akzidenzen

wechseln - der Raum ruht, während die Zeit verfließt, beide werden also dem Ich als getrennt zum Objekt. Aber eben dadurch sieht sich auch das Ich in einen neuen Zustand, nämlich in den der unwillkürlichen *Sukzession* der Vorstellungen versetzt, und dieser Zustand ist es jetzt, auf welchen die Reflexion sich richten muß.

»Das Akzidentelle von B enthält den Grund eines Akzidentellen in C«. - Dies ist abermals nur uns bekannt, die wir dem Ich zusehen. Nun muß aber auch die Intelligenz selbst das Akzidentelle von B als den Grund von dem in C anerkennen, dies aber ist nicht möglich, ohne daß beide B und C in einer und derselben Handlung sich entgegengesetzt, und wieder aufeinander bezogen werden. Daß sich beide *entgegengesetzt* werden, ist offenbar, denn B wird durch C verdrängt aus dem Bewußtsein, und tritt in den vergangenen Moment zurück, B ist Ursache, C Wirkung, B das Einschränkende, C das Eingeschränkte. Wie aber beide aufeinander *bezogen* werden können, ist nicht zu begreifen, da das Ich jetzt nichts anderes ist als eine Sukzession von ursprünglichen Vorstellungen, deren eine die andere verdrängt. (Durch denselben Grund, durch welchen das Ich von B auf C, wird es auch von C auf D usf. getrieben werden.) Nun wurde freilich festgesetzt, nur Akzidenzen können entstehen und vergehen, nicht Substanzen. Aber was

ist denn die Substanz? Sie ist selbst nur die fixierte Zeit. Also können auch die Substanzen nicht bleiben (es versteht sich für das Ich; denn die Frage, wie die Substanzen etwa für sich beharren mögen, hat gar keinen Sinn); denn die Zeit ist jetzt überhaupt nicht fixiert, sondern fließend (gleichfalls nicht an sich, sondern nur für das Ich), die Substanzen können also nicht fixiert werden, weil das Ich selbst nicht fixiert ist, denn das Ich ist jetzt nichts als diese Sukzession selbst. -

Dieser Zustand der Intelligenz, in welchem sie *nur* Sukzession von Vorstellungen ist, ist übrigens ein bloß intermediärer Zustand, den nur der Philosoph in ihr annimmt, weil sie notwendig durch diesen Zustand hindurch zu dem folgenden gelangt. -

Gleichwohl müssen die Substanzen bleiben, wenn eine Entgegensetzung zwischen C und B möglich sein soll. Es ist aber unmöglich, daß die Sukzession fixiert werde, wenn nicht eben dadurch, daß entgegengesetzte Richtungen in sie kommen. Die Sukzession hat nur Eine Richtung. Diese Eine Richtung von der Sukzession abstrahiert macht eben die Zeit, die äußerlich angeschaut nur Eine Dimension hat.

Aber entgegengesetzte Richtungen könnten in die Sukzession nur dadurch kommen, daß das Ich, indem es von B auf C getrieben wird, zugleich wieder auf B zurückgetrieben wird; denn alsdann werden die

entgegengesetzten Richtungen sich aufheben, die Sukzession wird fixiert, und eben dadurch auch die Substanzen. Nun kann aber das Ich von C auf B zurückgetrieben werden ohne Zweifel nur auf dieselbe Art, auf welche es von B auf C getrieben wurde. Nämlich ebenso, wie B den Grund einer Bestimmung in C enthielte, müßte C hinwiederum den Grund einer Bestimmung in B enthalten. Nun kann aber diese Bestimmung in B nicht gewesen sein, ehe C war; denn das Akzidentelle von C soll ja den Grund davon enthalten, C aber entsteht dem Ich als dieses Bestimmte erst im gegenwärtigen Moment, C als Substanz mag etwa vorher schon gewesen sein, aber davon weiß das Ich jetzt nichts, es entsteht ihm überhaupt erst, indem es ihm als dieses Bestimmte entsteht, also müßte auch jene Bestimmung in B, deren Grund C enthalten soll, erst in diesem Moment entstehen. Also in einem und demselben unteilbaren Moment, in welchem C durch B bestimmt wird, müßte hinwiederum auch B durch C bestimmt werden. Nun sind sich aber B und C im Bewußtsein entgegengesetzt worden, also muß notwendig ein Setzen in C ein Nichtsetzen in B sein, und umgekehrt, so daß, die Bestimmung von C durch B als positiv angenommen, die von B durch C als die negative von jener gesetzt werden muß.

Es braucht kaum erinnert zu werden, daß wir durch das Bisherige alle Bestimmungen des Verhältnisses

der *Wechselwirkung* abgeleitet haben. Es ist überhaupt kein Kausalitätsverhältnis konstruierbar ohne Wechselwirkung, denn es ist keine Beziehung der Wirkung auf die Ursache möglich, d.h. die oben geforderte Entgegensetzung ist unmöglich, wenn nicht die Substanzen als Substrate des Verhältnisses durcheinander fixiert werden. Aber sie können nicht fixiert werden, als wenn das Kausalitätsverhältnis ein wechselseitiges ist. Denn stehen die Substanzen nicht in Wechselwirkung, so können zwar allerdings beide ins Bewußtsein gesetzt werden, aber nur so, daß die eine gesetzt wird, wenn die andere nicht gesetzt wird, und umgekehrt, nicht aber, daß in demselben unteilbaren Moment, in welchem die eine gesetzt wird, auch die andere gesetzt werde, welches notwendig ist, wenn das Ich beide als im Kausalitätsverhältnis stehend anerkennen soll. Dies, daß beide, nicht jetzt die eine, und dann die andere, sondern daß beide zugleich gesetzt werden, läßt sich nur dann denken, wenn beide durcheinander gesetzt werden, d.h. wenn jede Grund einer Bestimmung in der andern ist, welche der in sie selbst gesetzten proportional und entgegengesetzt ist, d.h. wenn beide miteinander in Wechselwirkung stehen.

Durch die Wechselwirkung wird die Sukzession fixiert, es wird Gegenwart, und dadurch jenes Zugleichsein von Substanz und Akzidens im Objekt

wieder hergestellt, B und C sind beide zugleich Ursache und Wirkung. Als *Ursache* ist jedes *Substanz*, denn es kann als Ursache erkannt werden nur insofern es als beharrend angeschaut wird, als *Wirkung* ist es *Akzidens*. Durch die Wechselwirkung werden also Substanz und Akzidens wieder synthetisch vereinigt. Die Möglichkeit das Objekt anzuerkennen als solches ist daher für das Ich durch die Notwendigkeit der Sukzession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.

Daß B und C, welche dadurch, daß sie in einem und demselben Moment wechselseitig Grund von Bestimmungen ineinander sind, auch außer diesem Moment zugleich seien, ist damit noch nicht abgeleitet. Für die Intelligenz selbst gilt jenes Zugleichsein nur einen Moment, denn da die Intelligenz fortwährend produziert, und bis jetzt kein Grund gegeben ist, durch welchen das Produzieren selbst wieder begrenzt würde, so wird sie auch immer wieder in den Strom der Sukzession fortgerissen werden. Wie also die Intelligenz dazu komme, ein Zugleichsein *aller* Substanzen in der Welt, d.h. eine allgemeine Wechselwirkung anzunehmen, ist damit noch nicht erklärt.

Mit der Wechselwirkung zugleich ist auch der Begriff der Koexistenz abgeleitet. Alles Zugleichsein ist

nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Koexistenz ist nur Bedingung der ursprünglichen Sukzession unserer Vorstellungen. Die Substanzen sind nichts von der Koexistenz Verschiedenes. Die Substanzen werden als Substanzen fixiert, heißt: es wird Koexistenz gesetzt, und umgekehrt, Koexistenz ist nichts anderes als ein wechselseitiges Fixieren der Substanzen durcheinander. Wird nun dieses Handeln der Intelligenz ideell, d.h. mit Bewußtsein, reproduziert, so entsteht mir dadurch der Raum als bloße Form der Koexistenz oder des Zugleichseins. Überhaupt wird erst durch die Kategorie der Wechselwirkung der Raum Form der Koexistenz, in der Kategorie der Substanz kommt er nur als Form der Extensität vor. Der Raum ist also nichts anderes als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definieren. Im Raum für sich betrachtet ist alles nur nebeneinander, wie in der objektiv gewordenen Zeit alles nacheinander ist. Beide, Raum und Zeit, können also nur in der Sukzession als solche Objekt werden, weil in derselben der Raum *ruht*, während die Zeit *verfließt*. Synthetisch vereinigt zeigen sich beide, der Raum und die objektiv gewordene Zeit, in der Wechselwirkung. Das *Zugleichsein* eben ist diese Vereinigung, das Nebeneinandersein im Raum verwandelt sich, wenn die Bestimmung der Zeit hinzukommt, in



ein Zugleichsein. Ebenso das Nacheinandersein in der Zeit, wenn die Bestimmung des Raums hinzukommt. - In der Zeit allein ist ursprünglich Richtung, obgleich der Punkt, der ihr Richtung gibt, in der Unendlichkeit liegt; aber eben deswegen, weil die Zeit ursprünglich Richtung hat, wird in ihr auch nur Eine Richtung unterschieden. Im Raum ist ursprünglich keine Richtung, denn alle Richtungen heben sich in ihm gegenseitig auf, er ist als ideelles Substrat aller Sukzession selbst absolute Ruhe, absoluter Mangel der Intensität, und insofern Nichts. - Was die Philosophen von jeher in Ansehung des Raums zweifelhaft gemacht hat, ist eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für Nichts geachtet werden kann. - Eben deswegen, weil im Raum ursprünglich keine Richtung ist, sind, wenn einmal Richtung in ihn kommt, alle Richtungen in ihm. Nun gibt es aber vermöge des bloßen Kausalitätsverhältnisses nur Eine Richtung, ich kann nur von A auf B, nicht hinwiederum von B auf A kommen, und erst vermöge der Kategorie der Wechselwirkung werden alle Richtungen gleich möglich.

Die bisherigen Untersuchungen enthalten die vollständige Deduktion der Kategorien der Relation, und da es ursprünglich keine andern als diese gibt, die Deduktion aller Kategorien, nicht für die Intelligenz selbst (denn wie diese dazu komme sie als solche anzuerkennen, kann erst in der folgenden Epoche erklärt

werden), wohl aber für den Philosophen. Wenn man die Tafel der Kategorien bei Kant betrachtet, so findet man, daß immer die beiden ersten jeder Klasse sich entgegengesetzt sind, und daß die dritte die Vereinigung von beiden ist. - Durch das Verhältnis von Substanz und Akzidens z.B. ist nur Ein Objekt bestimmt, durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist eine Mehrheit von Objekten bestimmt, durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu Einem Objekt vereinigt. - Im ersten Verhältnis ist etwas als vereinigt gesetzt, das im zweiten wieder aufgehoben, und erst im dritten wieder synthetisch verbunden ist. Ferner die beiden ersten Kategorien sind nur ideelle Faktoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle. Es kann also im ursprünglichen Bewußtsein, oder in der Intelligenz selbst, insofern sie im Mechanismus des Vorstellens begriffen ist, weder das einzelne Objekt als Substanz und Akzidens, noch auch ein reines Kausalitätsverhältnis (in welchem nämlich Sukzession nach Einer Richtung wäre) vorkommen, sondern die Kategorie der Wechselwirkung ist diejenige, wodurch erst das Objekt für das Ich zugleich Substanz und Akzidens und Ursache und Wirkung wird. Insofern das Objekt Synthesis des inneren und äußeren Sinns ist, steht es notwendig mit einem vergangenen und folgenden Moment in Berührung. Im Kausalitätsverhältnis wird jene Synthesis aufgehoben, indem die

Substanzen für den äußeren Sinn beharren, während die Akzidenzen vor dem inneren vorübergehen. Aber das Kausalitätsverhältnis kann selbst als solches nicht anerkannt werden, ohne daß beide Substanzen, die darin begriffen sind, wieder zu Einer verbunden werden, und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist.

Mit dieser absoluten Synthesis würde alle unwillkürliche Sukzession der Vorstellungen fixiert. Da wir aber bis jetzt keinen Grund einsehen, wie das Ich je ganz aus der Sukzession heraustreten solle, und da wir nur relative Synthesen, nicht aber die absolute, begreifen, so sehen wir zum voraus, daß die Vorstellung der Natur als der absoluten Totalität, worin alle Gegensätze aufgehoben und alle Sukzession von Ursachen und Wirkungen zu einem absoluten Organismus vereinigt ist, nicht durch den ursprünglichen Mechanismus des Vorstellens, der sie nur von Objekt zu Objekt fortführt, und innerhalb dessen alle Synthesis bloß relativ ist, sondern nur durch einen *freien* Akt der Intelligenz möglich ist, den wir aber bis jetzt selbst nicht begreifen.

Wir haben im Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung mit Absicht mehrere einzelne Punkte unerörtert gelassen, um den Zusammenhang der Deduktion

weniger zu unterbrechen, es ist aber jetzt nötig, unsere Aufmerksamkeit darauf zu wenden. So ist z.B. bis jetzt nur vorausgesetzt worden, es liege in der Intelligenz selbst der Grund eines fortwährenden Produzierens. Denn daß das Ich *überhaupt* fortfuhr zu produzieren, davon konnte der Grund nicht im ersten Produzieren, sondern er mußte in der Intelligenz überhaupt liegen. Dieser Grund muß schon in unseren früheren Grundsätzen enthalten sein.

Das Ich ist weder ursprünglich produktiv, noch ist es auch produktiv mit Willkür. Es ist ein ursprünglicher Gegensatz, wodurch das Wesen und die Natur der Intelligenz konstituiert wird. Nun ist aber das Ich ursprünglich reine und absolute Identität, in welche es beständig zurückzukehren suchen muß, aber die Rückkehr in diese Identität ist an die ursprüngliche Duplizität, als an eine nie völlig aufgehobene Bedingung, gefesselt. Sobald nun die Bedingung des Produzierens, Duplizität, gegeben ist, muß das Ich produzieren, und ist, so gewiß es eine ursprüngliche Identität ist, gezwungen, zu produzieren. Wenn also im Ich ein fortwährendes Produzieren ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß die Bedingung alles Produzierens, jener ursprüngliche Streit entgegengesetzter Tätigkeiten, im Ich ins Unendliche wiederhergestellt wird. Nun sollte aber dieser Streit in der produktiven Anschauung enden. Aber wird er wirklich geendet, so

geht die Intelligenz ganz und gar ins Objekt über, es ist ein Objekt, aber keine Intelligenz. Die Intelligenz ist nur Intelligenz, solange jener Streit dauert; sobald er geendet ist, ist sie nicht mehr Intelligenz, sondern Materie, Objekt. So gewiß also alles Wissen überhaupt auf jenem Gegensatz der Intelligenz und des Objekts beruht, so gewiß kann jener Gegensatz in keinem einzelnen Objekt sich aufheben. Wie es denn doch zu einem endlichen Objekt komme, läßt sich schlechterdings nicht erklären, wenn nicht jedes Objekt nur scheinbar einzeln ist und bloß als Teil eines unendlichen Ganzen produziert werden kann. Daß aber der Gegensatz nur in einem unendlichen Objekt sich aufhebe, läßt sich nur dann denken, wenn er selbst ein unendlicher ist, so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis möglich sind, niemals aber die beiden äußersten Faktoren jenes Gegensatzes ineinander übergehen können.

Aber läßt sich denn nicht wirklich auch aufweisen, daß jener Gegensatz unendlich sein muß, da der Streit der beiden Tätigkeiten, auf welchem er beruht, notwendig ewig ist? Die Intelligenz kann nie ins Unendliche sich ausbreiten, denn daran wird sie verhindert durch ihr Streben in sich zurückzukehren. Sie kann aber ebensowenig absolut in sich selbst zurückkehren, denn daran verhindert sie jene Tendenz das Unendliche zu sein. Es ist also hier keine Vermittlung

möglich, und alle Synthesis ist nur eine relative.

Will man aber, daß der Mechanismus des Produzierens genauer bestimmt werde, so werden wir ihn nur auf folgende Art denken können. In der Unmöglichkeit den absoluten Gegensatz aufzuheben auf der einen, und der Notwendigkeit ihn aufzuheben auf der andern Seite, wird ein Produkt entstehen, aber in diesem Produkt kann der Gegensatz nicht absolut, sondern nur zum Teil aufgehoben sein; außerhalb des Gegensatzes, der durch dieses Produkt aufgehoben ist, wird ein noch unaufgehobener liegen, welcher in einem zweiten Produkt abermals aufgehoben werden kann. So wird also jedes Produkt, das entsteht, dadurch, daß es den unendlichen Gegensatz nur zum Teil aufhebt, Bedingung eines folgenden Produkts, welches, weil es abermals den Gegensatz nur zum Teil aufhebt, Bedingung eines dritten wird. Alle diese Produkte werden eins dem andern, und zuletzt alle dem ersten untergeordnet sein, weil jedes vorhergehende Produkt den Gegensatz unterhält, der Bedingung des folgenden ist. Wenn wir überlegen, daß die der produktiven Tätigkeit entsprechende Kraft die eigentlich synthetische der Natur, oder die Schwerkraft ist, so werden wir uns überzeugen, daß diese Unterordnung keine andere als die Unterordnung von Weltkörpern unter Weltkörpern ist, welche im Universum statthat, dergestalt, daß die Organisation desselben in

Systeme, wo eins durch das andere in seinem Sein erhalten wird, nichts anderes als eine Organisation der Intelligenz selbst ist, die durch alle diese Produkte hindurch immer nur den absoluten Gleichgewichtspunkt mit sich selbst sucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Nun verwickelt uns aber eben diese Erklärung des Mechanismus im Produzieren der Intelligenz unmittelbar in eine neue Schwierigkeit. Alles empirische Bewußtsein fängt an mit einem gegenwärtigen Objekt, und mit dem ersten Bewußtsein schon sieht sich die Intelligenz in einer bestimmten Sukzession von Vorstellungen begriffen. Nun ist aber das einzelne Objekt nur als Teil eines Universums möglich, und die Sukzession vermöge des Kausalitätsverhältnisses setzt selbst schon nicht nur eine Mehrheit von Substanzen, sondern eine Wechselwirkung oder ein dynamisches Zugleichsein aller Substanzen voraus. Der Widerspruch ist also der, daß die Intelligenz, insofern sie ihrer bewußt wird, nur an einem bestimmten Punkte der Sukzessionsreihe eingreifen kann, daß sie also eine Totalität von Substanzen, und eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen als Bedingungen einer möglichen Sukzession unabhängig von sich schon voraussetzen muß, indem sie ihrer bewußt wird.

Dieser Widerspruch ist schlechthin nur aufzulösen

durch Unterscheidung der absoluten und der endlichen Intelligenz, und dient zugleich als ein neuer Beweis, daß wir, ohne es zu wissen, das Ich mit dem Produzieren schon auch in die zweite, oder in die bestimmte Begrenztheit versetzt hatten. Die genauere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses ist folgende.

Daß ein Universum, d.h. eine allgemeine Wechselwirkung der Substanzen überhaupt ist, ist notwendig, wenn das Ich überhaupt ursprünglich beschränkt ist. Vermöge dieser ursprünglichen Beschränktheit, oder, was dasselbe ist, vermöge des ursprünglichen Streits des Selbstbewußtseins, entsteht dem Ich das Universum, nicht allmählich, sondern durch Eine absolute Synthesis. Aber diese ursprüngliche oder erste Beschränktheit, welche aus dem Selbstbewußtsein allerdings erklärbar ist, erklärt mir die aus dem Selbstbewußtsein nicht mehr, insofern also überhaupt nicht erklärbare, besondere Beschränktheit nicht. Die besondere, oder wie wir sie in der Folge auch nennen werden, die zweite Beschränktheit ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz gleich im ersten Anfang des empirischen Bewußtseins sich erscheinen muß als in einer Gegenwart, in einem bestimmten Moment der Zeitreihe begriffen. Was nun in dieser Reihe der zweiten Beschränktheit vorkommt, ist durch die erste alles schon gesetzt, nur mit dem Unterschied, daß durch diese alles zugleich gesetzt ist, und



die absolute Synthesis dem Ich nicht durch Zusammenhang aus Teilen, sondern als ein Ganzes entsteht; anstatt daß im empirischen Bewußtsein jenes Ganze nur durch allmähliche Synthesis der Teile, also nur durch sukzessive Vorstellungen erzeugt werden kann. Insofern nun die Intelligenz nicht in der Zeit, sondern ewig ist, ist sie nichts anderes als jene absolute Synthesis selbst, und insofern hat sie weder angefangen noch kann sie aufhören zu produzieren; insofern sie aber begrenzt ist, kann sie auch nur als an einem bestimmten Punkt eingreifend in die Sukzessionsreihe erscheinen. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verschieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche *wäre*. Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. Setze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute eben dadurch als absolut aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz. Auch ist das Verhältnis nicht so vorzustellen, als ob die absolute Synthesis und jenes Eingreifen an einem bestimmten Punkte ihrer Evolution zwei verschiedene Handlungen wären, vielmehr in einer und derselben ursprünglichen Handlung entsteht der Intelligenz zugleich das Universum und der bestimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empirisches Bewußtsein geknüpft ist, oder kürzer, durch einen und denselben Akt entsteht der Intelligenz

die erste und die zweite Beschränktheit, welche letztere nur deswegen als unbegreiflich erscheint, weil sie mit der ersten zugleich gesetzt wird, ohne daß sie doch ihrer Bestimmtheit nach aus ihr abgeleitet werden könnte. Diese Bestimmtheit wird also als das schlechthin und in jeder Rücksicht Zufällige erscheinen, was der Idealist nur aus einem absoluten Handeln der Intelligenz, der Realist hingegen aus dem, was er Verhängnis oder Schicksal nennt, erklären kann. Es ist aber leicht einzusehen, warum der Intelligenz der Punkt, von welchem ihr Bewußtsein anfängt, erscheinen muß als völlig ohne ihr Zutun bestimmt; denn eben deswegen, weil an diesem Punkte erst das Bewußtsein, und mit ihm die Freiheit entsteht, muß das, was jenseits dieses Punkts liegt, als völlig unabhängig von der Freiheit erscheinen.

Wir sind jetzt in der Geschichte der Intelligenz so weit vorgerückt, daß wir sie bereits eingeschränkt haben auf eine bestimmte Sukzessionsreihe, in welche ihr Bewußtsein nur an einem bestimmten Punkte eingreifen kann. Unsere eben angestellte Untersuchung betraf nur die Frage, wie sie in diese Sukzession habe hereinkommen können; da wir nun gefunden haben, daß der Intelligenz zugleich mit der ersten auch die zweite Beschränktheit entstehen muß, so sehen wir hintennach, daß wir sie im ersten Ansatz zum Bewußtsein nicht anders finden konnten, als wir sie

wirklich fanden, nämlich als begriffen in einer bestimmten Sukzessionsreihe. Die eigentliche Aufgabe der Transzendental-Philosophie ist durch diese Untersuchungen um vieles heller geworden. Jeder *kann sich* selbst als den Gegenstand dieser Untersuchungen betrachten. Aber um sich selbst zu erklären, muß er erst alle Individualität in sich aufgehoben haben, denn diese eben ist es, welche erklärt werden soll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als die absolute Intelligenz. Werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, so bleibt nichts zurück als das absolute Ich. Die Aufgabe ist nun eben diese: wie aus einem Handeln des absoluten Ichs die absolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der absoluten Intelligenz das ganze System der Beschränktheit, welche meine Individualität konstituiert, sich erklären lasse. Wenn nun aber alle Schranken aus der Intelligenz hinweggenommen sind, was bleibt denn noch als, Erklärungsgrund eines bestimmten Handelns übrig? Ich bemerke, daß, wenn ich aus dem Ich auch alle Individualität, und selbst die Schranken, kraft welcher es Intelligenz ist, hinwegnehme, ich doch den Grundcharakter des Ichs, daß es sich selbst zugleich Subjekt und Objekt ist, nicht aufheben konnte. Also ist das Ich an sich und seiner Natur nach, noch ehe es auf besondere Weise beschränkt wird, bloß dadurch,

daß es sich selbst Objekt ist, ursprünglich eingeschränkt in seinem Handeln. Aus dieser ersten oder ursprünglichen Eingeschränktheit seines Handelns entsteht dem Ich unmittelbar die absolute Synthesis jenes unendlichen Streits, welcher der Grund jener Eingeschränktheit ist. Blicke nun die Intelligenz Eins mit der absoluten Synthesis, so würde zwar ein Universum, aber es würde keine Intelligenz sein. Soll eine Intelligenz sein, so muß sie aus jener Synthesis heraustreten können, um sie mit Bewußtsein wieder zu erzeugen; aber dies ist abermals unmöglich, ohne daß in jene erste Beschränktheit eine besondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin bestehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Universum, sondern daß sie das Universum gerade von diesem bestimmten Punkte aus anschaut. Die Schwierigkeit also, welche auf den ersten Blick unauflöslich scheint, nämlich, daß alles, was ist, erklärbar sein soll aus einem Handeln des Ichs, und daß doch die Intelligenz nur an einem bestimmten Punkte einer schon vorher determinierten Sukzessionsreihe eingreifen kann, löst sich durch die Unterscheidung zwischen der absoluten und der bestimmten Intelligenz. Jene Sukzessionsreihe, in welche dein Bewußtsein eingegriffen hat, ist nicht bestimmt durch dich, insofern du dieses Individuum bist, denn insofern bist du nicht das Produzirende, sondern gehörst selbst zum Produzierten. Jene

Sukzessionsreihe ist nur Entwicklung einer absoluten Synthesis, mit der schon alles gesetzt ist, was geschieht oder geschehen wird. Daß du gerade diese bestimmte Sukzessionsreihe vorstellst, ist notwendig, damit du diese bestimmte Intelligenz seiest. Es ist notwendig, daß dir diese Reihe als eine unabhängig von dir präterminierte erscheine, welche du nicht von vorne produzieren kannst. Nicht, als ob sie etwa an sich abgelaufen wäre; denn daß, was jenseits deines Bewußtseins liegt, dir erscheine als unabhängig von dir, darin besteht eben deine besondere Beschränktheit. Diese hinweggenommen, gibt es keine Vergangenheit, dieselbe gesetzt, ist sie gerade ebenso notwendig, und ebenso, d.h. nicht weniger, aber auch nicht mehr reell, als diese. Außer der bestimmten Beschränktheit liegt die Sphäre der absoluten Intelligenz, für welche nichts angefangen hat noch irgend etwas wird, denn für sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solchen unbewußten, und der bewußten Intelligenz ist also bloß die Zeit. Für die reine Vernunft gibt es keine Zeit, für sie *ist* alles, und alles zugleich, für die Vernunft, insofern sie empirisch ist, entsteht alles, und, was ihr entsteht, alles nur sukzessiv.

Ehe wir nun von diesem Punkte aus die Geschichte der Intelligenz weiter verfolgen, müssen wir unsere

Aufmerksamkeit noch auf einige genauere Bestimmungen jener Sukzession wenden, die uns zugleich mit ihrer Deduktion gegeben sind, aus welchen wir, wie sich zum voraus erwarten läßt, noch mehrere andere Folgerungen werden ziehen können.

a) Die Sukzessionsreihe ist, wie wir wissen, nichts anderes als die Evolution der ursprünglichen und absoluten Synthesis; was also in jener Reihe vorkommt, ist durch jene schon zum voraus bestimmt. Mit der ersten Begrenztheit sind alle Bestimmungen des Universums gesetzt, mit der zweiten, vermöge welcher ich *diese* Intelligenz bin, alle Bestimmungen, unter welchen dieses Objekt in mein Bewußtsein kommt.

b) Jene absolute Synthesis ist eine Handlung, die außer aller Zeit geschieht. Mit jedem empirischen Bewußtsein beginnt die Zeit gleichsam aufs neue; gleichwohl setzt jedes empirische Bewußtsein eine Zeit schon als verflossen voraus, denn es kann nur an einem bestimmten Punkte der Evolution beginnen. Deswegen kann die Zeit für das empirische Bewußtsein nie angefangen haben, und es gibt für die empirische Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch absolute Freiheit. Insofern kann man sagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für sich selbst, sondern objektiv angesehen, ein absoluter Anfang in der Zeit ist, ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hingeworfen und gesetzt wird, von

welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt.

Es ist ein sehr gewöhnlicher Einwurf gegen den Idealismus, daß uns die Vorstellungen von äußeren Dingen völlig unwillkürlich kommen, daß wir dagegen schlechterdings nichts vermögen, und daß wir, weit entfernt, sie zu produzieren, sie vielmehr hinnehmen müssen, wie sie uns gegeben werden. Allein daß uns die Vorstellungen so erscheinen müssen, ist aus dem Idealismus selbst abzuleiten. Das Ich muß, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen, die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern notwendig, als dieses Zurückgehen des Ichs notwendig ist. Daß mir aber im gegenwärtigen Moment nichts anderes entstehen kann, als mir nun eben entsteht, davon ist der Grund einzig und allein in der unendlichen Konsequenz des Geistes zu suchen. Es kann mir jetzt nur ein Objekt mit diesen und keinen anderen Bestimmungen entstehen, weil ich im vergangenen Moment ein solches produziert hatte, was den Grund gerade dieser und keiner anderen Bestimmungen enthielt. Wie die Intelligenz sich durch eine Produktion sogleich in ein ganzes System von Dingen verwickelt sehen könne, läßt sich analogisch an unzähligen anderen Fällen nachweisen, wo die

Vernunft einzig kraft ihrer Konsequenz durch Eine Voraussetzung in das verwickeltste System sich versetzt sieht, selbst da, wo die Voraussetzung völlig willkürlich ist. Es gibt z.B. kein verwickelteres System, als das Gravitationssystem, welches, um entwickelt zu werden, die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes erfordert hat, und doch ist es ein höchst einfaches Gesetz, was den Astronomen in dieses Labyrinth von Bewegungen geführt, und aus demselben wieder herausgeleitet hat. Ohne Zweifel ist unser Dezimalsystem ein völlig willkürliches, und doch sieht sich der Mathematiker durch jene Eine Voraussetzung in Konsequenzen verflochten, welche (wie z.B. die merkwürdigen Eigenschaften der Dezimalbrüche) vielleicht noch keiner derselben vollständig entwickelt hat. -

Im gegenwärtigen Produzieren ist also die Intelligenz niemals frei, weil sie im vorhergehenden Moment produziert hat. Durch das erste Produzieren ist die Freiheit des Produzierens auf immer gleichsam verwirkt. Aber es gibt eben für das Ich kein erstes Produzieren; denn daß die Intelligenz sich erscheint, als hätte sie überhaupt vorzustellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer besonderen Beschränktheit. Diese hinweggenommen, ist sie ewig, und hat nie angefangen zu produzieren. Wenn geurteilt wird, die Intelligenz habe angefangen zu produzieren, so ist es



immer wieder sie selbst, die nach einem bestimmten Gesetze so urteilt; also folgt daraus allerdings, daß die Intelligenz für sich selbst, nimmer aber daß sie objektiv oder an sich angefangen vorzustellen.

Es ist eine Frage, der der Idealist nicht entgehen kann, wie er denn dazu komme, eine Vergangenheit anzunehmen, oder was ihm für eine solche Bürgschaft leiste. Das Gegenwärtige erklärt sich jeder aus seinem Produzieren; aber, wie kommt er zu der Annahme, daß etwas war, ehe er produzierte? Ob eine Vergangenheit an sich gewesen sei, diese Frage ist so transzendent als die Frage, ob ein Ding an sich sei. Die Vergangenheit *ist* nur durch die Gegenwart, also für jeden selbst nur durch seine ursprüngliche Beschränktheit, diese Beschränktheit hinweggenommen, ist alles, was geschehen ist, so wie was geschieht, Produktion der Einen Intelligenz, welche nicht angefangen hat noch aufhören wird zu sein. -

Wenn man die *absolute* Intelligenz, welcher nicht empirische, sondern absolute Ewigkeit zukommt, durch Zeit überhaupt bestimmen will, so ist sie alles, was ist, was war, und was sein wird. Aber die *empirische* Intelligenz, um etwas, d.h. um eine bestimmte zu sein, muß aufhören alles, und außer der Zeit zu sein. Ursprünglich gibt es für sie nur eine Gegenwart, durch ihr unendliches Streben wird der gegenwärtige Augenblick Bürge des künftigen, aber diese

Unendlichkeit ist jetzt nicht mehr absolute, d.h. zeitlose, sondern empirische durch Sukzession von Vorstellungen erzeugte Unendlichkeit. Die Intelligenz strebt zwar in jedem Moment die absolute Synthesis darzustellen, wie Leibniz sagt: die Seele bringe in jedem Moment die Vorstellung des Universums hervor. Allein da sie es durch absolutes Handeln nicht vermag, versucht sie es durch sukzessives, in der Zeit fortschreitendes darzustellen.

c) Da die Zeit an und für sich oder ursprünglich die bloße Grenze bezeichnet, so kann sie äußerlich angeschaut, d.h. mit dem Raum verbunden, nur als fließender Punkt, d.h. als Linie, angeschaut werden. Aber die Linie ist die ursprünglichste Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird. Die ursprüngliche Sukzession der Vorstellungen äußerlich angeschaut, ist also Bewegung. Da es nun aber die Intelligenz ist, welche durch die ganze Sukzessionsreihe hindurch nur ihre eigne Identität sucht, und da diese Identität in jedem Moment durch Übergang von Vorstellung zu Vorstellung aufgehoben würde, wenn sie die Intelligenz nicht immer wieder herzustellen suchte, so muß der Übergang von Vorstellung zu Vorstellung durch eine Größe geschehen, welche stetig, d.h. von welcher kein Teil der schlechthin kleinste ist.

Nun ist es die Zeit, in welcher dieser Übergang

geschieht, also wird die Zeit eine solche Größe sein. Und da alle ursprüngliche Sukzession in der Intelligenz äußerlich als Bewegung erscheint, so wird das Gesetz der Stetigkeit ein Grundgesetz aller Bewegung sein.

Dieselbe Eigenschaft wird vom Raum auf dieselbe Art bewiesen.

Da die Sukzession und alle Veränderungen in der Zeit nichts anderes als Evolutionen der absoluten Synthesis sind, durch welche alles zum voraus bestimmt ist, so muß der letzte Grund aller Bewegung in den Faktoren jener Synthesis selbst gesucht werden; nun sind aber diese Faktoren keine anderen als die des ursprünglichen Gegensatzes, also wird auch der Grund aller Bewegung in den Faktoren jenes Gegensatzes zu suchen sein. Jener ursprüngliche Gegensatz kann nur in einer unendlichen Synthesis und im endlichen Objekt nur momentan aufgehoben werden. Der Gegensatz entsteht in jedem Moment aufs neue, und wird in jedem Moment wieder aufgehoben. Dieses Wiederentstehen und Wiederaufheben des Gegensatzes in jedem Moment muß der letzte Grund aller Bewegung sein. Dieser Satz, welcher Grundsatz einer dynamischen Physik ist, hat, wie alle Grundsätze untergeordneter Wissenschaften, in der Transzendental-Philosophie seine Stelle.

## IV.

In der soeben beschriebenen Sukzession ist es der Intelligenz nicht um dieselbe, denn sie ist völlig unwillkürlich, sondern um sich selbst zu tun. Sie sucht sich selbst, aber eben dadurch flieht sie sich selbst. Nachdem sie einmal in diese Sukzession versetzt ist, kann sie sich selbst nicht mehr anders als tätig in der Sukzession anschauen. Nun hatten wir aber bereits eine Selbstanschauung der Intelligenz in dieser Sukzession deduziert, durch die Wechselwirkung nämlich. Aber die Wechselwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als absolute Synthesis, oder als eine Anschauung der *ganzen* Sukzession der Vorstellungen begreiflich machen. Es läßt sich nun schlechterdings nicht denken, wie die ganze Sukzession zum Objekt werde, ohne ein Begrenztwerden dieser Sukzession.

Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begrenztheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis versetzt als alle bisherige, die wir uns aber begnügen müssen, indes bloß zu postulieren. Die erste Beschränktheit des Ichs war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde, die zweite die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß, oder nur eingreifen konnte an einem bestimmten Punkte

der Sukzession. Aber von diesem Punkte an wenigstens konnte die Reihe ins Unendliche gehen. Wenn nun aber diese Unendlichkeit nicht wieder begrenzt wird, so ist schlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produzieren heraustreten und sich selbst als produktiv anschauen könne. Bis jetzt war die Intelligenz und die Sukzession selbst Eines; jetzt muß sie die Sukzession sich entgegensetzen, um sich in ihr anzuschauen. Nun läuft aber die Sukzession nur an dem Wechsel der Akzidenzen fort, angeschaut werden aber kann die Sukzession nur dadurch, daß das Substantielle in ihr als beharrend angeschaut wird. Aber das Substantielle in jener unendlichen Sukzession ist nichts anderes als die absolute Synthesis selbst, welche nicht entstand, sondern ewig ist. Aber die Intelligenz hat keine Anschauung der absoluten Synthesis, d.h. des Universums, ohne daß es ihr endlich werde. Die Intelligenz kann also auch die Sukzession nicht anschauen, ohne daß ihr das Universum in der Anschauung begrenzt werde.

Nun kann aber die Intelligenz so wenig aufhören zu produzieren als Intelligenz zu sein. Also wird ihr jene Sukzession von Vorstellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieser Begrenztheit wieder unendlich zu sein. Um dies sogleich deutlich zu machen, so ist in der Außenwelt ein beständiger Wechsel von Veränderungen, welche sich aber nicht ins

Unendliche verlieren, sondern eingeschränkt sind auf einen bestimmten Kreis, in welchen sie beständig zurückkehren. Dieser Wechsel von Veränderungen ist also endlich und unendlich zugleich, endlich, weil er eine gewisse Grenze nie überschreitet, unendlich, weil er beständig in sich selbst zurückkehrt. Die Kreislinie ist die ursprüngliche Synthesis der Endlichkeit und der Unendlichkeit, in welche auch die gerade Linie sich auflösen muß. Die Sukzession geschieht nur scheinbar in gerader Linie, und fließt beständig in sich selbst zurück.

Die Intelligenz muß aber die Sukzession anschauen als in sich selbst zurücklaufend; ohne Zweifel wird ihr durch diese Anschauung ein neues Produkt entstehen, sie wird also wieder nicht dazu kommen die Sukzession anzuschauen, denn anstatt derselben entsteht ihr etwas ganz anderes. Die Frage ist: von welcher Art jenes Produkt sein werde.

Man kann sagen, die organische Natur führe den sichtbarsten Beweis für den transzendentalen Idealismus, denn jede Pflanze ist ein Symbol der Intelligenz. Wenn für jene der Stoff, den sie unter bestimmter Form sich aneignet oder sich anbildet, in der umgebenden Natur präformiert ist, woher sollte denn dieser der Stoff kommen, da sie absolut und einzig ist? Weil sie also den Stoff ebenso wie die Form aus sich produziert, ist sie das absolut Organische. In der

ursprünglichen Sukzession der Vorstellungen erscheint sie uns als eine Tätigkeit, welche unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist, Ursache, insofern sie produzierend, Wirkung, insofern sie Produziertes ist. Der Empirismus, welcher alles von außen in die Intelligenz kommen läßt, erklärt die Natur der Intelligenz in der Tat bloß mechanisch. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch alles, was für sie ein Äußeres ist, von innen heraus sich angebildet, und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbare Organ desselben ist.

Eine Deduktion der organischen Natur hat hauptsächlich vier Fragen zu beantworten.

1. Warum ist eine organische Natur überhaupt notwendig?

2. Warum ist eine Stufenfolge in der organischen Natur notwendig?

3. Warum ist ein Unterschied zwischen belebter und unbelebter Organisation?

4. Was ist der Grundcharakter aller Organisation?

1. Die Notwendigkeit der organischen Natur ist auf folgende Art zu deduzieren.

Die Intelligenz muß sich selbst in ihrem produktiven Übergehen von Ursache zu Wirkung, oder in der

Sukzession ihrer Vorstellungen anschauen, insofern diese in sich selbst zurückläuft. Aber dies kann sie nicht, ohne jene Sukzession permanent zu machen, oder sie in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte, Sukzession ist eben die Organisation. Der Begriff der Organisation schließt nicht allen Begriff der Sukzession aus. Die Organisation ist nur die in Grenzen eingeschlossene und als fixiert vorgestellte Sukzession. Der Ausdruck der organischen Gestalt ist Ruhe, obgleich dieses beständige Reproduziertwerden der ruhenden Gestalt nur durch einen kontinuierlichen inneren Wechsel möglich ist. So gewiß also, als die Intelligenz in der ursprünglichen Sukzession der Vorstellungen von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung ist, und so gewiß jene Sukzession eine begrenzte ist, muß die Sukzession ihr zum Objekt werden als Organisation, welches die erste Auflösung unseres Problems ist, wie die Intelligenz sich selbst als produktiv anschaut.

2. Nun ist aber die Sukzession innerhalb ihrer Grenzen wieder endlos. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben sich zu organisieren. Also wird auch im ganzen System der Intelligenz alles zu Organisation streben, und über ihre Außenwelt der allgemeine Trieb zur Organisation verbreitet sein müssen. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation notwendig sein. Denn die Intelligenz, insofern sie



empirisch ist, hat das kontinuierliche Streben, das Universum, das sie nicht durch absolute Synthesis darstellen kann, wenigstens sukzessiv in der Zeit hervorzubringen. Die Aufeinanderfolge in ihren ursprünglichen Vorstellungen ist also nichts anderes als sukzessive Darstellung oder Entwicklung der absoluten Synthesis, nur daß auch diese Entwicklung vermöge der dritten Beschränktheit nur bis zu einer gewissen Grenze gelangen kann. Diese Evolution begrenzt und als begrenzt angeschaut, ist die Organisation.

Die Organisation im allgemeinen ist also nichts anderes als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Nun ist aber die Sukzession selbst allmählich, d.h. sie kann in keinem einzelnen Moment sich ganz entwickeln. Je weiter aber die Sukzession fortrückt, desto weiter entwickelt sich auch das Universum. Also wird auch die Organisation in dem Verhältnis, wie die Sukzession fortrückt, eine größere Ausdehnung gewinnen, und einen größeren Teil des Universums in sich darstellen. Dies wird also eine Stufenfolge geben, welche der Entwicklung des Universums parallel geht. Das Gesetz dieser Stufenfolge ist, daß die Organisation ihren Kreis beständig erweitert, wie ihn die Intelligenz beständig erweitert. Ginge diese Erweiterung, oder ginge die Evolution des Universums ins Unendliche, so würde auch die Organisation ins Unendliche gehen, die Grenze der

ersteren ist auch Grenze der letzteren.

Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen, desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Teil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Die Welt der Pflanze ist wohl die engste, weil in ihre Sphäre eine Menge Naturveränderungen gar nicht fallen. Weiter schon, aber doch noch sehr eingeschränkt ist der Kreis von Veränderungen, welchen die untersten Klassen des Tierreichs in sich darstellen, indem z.B. die edelsten Sinne, der des Gesichts und Gehörs, noch verschlossen liegen, und kaum der Gefühlssinn, d.h. die Rezeptivität für das unmittelbar Gegenwärtige, sich auftut. - Was wir an den Tieren Sinn nennen, bezeichnet nicht etwa ein Vermögen, Vorstellungen durch äußere Eindrücke zu erlangen, sondern nur ihr Verhältnis zum Universum, das weiter oder eingeschränkter sein kann. Was aber von den Tieren *überhaupt* zu halten sei, erhellt daraus, daß durch sie in der Natur derjenige Moment des Bewußtseins bezeichnet ist, bei welchem sich gegenwärtig unsere Deduktion befindet. - Geht man in der Reihe der Organisationen aufwärts, so findet man, daß die Sinne allmählich in der Ordnung sich entwickeln, in welcher sich durch sie die Welt der Organisationen erweitert<sup>5</sup>. Weit eher z.B. öffnet sich der Gehörsinn, weil durch

ihn die Welt des Organismus nur auf eine sehr nahe Entfernung erweitert wird. Weit später der göttliche Sinn des Gesichts, weil durch ihn die Welt in eine Weite ausgedehnt wird, welche selbst die Einbildungskraft zu ermessen unfähig ist. Leibniz bezeugt eine so große Verehrung für das Licht, daß er bloß deswegen den Tieren höhere Vorstellungen zuschreibt, weil sie der Eindrücke des Lichts empfänglich seien. Allein auch wo dieser Sinn mit seiner äußeren Hülle hervortritt, bleibt es immer noch ungewiß, wie weit der Sinn selbst sich erstrecke, und ob das Licht nicht bloß für die höchste Organisation Licht ist.

3. Die Organisation überhaupt ist die in ihrem Lauf gehemmte und gleichsam erstarrte Sukzession. Nun sollte aber die Intelligenz nicht nur die Sukzession ihrer Vorstellungen überhaupt, sondern sich selbst, und zwar als tätig in dieser Sukzession, anschauen. Soll sie sich selbst als tätig in der Sukzession Objekt werden (es versteht sich, äußerlich, denn die Intelligenz ist jetzt nur äußerlich anschauend), so muß sie die Sukzession anschauen als unterhalten durch ein inneres Prinzip der Tätigkeit. Nun ist aber die innerliche Sukzession äußerlich angeschaut Bewegung, Also wird sie sich nur in einem Objekt anschauen können, das ein inneres Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Aber ein solches Objekt heißt lebendig. Die

Intelligenz muß also sich selbst nicht nur als Organisation überhaupt, sondern als lebendige Organisation anschauen.

Es erhellt nun aber eben aus dieser Deduktion des Lebens, daß es in der organischen Natur allgemein sein muß, daß also jener Unterschied zwischen belebten und unbelebten Organisationen in der Natur selbst nicht stattfinden kann. Da die Intelligenz durch die ganze organische Natur sich selbst als tätig in der Sukzession anschauen soll, so muß auch jede Organisation im weiteren Sinne des Wortes Leben, d.h. ein inneres Prinzip der Bewegung, in sich selbst haben. Das Leben mag wohl mehr oder weniger eingeschränkt sein; die Frage also: woher jener Unterschied? reduziert sich auf die vorhergehende: woher die Stufenfolge in der organischen Natur?

Diese Stufenfolge der Organisationen aber bezeichnet nur verschiedene Momente der Evolution des Universums. So wie nun die Intelligenz durch die Sukzession beständig die absolute Synthesis darzustellen strebt, ebenso wird die organische Natur beständig als ringend nach dem allgemeinen Organismus, und im Kampf gegen eine anorgische Natur erscheinen. Die Grenze der Sukzession in den Vorstellungen der Intelligenz wird auch die Grenze der Organisation sein. Nun muß es aber eine absolute Grenze des Anschauens der Intelligenz geben; diese Grenze ist für uns das

*Licht.* Denn obgleich es unsere Anschauungssphäre fast ins Unermeßliche erweitert, so kann doch die Grenze des Lichts nicht die Grenze des Universums sein, und es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekanntem Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unserer Anschauung fällt. - Wenn nun also die Intelligenz die Evolution des Universums, soweit es in ihre Anschauung fällt, in einer Organisation anschaut, so wird sie dieselbe als identisch mit sich selbst anschauen. Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinth und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als produktiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich kontrahiert, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deswegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mitglieder ansehen, durch welche hindurch allmählich die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Objekt wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit

sich selbst zugestehen.

Die Grenze ihrer Welt, oder, was dasselbe ist, die Grenze der Sukzession ihrer Vorstellungen, ist auch die Grenze der Organisation für die Intelligenz. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darin, daß die Intelligenz sich selbst erscheinen muß als organisches Individuum. Durch die Notwendigkeit, sich als organisches Individuum anzuschauen, wird ihr ihre Welt vollends begrenzt, und umgekehrt dadurch, daß die Sukzession ihrer Vorstellungen eine begrenzte wird, wird sie selbst organisches Individuum.

4. Der Grundcharakter der Organisation ist, daß sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache, oder Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht. Wir hatten das Objekt erst bestimmt als Substanz und Akzidens, aber es konnte nicht als solches angeschaut werden, ohne auch Ursache und Wirkung zu sein, und hinwiederum, es konnte nicht als Ursache und Wirkung angeschaut werden, ohne daß die Substanzen fixiert wurden. Aber wo fängt denn die Substanz an, und wo hört sie auf? Ein Zugleichsein aller Substanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechselwirkung mit sich selbst begriffen ist; dies ist die absolute Organisation. Die Organisation ist also die höhere Potenz der Kategorie

der Wechselwirkung, welche, allgemein gedacht, auf den Begriff der Natur oder der allgemeinen Organisation führt, in bezug auf welche alle einzelnen Organisationen selbst wieder Akzidenzen sind. Der Grundcharakter der Organisation ist also, daß sie mit sich selbst in Wechselwirkung, Produzierendes und Produkt zugleich sei, welcher Begriff Prinzip aller organischen Naturlehre ist, aus welchem alle weiteren Bestimmungen der Organisation *a priori* abgeleitet werden können.

Da wir jetzt auf dem Gipfel aller Produktion, nämlich bei der organischen stehen, so wird uns ein Rückblick auf die ganze Reihe vergönnt sein. Wir können in der Natur jetzt drei Potenzen der Anschauung unterscheiden, die einfache, den Stoff, welche durch die Empfindung in sie gesetzt ist, die zweite, oder die Materie, welche durch die produktive Anschauung gesetzt ist, die dritte endlich, welche durch die Organisation bezeichnet ist.

Da nun die Organisation nur die produktive Anschauung in der zweiten Potenz ist, so werden die Kategorien der Konstruktion der Materie überhaupt, oder der allgemeinen Physik, auch Kategorien der organischen Konstruktion und der organischen Naturlehre sein, nur daß sie in dieser gleichfalls als potenziert gedacht werden müssen. Ferner, ebenso, wie durch jene drei Kategorien der allgemeinen Physik die drei

Dimensionen der Materie bestimmt sind, so durch die drei der organischen die drei Dimensionen des organischen Produkts. Und wenn der Galvanismus, wie gesagt, der allgemeine Ausdruck des ins Produkt übergehenden Prozesses ist, und Magnetismus, Elektrizität und chemische Kraft mit dem Produkt potenziert die drei Kategorien der organischen Physik geben, so werden wir uns den Galvanismus als die Brücke vorstellen müssen, über welche jene allgemeinen Naturkräfte in Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb übergehen.

Der Grundcharakter des Lebens insbesondere wird darin bestehen, daß es eine in sich selbst zurückkehrende, fixierte und durch ein inneres Prinzip unterhaltene Aufeinanderfolge ist, und so wie das intellektuelle Leben, dessen Bild es ist, oder die Identität des Bewußtseins nur durch die Kontinuität der Vorstellungen unterhalten wird, ebenso das Leben nur durch die Kontinuität der inneren Bewegungen, und ebenso wie die Intelligenz in der Sukzession ihrer Vorstellungen beständig um das Bewußtsein kämpft, so muß das Leben in einem beständigen Kampf gegen den Naturlauf, oder in dem Bestreben seine Identität gegen ihn zu behaupten, gedacht werden.

Nachdem wir die Hauptfragen, welche an eine Deduktion der organischen Natur gemacht werden können, beantwortet haben, wenden wir unsere



Aufmerksamkeit noch auf ein einzelnes Resultat dieser Deduktion, nämlich daß in der Stufenfolge der Organisationen notwendig eine vorkommen muß, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genötigt ist. Wenn nun die Intelligenz nichts anderes ist als eine Evolution von ursprünglichen Vorstellungen, und wenn diese Sukzession im Organismus dargestellt werden soll, so wird jene Organisation, welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst erkennen muß, in jedem Moment der vollkommene Abdruck ihres Innern sein. Wo nun die den Vorstellungen entsprechenden Veränderungen des Organismus fehlen, da können auch jene Vorstellungen der Intelligenz nicht zum Objekt werden. Wenn wir uns transzendent ausdrücken wollen, so hat z.B. der Blindgeborene allerdings eine Vorstellung des Lichts für einen Beobachter außer ihm, da es hierzu nur des innern Anschauungsvermögens bedarf, nur daß ihm diese Vorstellung nicht zum Objekt wird; obgleich, weil im Ich nichts ist, was es nicht selbst in sich anschaut, transzendental angesehen, jene Vorstellung in ihm wirklich nicht ist. Der Organismus ist die Bedingung, unter welcher allein die Intelligenz sich als Substanz oder Subjekt der Sukzession unterscheiden kann von der Sukzession selbst, oder unter welcher allein diese Sukzession etwas von der Intelligenz Unabhängiges werden kann. Daß es uns nun scheint, als

ob es einen Übergang aus dem Organismus in die Intelligenz gebe, so nämlich, daß durch eine Affektion des ersten eine Vorstellung in der letzteren verursacht werde, ist bloße Täuschung, weil wir eben von der Vorstellung nichts wissen können, ehe sie uns durch den Organismus zum Objekt wird, die Affektion des letzteren also im Bewußtsein der Vorstellung vorangeht, und sonach nicht als bedingt durch sie, vielmehr als ihre Bedingung erscheinen muß. Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewußtsein derselben ist durch die Affektion des Organismus bedingt, und wenn der Empirismus seine Behauptung auf das letztere einschränkt, so ist nichts gegen ihn einzuwenden.

Wenn also überhaupt von einem Übergang die Rede sein kann, wo gar nicht zwei entgegengesetzte Objekte, sondern eigentlich nur Ein Objekt ist, so kann eher von einem Übergang aus der Intelligenz in den Organismus, als von einem entgegengesetzten die Rede sein. Denn da der Organismus selbst nur eine Anschauungsart der Intelligenz ist, so muß ihr notwendig alles, was in ihr ist, unmittelbar im Organismus zum Objekt werden. Es ist nur diese Notwendigkeit, alles, was in uns ist, also auch die Vorstellung als solche, nicht etwa nur das Objekt derselben, als außer uns anzuschauen, worauf die ganze sogenannte Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen beruht. Sobald z.B. der Organismus nicht mehr

vollkommener Reflex unseres Universums ist, dient er auch nicht mehr als Organ der Selbstanschauung, d.h. er ist krank; wir fühlen *uns selbst* als krank nur wegen jener absoluten Identität des Organismus mit uns. Aber der Organismus ist selbst nur krank nach Naturgesetzen, d.h. nach Gesetzen der Intelligenz selbst. Denn die Intelligenz ist in ihrem Produzieren nicht frei, sondern durch Gesetze eingeschränkt und gezwungen. Wo also mein Organismus nach Naturgesetzen krank sein muß, bin ich auch genötigt, ihn als solchen anzuschauen. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts anderes als durch die Aufhebung der Identität zwischen der Intelligenz und ihrem Organismus, das Gesundheitsgefühl dagegen, wenn man anders eine ganz leere Empfindung Gefühl nennen kann, ist das Gefühl des gänzlichen Verlorenseins der Intelligenz im Organismus, oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sich ausdrückt, der Durchsichtigkeit des Organismus für den Geist.

Zu jener Abhängigkeit, nicht des Intellektuellen selbst, wohl aber des Bewußtseins des Intellektuellen vom Physischen, gehört auch die Zu- und Annahme der geistigen Kräfte mit den organischen, und selbst die Notwendigkeit sich als geboren zu erscheinen. Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute als dieses, noch werde ich dasselbe sein, sowie diese Anschauung aufhört.

Da nach Naturgesetzen ein Zeitpunkt notwendig ist, wo der Organismus, als ein durch eigne Kraft allmählich sich zerstörendes Werk aufhören muß, Reflex der Außenwelt zu sein, so ist die absolute Aufhebung der Identität zwischen dem Organismus und der Intelligenz, welche in der Krankheit nur partiell ist, d.h. der Tod, ein Naturereignis, was selbst in die ursprüngliche Reihe von Vorstellungen der Intelligenz fällt.

Was von der blinden Tätigkeit der Intelligenz gilt, nämlich daß der Organismus ihr beständiger Abdruck sei, wird auch für die freie Tätigkeit gelten müssen, wenn es eine solche in der Intelligenz gibt, was wir bis jetzt nicht abgeleitet haben. Es wird also auch jeder freiwilligen Sukzession der Vorstellungen in der Intelligenz eine freie Bewegung in ihrem Organismus entsprechen müssen, wohin nicht nur etwa die im engeren Sinn sogenannte willkürliche Bewegung, sondern auch Gebärde, Sprache, kurz alles, was Ausdruck eines inneren Zustandes ist, gehört. Wie aber eine frei entworfene Vorstellung der Intelligenz in eine äußere Bewegung übergehe, eine Frage, welche in die praktische Philosophie gehört, und welche nur darum hier berührt wird, weil sie doch nur nach den eben vorgetragenen Grundsätzen beantwortet werden kann, bedarf einer ganz anderen Auflösung als die umgekehrte, wie durch eine Veränderung im Organismus eine Vorstellung in der Intelligenz bedingt sein

könne. Denn insofern die Intelligenz bewußtlos produziert, ist ihr Organismus mit ihr unmittelbar identisch, so daß, was sie äußerlich anschaut, ohne weitere Vermittlung durch den Organismus reflektiert wird. Z.B. nach Naturgesetzen ist es notwendig, daß unter diesen oder jenen Verhältnissen, z.B. der allgemeinen Erregungsursachen, der letztere als krank erscheine; diese Bedingungen gegeben, ist die Intelligenz nicht mehr frei, das Bedingte vorzustellen oder nicht, der Organismus *wird* krank, weil die Intelligenz ihn so vorstellen muß. Aber von der Intelligenz, insofern sie frei tätig ist, wird ihr Organismus unterschieden, also folgt aus einem Vorstellen der ersteren nicht unmittelbar ein Sein in dem letzteren. Ein Kausalitätsverhältnis zwischen einer freien Tätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar, als das umgekehrte Verhältnis, da beide gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei tätig, und insofern sie bewußtlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen, welche notwendig eine prästabilisierte ist. Allerdings also bedarf auch der transzendentale Idealismus einer vorherbestimmten Harmonie, zwar nicht, um die Obereinstimmung von Veränderungen im Organismus mit unwillkürlichen Vorstellungen, wohl aber, um die Übereinstimmung von organischen Veränderungen mit

willkürlichen Vorstellungen zu erklären; auch nicht einer prästabilierten Harmonie, wie die Leibnizische nach der gewöhnlichen Auslegung, die zwischen der Intelligenz und dem Organismus unmittelbar, sondern einer solchen, die zwischen der freien und der bewußtlos produzierenden Tätigkeit stattfindet, da es nur der letzteren bedarf, um einen Übergang aus der Intelligenz in die Außenwelt zu erklären.

Wie aber eine solche Harmonie selbst möglich sei, können wir weder einsehen, noch brauchen wir es auch einzusehen, solange wir uns auf dem gegenwärtigen Gebiet befinden.

## V.

Aus dem jetzt vollständig abgeleiteten Verhältnis der Intelligenz zum Organismus ist offenbar, daß sie im gegenwärtigen Moment des Bewußtseins in ihrem Organismus, den sie als ganz identisch mit sich anschaut, sich verliert, und also abermals nicht zur Anschauung ihrer selbst gelangt.

Nun ist aber zugleich dadurch, daß sich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zusammenzieht, der Kreis des Produzierens für sie geschlossen. Es muß also die letzte Handlung, wodurch in die Intelligenz das vollständige Bewußtsein gesetzt wird

(denn dieselbe zu finden, war unsere einzige Aufgabe; alles andere, was in die Auflösung dieser Aufgabe fiel, entstand uns nur beiläufig gleichsam, und ebenso absichtslos, als der Intelligenz selbst), ganz außerhalb der Sphäre des Produzierens fallen, d.h. die Intelligenz selbst muß vom Produzieren sich völlig losreißen, wenn das Bewußtsein entstehen soll, welches ohne Zweifel abermals nur durch eine Reihe von Handlungen wird geschehen können. Ehe wir nun diese Handlungen selbst ableiten können, ist es nötig, wenigstens im allgemeinen die Sphäre zu kennen, in welche jene dem Produzieren entgegengesetzten Handlungen fallen. Denn daß diese Handlungen dem Produzieren entgegengesetzt sein müssen, ist schon daraus zu schließen, daß sie das Produzieren begrenzen sollen.

Wir fragen also, ob etwa in dem bisherigen Zusammenhang uns irgend eine dem Produzieren entgegengesetzte Handlung vorgekommen ist. - Indem wir die Reihe von Produktionen ableiteten, durch welche das Ich allmählich dazu gelangte sich als produktiv anzuschauen, zeigte sich zwar keine Tätigkeit, durch welche die Intelligenz sich vom Produzieren überhaupt losriß, wohl aber konnte das Gesetztwerden jedes abgeleiteten Produkts in das eigne Bewußtsein der Intelligenz allein durch ein beständiges Reflektieren der letzteren auf das Produzierte erklärt werden, nur daß

uns durch jedes Reflektieren die Bedingung eines neuen Produzierens entstand. Wir mußten also, um den Progressus im Produzieren zu erklären, eine Tätigkeit in unser Objekt setzen, vermöge welcher es über jedes einzelne Produzieren hinausstrebt, nur daß es durch dieses Hinausstreben selbst sich immer in neue Produktionen verwickelte. Wir können daher zum voraus wissen, daß jene von uns jetzt postulierte Reihe von Handlungen in die Sphäre der Reflexion überhaupt gehöre.

Aber das Produzieren ist jetzt für die Intelligenz geschlossen, so daß sie durch keine neue Reflexion in die Sphäre desselben zurückkehren kann. Das Reflektieren, was wir jetzt ableiten werden, muß also von demjenigen, welches dem Produzieren beständig parallel ging, ganz verschieden sein, und wenn es ja, wie wohl möglich ist, notwendig von einem Produzieren begleitet würde, so wird dieses Produzieren im Gegensatz gegen jenes notwendige ein freies sein. Und hinwiederum, wenn das Reflektieren, was die bewußtlose Produktion begleitete, ein notwendiges war, wird jenes vielmehr, das wir jetzt suchen, ein freies sein müssen. Vermittelst desselben wird die Intelligenz nicht etwa nur ihr einzelnes Produzieren, sondern das Produzieren überhaupt und schlechthin begrenzen.

Der Gegensatz zwischen Produzieren und Reflektieren wird dadurch am sichtbarsten werden, daß, was



wir bis jetzt vom Standpunkt der Anschauung erblickt haben, uns vom Standpunkt der Reflexion ganz anders erscheinen wird.

Wir wissen jetzt also wenigstens im allgemeinen und zum voraus die Sphäre, in welche jene Reihe von Handlungen überhaupt gehört, durch welche die Intelligenz sich vom Produzieren überhaupt losreißt, nämlich in die Sphäre der freien Reflexion. Und wenn diese freie Reflexion im Zusammenhang mit dem vorher Abgeleiteten stehen soll, so wird ihr Grund unmittelbar in der dritten Begrenztheit liegen müssen, welche uns gerade ebenso in die Epoche der Reflexion treiben wird, wie uns die zweite Begrenztheit in die des Produzierens trieb. Allein diesen Zusammenhang wirklich aufzuzeigen, sehen wir uns bis jetzt noch völlig außerstande, und können nur behaupten, daß ein solcher sein werde.

### *Allgemeine Anmerkung zur zweiten Epoche*

Die Einsicht in den ganzen Zusammenhang der in der letzten Epoche abgeleiteten Reihe von Handlungen beruht darauf, daß man den Unterschied wohl fasse zwischen dem, was wir die erste und ursprüngliche, und dem, was wir die zweite oder besondere Beschränktheit genannt haben.

Nämlich die ursprüngliche Grenze war an das Ich gesetzt schon im ersten Akt des Selbstbewußtseins durch die ideelle Tätigkeit, oder, wie es dem Ich nachher erschien, durch das Ding an sich. Durch das Ding an sich war nun aber bloß das objektive oder reelle Ich begrenzt. Allein das Ich, sobald es produzierend ist, also in der ganzen zweiten Periode, ist nicht mehr bloß reell, sondern ideell und reell zugleich. Durch jene ursprüngliche Grenze kann sich also das jetzt produzierende Ich als solches nicht begrenzt fühlen, auch darum, weil diese Grenze jetzt ins Objekt übergegangen ist, welches eben die gemeinschaftliche Darstellung vom Ich und vom Ding an sich ist, in welchem daher auch jene ursprüngliche durch das Ding an sich gesetzte Begrenztheit gesucht werden muß, so wie sie auch wirklich in ihm aufgezeigt worden ist.

Wenn also jetzt noch *das Ich* sich als begrenzt fühlt, so kann es sich nur als produzierend begrenzt fühlen, und dieses kann wiederum nur vermöge einer zweiten Grenze geschehen, welche Grenze des Dings ebenso wie des Ichs sein muß.

Nun sollte aber diese Grenze Grenze des Leidens im Ich sein, allein dies ist sie nur für das reelle und objektive, eben deswegen aber Grenze der Aktivität des ideellen oder subjektiven. Das Ding an sich wird begrenzt, heißt: das ideelle Ich wird begrenzt. Es ist

also offenbar, daß durch das Produzieren die Grenze wirklich ins ideelle Ich übergegangen ist. Dieselbe Grenze, welche das Ideelle in seiner Tätigkeit begrenzt, begrenzt das reelle Ich in seinem Leiden. Durch die Entgegensetzung zwischen ideeller und reeller Tätigkeit überhaupt ist die erste Begrenztheit, durch das Maß oder durch die Grenze dieser Entgegensetzung, welche, sobald sie als Entgegensetzung anerkannt wird, was eben in der produktiven Anschauung geschieht, notwendig eine bestimmte sein muß, ist die zweite gesetzt.

Ohne es zu wissen, war also das Ich unmittelbar dadurch, daß es produzierend wurde, in die zweite Begrenztheit versetzt, d.h. auch seine ideelle Tätigkeit war begrenzt worden. Diese zweite Begrenztheit muß für das an sich unbegrenzbare Ich notwendig schlechthin zufällig sein. Sie ist schlechthin zufällig, heißt: sie hat ihren Grund in einem absoluten freien Handeln des Ichs selbst. Das objektive Ich ist auf diese bestimmte Art begrenzt, weil das ideelle gerade auf diese bestimmte Art gehandelt hat. Aber daß das ideelle auf diese bestimmte Art gehandelt hat, setzt selbst schon eine Bestimmtheit in ihm voraus. Also muß jene zweite Grenze dem Ich als abhängig zugleich und als unabhängig von seiner Tätigkeit erscheinen. Dieser Widerspruch ist allein dadurch aufzulösen, daß diese zweite Begrenztheit nur eine *gegenwärtige* ist,

und also ihren Grund in einem vergangenen Handeln des Ichs haben muß. Inwiefern darauf reflektiert wird, daß die Grenze eine gegenwärtige ist, ist sie vom Ich unabhängig, inwiefern darauf, daß sie überhaupt ist, ist sie durch ein Handeln des Ichs selbst gesetzt. Jene Begrenztheit der ideellen Tätigkeit kann daher dem Ich nur als eine Begrenztheit der Gegenwart erscheinen; unmittelbar dadurch also, daß das Ich empfindend mit Bewußtsein wird, entsteht ihm die Zeit als absolute Grenze, durch welche es sich als empfindend mit Bewußtsein, d.h. als innerer Sinn, zum Objekt wird. Nun war aber das Ich in der vorhergehenden Handlung (in der des Produzierens) nicht bloß innerer Sinn, sondern, was freilich nur der Philosoph sieht, innerer und äußerer Sinn zugleich, denn es war ideelle und reelle Tätigkeit zugleich. Es kann sich also nicht als innerer Sinn zum Objekt werden, ohne daß ihm der äußere Sinn zugleich zum Objekt wird, und wenn jener als absolute Grenze angeschaut wird, kann dieser nur als nach allen Richtungen hin unendliche Tätigkeit angeschaut werden.

Unmittelbar dadurch also, daß die ideelle Tätigkeit in der Produktion begrenzt wird, wird dem Ich der innere Sinn durch die Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum, der äußere Sinn durch den Raum in seiner Unabhängigkeit von der Zeit zum Objekt; beide also kommen nicht als Anschauungen, deren das Ich sich

nicht bewußt werden kann, sondern nur als Ange-schaute im Bewußtsein vor.

Nun muß aber dem Ich Zeit und Raum selbst wie-der zum Objekt werden, welches die *zweite Anschau-ung* dieser Epoche ist, und durch welche in das Ich eine neue Bestimmung, nämlich die *Sukzession der Vorstellungen*, gesetzt wird, vermöge welcher es für das Ich überhaupt kein erstes Objekt gibt, indem es ursprünglich nur eines zweiten durch die Entgegenset-zung gegen das erste als sein Einschränkendes bewußt werden kann, wodurch also die zweite Begrenztheit vollständig ins Bewußtsein gesetzt wird.

Nun muß aber dem Ich das Kausalitätsverhältnis selbst wieder zum Objekt werden, welches durch *Wechselwirkung*, die dritte Anschauung in dieser Epoche, geschieht.

So sind also die drei Anschauungen dieser Epoche nichts anderes als die Grundkategorien alles Wissens, nämlich die der Relation.

Die Wechselwirkung ist selbst nicht möglich, ohne daß dem Ich die Sukzession selbst wieder eine be-grenzte wird, welches durch die *Organisation* ge-schieht, welche, insofern sie den höchsten Punkt der Produktion bezeichnet, und als Bedingung einer drit-ten Begrenztheit, zu einer neuen Reihe von Handlun-gen überzugehen zwingt.

## **Dritte Epoche.**

### **Von der Reflexion bis zum absoluten Willensakt**

#### *I.*

In der Reihe der bis jetzt abgeleiteten synthetischen Handlungen war keine anzutreffen, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewußtsein seiner eignen Tätigkeit gelangt wäre. Da nun aber der Kreis von synthetischen Handlungen geschlossen, und durch die vorhergehenden Deduktionen völlig erschöpft ist, so kann diejenige Handlung oder die Reihe von Handlungen, durch welche das Bewußtsein des Abgeleiteten in das Ich selbst gesetzt wird, nicht synthetischer, sondern nur analytischer Art sein. Der Standpunkt der Reflexion ist also identisch mit dem Standpunkt der Analysis, es kann also auch von demselben aus keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht schon synthetisch in dasselbe gesetzt wäre. Wie aber das Ich selbst auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dies ist weder bis jetzt erklärt, noch kann es vielleicht überhaupt in der theoretischen Philosophie erklärt werden. Dadurch, daß wir jene Handlung, vermöge welcher die Reflexion in das Ich gesetzt wird, auffinden, wird sich der synthetische Faden wieder anknüpfen und von jenem Punkt aus ohne Zweifel ins Unendliche

reichen.

Da die Intelligenz, solange sie anschauend ist, mit dem Angeschauten Eins und von demselben gar nicht verschieden ist, so wird sie zu keiner Anschauung ihrer selbst durch die Produkte gelangen können, ehe sie *sich selbst* von den *Produkten* abgesondert hat, und da *sie selbst* nichts anderes als die bestimmte *Handlungsweise ist, wodurch das Objekt entsteht*, so wird sie zu sich selbst nur dadurch gelangen können, daß sie ihr Handeln als solches absondert von dem, was ihr in diesem Handeln entsteht, oder, was dasselbe ist, vom Produzierten.

Wir können bis jetzt schlechthin nicht wissen, ob ein solches Absondern in der Intelligenz überhaupt möglich sei oder statfinde; es wird gefragt, was, ein solches vorausgesetzt, in der Intelligenz sein werde.

Jenes Absondern des Handelns vom Produzierten heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch Abstraktion. Als die erste Bedingung der Reflexion erscheint also die Abstraktion. Solange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verschiedenes ist, ist kein Bewußtsein desselben möglich. Durch die Abstraktion selbst wird sie etwas von ihrem Produzieren Verschiedenes, welches letztere aber eben deswegen jetzt nicht mehr als ein Handeln, sondern nur als ein Produziertes erscheinen kann.

Nun ist aber die Intelligenz, d. h jenes Handeln,

und das Objekt ursprünglich Eines. Das Objekt ist dieses bestimmte, weil die Intelligenz gerade so und nicht anders produziert hat. Mithin wird das Objekt auf der einen und das Handeln der Intelligenz auf der andern Seite, da beide einander erschöpfen und völlig kongruieren, wieder in einem und demselben Bewußtsein zusammenfallen. - Dasjenige, was uns entsteht, wenn wir das Handeln als solches vom Entstandenen absondern, heißt Begriff. Die Frage, wie unsere Begriffe mit den Objekten übereinstimmen, hat also transzendental keinen Sinn, insofern diese Frage eine ursprüngliche Verschiedenheit beider voraussetzt. Das Objekt und sein Begriff, und umgekehrt Begriff und Objekt sind jenseits des Bewußtseins eins und dasselbe, und die Trennung beider entsteht erst gleichzeitig mit dem entstehenden Bewußtsein. Eine Philosophie, die vom Bewußtsein ausgeht, wird daher jene Obereinstimmung nie erklären können, noch ist sie überhaupt zu erklären ohne ursprüngliche Identität, deren Prinzip notwendig jenseits des Bewußtseins liegt.

Im Produzieren selbst, wo das Objekt noch gar nicht als Objekt existiert, ist das Handeln selbst mit dem Entstehenden identisch. Diesen Zustand des Ichs kann man sich durch ähnliche, in welchen kein äußeres Objekt als solches ins Bewußtsein kommt, obgleich das Ich nicht aufhört zu produzieren oder



anzuschauen, erläutern. Im Schlafzustand z.B. wird nicht das ursprüngliche Produzieren aufgehoben, es ist die freie Reflexion, die zugleich mit dem Bewußtsein der Individualität unterbrochen wird. Objekt und Anschauung sind völlig ineinander verloren, und eben deswegen ist in der Intelligenz für sie selbst weder das eine noch das andere. Die Intelligenz, wenn sie nicht alles nur für sich selbst wäre, würde in diesem Zustand anschauend sein für eine Intelligenz außer ihr, sie ist es aber nicht für sich selbst, und darum überhaupt nicht. Ein solcher Zustand ist der bis jetzt abgeleitete unseres Objekts.

Solange nicht die Handlung des Produzierens rein und abgesondert vom Produzierten uns zum Objekt wird, existiert alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im *Raum* anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie außer uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz ist da, wo sie anschaut; wie kommt sie denn nun dazu, die Objekte *außer* sich anzuschauen? Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Außenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu sein glauben. So wie wir unsern Organismus,

auch nachdem sich die Außendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht außer uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum außer uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d.h. des Subjektiven vom Objektiven, überhaupt möglich.

Wenn nun aber Begriff und Objekt ursprünglich so übereinstimmen, daß in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im andern, so ist eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich, ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewußtsein entgegengesetzt werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort *Urteil* sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung. Denn im Urteil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen. Das Prädikat ist an sich vom Subjekt nicht verschieden, denn es wird ja, eben im Urteil, eine Identität beider gesetzt. Also ist eine Trennung von Subjekt und Prädikat überhaupt nur dadurch möglich, daß jenes die Anschauung, dieses den Begriff repräsentiert. Im Urteil sollen also Begriff und

Objekt erst sich entgegengesetzt, dann wieder aufeinander bezogen, und als einander gleich gesetzt werden. Diese Beziehung ist nun aber bloß durch Anschauung möglich. Allein diese Anschauung kann nicht dieselbe sein mit der produktiven, denn sonst wären wir um keinen Schritt weiter, sondern es muß eine bis jetzt uns völlig unbekannte Anschauungsart sein, welche erst abgeleitet zu werden verlangt.

Da durch dieselbe Objekt und Begriff aufeinander bezogen werden sollen, so muß es eine solche sein, welche an den Begriff auf der einen und an das Objekt auf der andern Seite grenzt. Da nun der Begriff die Handlungsweise ist, wodurch das Objekt der Anschauung überhaupt entsteht, also die Regel, nach welcher das Objekt überhaupt konstruiert wird, das Objekt dagegen nicht die Regel, sondern der Ausdruck der Regel selbst ist, so muß eine Handlung gefunden werden, in welcher die Regel selbst als Objekt, oder in welcher umgekehrt das Objekt als Regel der Konstruktion überhaupt angeschaut würde.

Eine solche Anschauung ist der *Schematismus*, welchen jeder nur aus eigener innerer Erfahrung kennen lernen, und den man, um ihn kenntlich zu machen und die Erfahrung zu leiten, nur beschreiben und von allem andern, was ihm ähnlich ist, absondern kann.

Das Schema muß unterschieden werden sowohl vom Bild als vom Symbol, mit welchem es sehr

häufig verwechselt wird. Das Bild ist immer von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität des Bildes mit dem Gegenstand nur der bestimmte Teil des Raumes fehlt, in welchem der letztere sich befindet. Das Schema dagegen ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt. Es ist aber auch nicht Anschauung des Gegenstandes selbst, sondern nur Anschauung der Regel, nach welcher ein solcher hervorgebracht werden kann.

Am deutlichsten läßt sich, was das Schema sei, durch das Beispiel des mechanischen Künstlers erklären, welcher einen Gegenstand von bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Was ihm etwa mitgeteilt werden kann, ist der Begriff des Gegenstandes, allein daß ohne irgend ein Vorbild außer ihm unter seinen Händen allmählich die Form entsteht, welche mit dem Begriff verbunden ist, ist ohne eine innerlich, obgleich sinnlich angeschaute Regel, welche ihn in der Hervorbringung leitet, schlechthin unbegreiflich. Diese Regel ist das Schema, in welchem durchaus nichts Individuelles enthalten, und welches ebensowenig ein allgemeiner Begriff ist, nach welchem ein Künstler nichts hervorbringen könnte.

Nach diesem Schema wird er erst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, von da zur Ausbildung der einzelnen Teile gehen, bis allmählich in seiner inneren Anschauung das Schema dem Bild sich annähert, welches ihn wiederum begleitet, bis gleichzeitig mit der vollständig eintretenden Bestimmung des Bildes auch das Kunstwerk selbst vollendet wird.

Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, sowie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urteil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklig ist, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig als vermöge eines bloßen Bilds von demselben möglich; denn da das letztere notwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Kongruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urteils nicht zulänglich ist.

Es läßt sich aus eben dieser Notwendigkeit des Schematismus schließen, daß der ganze Mechanismus der Sprache auf demselben beruhen wird. Man setze z.B., daß irgend ein mit Schulbegriffen völlig unbekannter Mensch von irgend einer Tierart nur gewisse

Exemplarien oder nur einige Rassen kenne, so wird er doch, sobald er ein Individuum einer ihm noch unbekanntem Rasse derselben Art sieht, das Urteil fällen, daß es zu dieser Art gehöre; vermöge eines allgemeinen Begriffs kann er dieses nicht; denn woher sollte ihm doch der allgemeine Begriff kommen, da es selbst Naturforschern sehr oft höchst schwer fällt, über allgemeine Begriffe von irgend einer Gattung sich zu vergleichen?

Die Anwendung der Lehre vom ursprünglichen Schematismus auf die Erforschung des Mechanismus der Ursprachen, der ältesten Ansichten der Natur, deren Reste uns in den Mythologien der alten Völker aufbewahrt sind, endlich auf die Kritik der wissenschaftlichen Sprache, deren Ausdrücke fast alle ihren Ursprung aus dem Schematismus verraten, würde das Durchgreifende jener Operation durch alle Geschäfte des menschlichen Geistes am offenbarsten darstellen.

Um alles zu erschöpfen, was sich über die Natur des Schemas sagen läßt, muß noch bemerkt werden, daß es eben dasselbe für Begriffe ist, was das Symbol für Ideen ist. Das Schema bezieht sich daher immer und notwendig auf einen empirischen, entweder wirklichen oder hervorzubringenden Gegenstand. So ist z.B. von jeder organischen Gestalt, wie der menschlichen, nur ein Schema möglich, anstatt daß es z.B. von der Schönheit, von der Ewigkeit usw. nur Symbole

gibt. Da nun der ästhetische Künstler nur nach Ideen arbeitet, und doch auf der andern Seite, um das Kunstwerk unter empirischen Bedingungen darzustellen, wieder einer mechanischen Kunst bedarf, so ist offenbar, daß für ihn die Stufenfolge von der Idee bis zum Gegenstand die doppelte von der des mechanischen Künstlers ist.

Nachdem nun der Begriff des Schemas völlig bestimmt ist (es ist nämlich die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes), können wir in den Zusammenhang der Untersuchung zurückkehren.

Es sollte erklärt werden, wie das Ich dazu komme, sich selbst als tätig im Produzieren anzuschauen. Diese wurde erklärt aus der Abstraktion; die Handlungsweise, wodurch das Objekt entsteht, mußte vom Entstandenen selbst getrennt werden. Dies geschah durch das Urteil. Aber das Urteil war selbst nicht möglich ohne Schematismus. Denn im Urteil wird eine Anschauung einem Begriff gleich gesetzt; damit dies geschehe, muß etwas sein, was die Vermittlung beider macht, und dies ist allein das Schema.

Nun wird aber die Intelligenz durch jenes Vermögen vom einzelnen Objekt zu abstrahieren, oder, was dasselbe ist, durch das empirische Abstraktionsvermögen, nie dazu gelangen, vom Objekt sich loszureißen; denn eben durch den Schematismus wird Begriff

und Objekt wieder vereinigt, also setzt jenes Abstraktionsvermögen in der Intelligenz selbst ein höheres voraus, damit das Resultat derselben ins Bewußtsein gesetzt werde. Soll die empirische Abstraktion überhaupt fixiert werden, so kann es nur durch ein Vermögen geschehen, kraft dessen nicht nur die Handlungsweise, wodurch das bestimmte Objekt, sondern die Handlungsweise, wodurch das Objekt *überhaupt* entsteht, vom Objekt selbst unterschieden wird.

## II.

Es fragt sich nun, um diese höhere Abstraktion genauer zu charakterisieren,

a) was aus dem Anschauen werde, wenn *aller* Begriff daraus hinweggenommen wird (denn im Objekt ist ursprünglich Anschauung und Begriff vereinigt, nun soll aber von der Handlungsweise *überhaupt* abstrahiert, also *aller* Begriff aus dem Objekt hinweggenommen werden).

In jeder Anschauung muß zweierlei unterschieden werden, das Anschauen als solches, oder das Anschauen, insofern es ein Handeln überhaupt ist, und das Bestimmende der Anschauung, was macht, daß die Anschauung Anschauung eines Objekts ist, mit Einem Wort, der Begriff der Anschauung.



Das Objekt ist dieses bestimmte, weil ich auf diese bestimmte Art gehandelt habe, aber diese bestimmte Handlungsweise eben ist der Begriff, das Objekt ist also bestimmt durch den Begriff; mithin geht ursprünglich der Begriff dem Objekt selbst voran, zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Rang nach. Der Begriff ist das Bestimmende, das Objekt das Bestimmte.

Also ist der Begriff nicht, wie insgemein vorgegeben wird, das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung, und wenn der Begriff unbestimmt heißen kann, ist er es nur insofern, als er nicht das Bestimmte, sondern das Bestimmende ist. Das Allgemeine ist also das Anschauen, oder Produzieren, und nur dadurch, daß in dieses an sich unbestimmte Anschauen ein Begriff kommt, wird es Anschauung eines Objekts. Die gewöhnliche Erklärung des Ursprungs der Begriffe, wenn sie nicht bloß Erklärung des empirischen Ursprungs von Begriffen sein soll, diejenige nämlich, nach welcher mir dadurch, daß ich von mehreren einzelnen Anschauungen das Bestimmte vertilge, und nur das Allgemeine behalte, der Begriff entstehen soll, läßt sich sehr leicht in ihrer Oberflächlichkeit darstellen. Denn um jene Operation vorzunehmen, muß ich ohne Zweifel jene Anschauungen miteinander vergleichen; aber wie komme ich dazu, ohne schon von einem Begriff geleitet zu sein? Denn woher

wissen wir denn, daß jene einzelnen uns gegebenen Objekte derselben Art sind, wenn nicht das erste uns schon zum Begriff geworden ist? Also setzt jenes empirische Verfahren, von mehreren einzelnen das Gemeinschaftliche aufzufassen, schon die Regel es aufzufassen, d.h. den Begriff, und also ein Höheres als jenes empirische Abstraktionsvermögen, selbst schon voraus.

Wir unterscheiden also in der Anschauung das Anschauen selbst, und den Begriff oder das Bestimmende des Anschauens. In der ursprünglichen Anschauung ist beides vereinigt. Soll also durch die höhere Abstraktion, die wir im Gegensatz gegen die empirische die transzendente nennen wollen, *aller* Begriff aus der Anschauung hinweggenommen werden, so wird die letztere gleichsam *frei*, denn alle Beschränktheit kommt in sie nur durch den Begriff. Von demselben entkleidet, wird also das Anschauen ein völlig und in jeder Rücksicht unbestimmtes.

Wird die Anschauung völlig unbestimmt, absolut begrifflos, so bleibt von ihr nichts mehr übrig als das allgemeine Anschauen selbst, welches, wenn es selbst wieder angeschaut wird, der *Raum* ist.

Der Raum ist das begrifflose Anschauen, also schlechthin kein Begriff, der etwa von den Verhältnissen der Dinge erst abstrahiert wäre; denn obgleich mir der Raum durch Abstraktion entsteht, ist er doch kein

abstrakter Begriff, weder in dem Sinn, wie es die Kategorien sind, noch in dem, wie es empirische oder Gattungsbegriffe sind; denn gäbe es einen Gattungsbegriff des Raums, so müßte es mehrere Räume geben, anstatt daß es nur Einen unendlichen Raum gibt, den jede Begrenzung im Raum, d.h. jeder einzelne Raum, schon voraussetzt. Da der Raum durchaus nur ein Anschauen ist, so ist er notwendig auch ein Anschauen ins Unendliche, dergestalt, daß auch der kleinste Teil des Raums noch selbst ein Anschauen, d.h. ein Raum, nicht etwa bloße Grenze ist, worauf allein die unendliche Teilbarkeit des Raums beruht. Daß endlich die Geometrie, welche, obgleich sie alle Beweise lediglich aus der Anschauung, und doch ebenso allgemein als aus Begriffen führt, ganz allein dieser Eigenschaft des Raums ihr Dasein verdanke, ist so allgemein anerkannt, daß es hier keiner weiteren Ausführung bedarf.

b) Was wird aus dem Begriff, wenn alle Anschauung aus ihm hinweggenommen ist?

Indem der ursprüngliche Schematismus durch transzendente Abstraktion sich aufhebt, muß, wenn an dem einen Pol die begrifflose Anschauung entsteht, gleichzeitig am andern der anschauungslose Begriff entstehen. Wenn die Kategorien, so wie sie in der vorhergehenden Epoche abgeleitet sind, bestimmte Anschauungsarten der Intelligenz sind, so muß, wenn sie

von der Anschauung entkleidet werden, die bloße *reine Bestimmtheit* zurückbleiben. Diese ist es, welche durch den logischen Begriff bezeichnet wird. Wenn also ein Philosoph ursprünglich nur auf dem Standpunkt der Reflexion oder Analysis steht, so wird er auch die Kategorien bloß als lediglich formelle Begriffe, also auch bloß aus der Logik, deduzieren können. Aber abgesehen davon, daß die verschiedenen Funktionen des Urteils in der Logik selbst noch einer Ableitung bedürfen, und daß, weit entfernt, daß die Transzendental-Philosophie ein Abstraktum der Logik ist, diese vielmehr von jener abstrahiert werden muß, so ist es doch bloße Täuschung, zu glauben, daß die Kategorien, nachdem sie von dem Schematismus der Anschauung getrennt sind, noch als reelle Begriffe zurückbleiben, da sie, von der Anschauung entkleidet, bloß logische Begriffe, mit derselben verbunden, aber nicht mehr bloße Begriffe, sondern wirkliche Anschauungsformen sind. Die Unzulänglichkeit einer solchen Ableitung wird sich noch durch andere Mängel verraten, z.B. daß sie den Mechanismus der Kategorien, den besonders sowohl als den allgemeinen, obgleich er sichtbar genug ist, nicht enthüllen kann. So ist es allerdings eine auffallende Eigenheit der sogenannten dynamischen Kategorien, daß jede derselben ihr Korrelatum hat, indes dies bei den sogenannten mathematischen nicht der Fall ist, welche

Eigenheit aber sehr leicht erklärbar ist, sobald man weiß, daß in den dynamischen Kategorien innerer und äußerer Sinn noch ungetrennt ist, indes von den mathematischen die eine nur dem inneren, die andere nur dem äußeren Sinn angehört. Ebenso, daß überall, und in jeder Klasse drei Kategorien sind, wovon die beiden ersten sich entgegengesetzt, die dritte aber die Synthesis von beiden ist, beweist, daß der allgemeine Mechanismus der Kategorien auf einem höheren Gegensatz beruht, der von dem Standpunkt der Reflexion aus nicht mehr erblickt wird, für welchen es also einen höheren weiter zurückliegenden geben muß. Da ferner dieser Gegensatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus ist, der allen zugrunde liegt, so gibt es ohne Zweifel auch nur Eine Kategorie, und da wir aus dem ursprünglichen Mechanismus der Anschauung nur die Eine der Relation ableiten konnten, so ist zu erwarten, daß diese jene Eine ursprüngliche sei, welches durch die nähere Ansicht sich wirklich bestätigt. Wenn bewiesen werden kann, daß vor oder jenseits der Reflexion das Objekt gar nicht durch die mathematischen Kategorien bestimmt sei, daß vielmehr durch dieselben nur das Subjekt, sei es insofern es anschauend oder insofern es empfindend ist, bestimmt sei, so wie z.B. das Objekt doch wohl nicht an sich, sondern nur in bezug auf das zugleich anschauende und reflektierende Subjekt *Eines*

ist; wenn dagegen bewiesen werden kann, daß das Objekt schon in der ersten Anschauung, und ohne daß eine Reflexion sich darauf richtet, als Substanz und Akzidens bestimmt sein muß: so folgt daraus doch wohl, daß die mathematischen Kategorien den dynamischen überhaupt untergeordnet sein, oder daß diese jenen vorangehen, die letzteren also eben deswegen nur getrennt vorstellen können, was jene als vereint vorstellen, weil die nur auf dem Standpunkt der Reflexion entstehende Kategorie, solange nicht auch hier wieder eine Entgegensetzung des äußeren und inneren Sinns vorgegangen ist, welches in den Kategorien der Modalität geschieht, auch nur entweder dem inneren oder äußeren Sinn angehören, und also auch kein Korrelat haben kann. Kürzer möchte der Beweis sich dadurch führen lassen, daß im ursprünglichen Mechanismus des Anschauens die beiden ersten Kategorien nur durch die dritte vorkommen, die dritte der mathematischen aber die *Wechselwirkung* immer schon voraussetzt, indem z.B. weder eine Allheit von Objekten denkbar ist ohne eine allgemeine wechselseitige Voraussetzung der Objekte durcheinander, noch auch eine Limitation des einzelnen Objekts, ohne die Objekte wechselseitig durcheinander limitiert, d.h. in allgemeiner Wechselwirkung zu denken. Es bleiben also von den vier Klassen der Kategorien nur die dynamischen als ursprünglich zurück, und wenn ferner

gezeigt werden kann, daß auch die der Modalität nicht in demselben Sinne, d.h. ebenso ursprünglich, Kategorien sein können, wie die der Relation, so bleiben als die einzigen Grundkategorien nur die letzteren zurück. Nun kommt aber wirklich im ursprünglichen Mechanismus der Anschauung kein Objekt als *möglich* oder *unmöglich* vor, so wie jedes als Substanz und Akzidenz vorkommt. Als möglich, als wirklich und notwendig erscheinen die Objekte erst durch den höchsten Reflexionsakt, der bis jetzt noch gar nicht einmal abgeleitet ist. Sie drücken eine bloße Beziehung des Objekts auf das gesamte Erkenntnisvermögen (inneren und äußeren Sinn) aus, dergestalt, daß weder durch den Begriff der Möglichkeit, noch selbst durch den der Wirklichkeit in den Gegenstand selbst irgend eine Bestimmung gesetzt wird. Jene Beziehung des Objekts auf das gesamte Erkenntnisvermögen ist aber doch ohne Zweifel erst dann möglich, wenn sich das Ich vom Objekt, d.h. von seiner ideellen zugleich und reellen Tätigkeit völlig losgerissen hat, d.h. also nur durch den höchsten Reflexionsakt. In bezug auf denselben können die Kategorien der Modalität alsdann wieder ebenso die höchsten heißen, wie die der Relation in bezug auf die Synthesis der produktiven Anschauung, woraus aber eben offenbar wird, daß sie keine ursprünglich in der ersten Anschauung vorkommende Kategorien sind.

### *III.*

Die transzendente Abstraktion ist Bedingung des Urteils, aber nicht das Urteil selbst. Sie erklärt nur, wie die Intelligenz dazu kommt, Objekt und Begriff zu trennen, nicht aber, wie sie beide im Urteil wieder vereinigt. Wie der an sich völlig anschauungslose Begriff mit der an sich völlig begrifflosen Anschauung des Raums sich zum Objekt wieder verbinde, ist ohne ein Vermittelndes nicht denkbar. Aber was den Begriff und die Anschauung überhaupt vermittelt, ist das Schema. Also wird auch die transzendente Abstraktion wieder aufgehoben werden durch einen Schematismus, den wir zum Unterschied gegen den früher abgeleiteten den transzendentalen nennen werden.

Das empirische Schema wurde erklärt als die sinnlich angeschaute Regel, wonach ein Gegenstand empirisch hervorgebracht werden kann. Das transzendente also wird die sinnliche Anschauung der Regel sein, nach welcher ein Objekt überhaupt, oder transzendental hervorgebracht werden kann. Insofern nun das Schema eine Regel enthält, insofern ist es nur Objekt einer inneren Anschauung, insofern es Regel der Konstruktion eines Objekts ist, muß es doch äußerlich als ein im Raum Verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des



inneren und äußeren Sinns. Man wird also das transzendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten inneren und äußeren Sinn vermittelt.

Aber das Ursprünglichste, was inneren und äußeren Sinn vermittelt, ist die Zeit, nicht insofern sie bloß innerer Sinn, d.h. absolute Grenze, ist, sondern insofern sie selbst wieder zum Objekt der äußeren Anschauung wird, also die Zeit, insofern sie Linie, d.h. nach Einer Richtung ausgedehnte Größe ist.

Wir verweilen bei diesem Punkt, um den eigentlichen Charakter der Zeit genauer zu bestimmen.

Die Zeit ist vom Standpunkt der Reflexion angesehen ursprünglich nur eine Anschauungsform des inneren Sinns, da sie nur in Ansehung der Sukzession unserer *Vorstellungen* statthat, welche von diesem Standpunkt aus bloß in uns ist, anstatt daß wir das *Zugleichsein* der Substanzen, was Bedingung des inneren und äußeren Sinns ist, nur außer uns anschauen können. Dagegen ist vom Standpunkt der Anschauung aus die Zeit ursprünglich schon *äußere* Anschauung, weil nämlich auf demselben zwischen *Vorstellungen* und *Gegenständen* kein Unterschied ist.

Wenn also für die Reflexion die Zeit nur innere Anschauungsform ist, so ist sie für die Anschauung beides zugleich. Aus dieser Eigenschaft der Zeit läßt sich unter anderem einsehen, warum sie, indes der Raum

nur Substrat der Geometrie ist, Substrat der gesamten Mathematik ist, und warum selbst alle Geometrie auf Analysis zurückgeführt werden kann; eben daraus erklärt sich das Verhältnis zwischen der geometrischen Methode der Alten und der analytischen der Neueren, durch welche, obgleich beide sich entgegengesetzt sind, doch ganz dasselbe zustande gebracht wird.

Nur auf jener Eigenschaft der Zeit, dem äußeren und dem inneren Sinn zugleich anzugehören, beruht es, daß sie das allgemeine Vermittlungsglied des Begriffs und der Anschauung, oder das transzendente Schema ist. Da die Kategorien ursprünglich Anschauungsarten, also nicht vom Schematismus getrennt sind, welches erst durch die transzendente Abstraktion geschieht, so erhellt daraus

1. daß die Zeit ursprünglich schon in die produktive Anschauung oder die Konstruktion des Objekts mit eingeht, wie es auch in der vorhergehenden Epoche bewiesen worden;

2. daß aus diesem Verhältnis der Zeit zu den reinen Begriffen auf der einen und der reinen Anschauung oder dem Raum auf der andern Seite der ganze Mechanismus der Kategorien sich ableiten lassen muß;

3. daß, wenn durch die transzendente Abstraktion der ursprüngliche Schematismus aufgehoben ist, auch von der ursprünglichen Konstruktion des Objekts eine völlig veränderte Ansicht entstehen muß, welche, da

eben jene Abstraktion Bedingung alles Bewußtseins ist, auch diejenige sein wird, welche allein ins Bewußtsein kommen kann. Also verliert die produktive Anschauung durch das Medium selbst, durch welches sie hindurchgehen muß, um zum Bewußtsein zu gelangen, ihren Charakter.

Zur Erläuterung des letzten Punkts mögen einige Beispiele dienen.

In jeder Veränderung findet ein Übergang von einem Zustand in seinen kontradiktorisch entgegengesetzten statt, z.B. wenn ein Körper aus der Bewegung nach der Richtung A in eine nach der Richtung - A übergeht. Diese Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Zustände ist in der mit sich selbst identischen und stets nach Identität des Bewußtseins strebenden Intelligenz nur durch den Schematismus der Zeit möglich. Die Anschauung produziert die Zeit als stetig im Übergang von A zu - A, um den Widerspruch zwischen Entgegengesetzten zu vermitteln. Durch die Abstraktion wird der Schematismus und mit ihm die Zeit aufgehoben. - Es ist ein bekanntes Sophisma der alten Sophisten, wodurch sie die Möglichkeit einer mitgeteilten Bewegung bestreiten. Nehmt, sagen sie, den letzten Moment der Ruhe eines Körpers und den ersten seiner Bewegung, zwischen beiden ist kein Mittleres. (Dies ist auch völlig wahr vom Standpunkt der Reflexion aus). Soll also ein

Körper in Bewegung gesetzt werden, so geschieht es entweder im letzten Moment seiner Ruhe, oder im ersten seiner Bewegung, aber jenes ist nicht möglich, weil er noch ruht, dieses nicht, weil er schon in Bewegung ist. Dieses Sophisma, welches ursprünglich durch die produktive Anschauung gelöst ist, für die Reflexion aufzulösen, sind die Kunstgriffe der Mechanik ersonnen, welche, da sie den Übergang eines Körpers z.B. von Ruhe in Bewegung, d.h. die Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Zustände, nur als durch eine Unendlichkeit vermittelt denken kann, während für sie doch die produktive Anschauung aufgehoben ist, welche letztere allein ein Unendliches im Endlichen, d.h. eine Größe, darstellen kann, in welcher, obgleich sie selbst endlich ist, doch kein unendlich kleiner Teil möglich ist, sich genötigt sieht, zwischen jene beiden Zustände eine Unendlichkeit außer einander befindlicher Zeiteile, deren jeder unendlich klein ist, einzuschalten. Da nun aber jener Übergang, z.B. von einer Richtung in die entgegengesetzte, doch in endlicher Zeit, obgleich durch unendliche Vermittlung, welches ursprünglich aber nur vermöge der Kontinuität möglich ist, geschehen soll, so kann auch die Bewegung, welche dem Körper in einem Moment mitgeteilt wird, nur Sollizitation sein, weil sonst in endlicher Zeit eine unendliche Geschwindigkeit entstünde. Alle diese eigentümlichen

Begriffe sind allein durch die Aufhebung des ursprünglichen Schematismus der Anschauung notwendig gemacht. Was aber die Bewegung überhaupt betrifft, so ist, weil zwischen je zwei Punkten einer Linie unendlich viele andere gedacht werden müssen, eine Konstruktion derselben vom Standpunkt der Reflexion aus schlechthin unmöglich, weshalb auch die Geometrie die Linie *postuliert*, d.h. fordert, daß sie jeder in produktiver Anschauung selbst hervorbringe, was sie gewiß nicht tun würde, wenn sich das Entstehen einer Linie durch Begriffe mitteilen ließe.

Aus der Eigenschaft der Zeit, transzendentes Schema zu sein, erhellt von selbst, daß sie kein bloßer Begriff ist, weder ein solcher, der empirisch, noch ein solcher, der transzendental abstrahiert wäre. Denn alles, wovon die Zeit abstrahiert sein könnte, setzt sie selbst schon als Bedingung voraus. Wäre sie aber eine transzendente Abstraktion gleich den Verstandesbegriffen, so müßte es, ebenso, wie es z.B. mehrere Substanzen gibt, auch mehrere Zeiten geben, allein die Zeit ist nur Eine; was man verschiedene Zeiten nennt, sind nur verschiedene Einschränkungen der absoluten Zeit. Darum läßt sich auch kein Axiom der Zeit, z.B. daß zwei Zeiten nicht auseinander oder zugleich sein können, oder irgend ein Satz der Arithmetik, welche ganz auf der Zeitform beruht, aus bloßen Begriffen demonstrieren.

Nachdem wir nun den transzendentalen Schematismus abgeleitet, sehen wir uns auch in den Stand gesetzt, den ganzen Mechanismus der Kategorien vollständig auseinander zu legen.

Die erste, allen übrigen zugrunde liegende Kategorie, die einzige, durch welche das Objekt in der Produktion schon bestimmt ist, ist, wie wir wissen, die der Relation, welche, da sie die einzige Kategorie der Anschauung ist, allein den äußeren und inneren Sinn noch als vereinigt vorstellen wird.

Die erste Kategorie der Relation, Substanz und Akzidens, bezeichnet die erste Synthesis des inneren und äußeren Sinns. Wird nun aber von dem Begriff der Substanz sowohl als dem des Akzidens der transzendente Schematismus hinweggenommen, so bleibt nichts zurück als der bloß logische Begriff des Subjekts und des Prädikats. Nimmt man dagegen allen Begriff aus beiden weg, so bleibt die Substanz nur als reine Extensität, oder als Raum, das Akzidens nur als absolute Grenze, oder als Zeit, insofern sie *bloß* innerer Sinn und vom Raum völlig unabhängig ist, zurück. Wie nun aber der an sich völlig anschauungslose Begriff des logischen Subjekts, oder der gleichfalls anschauungslose Begriff des logischen Prädikats, jener zur Substanz, dieser zum Akzidens werde, ist nur zu erklären dadurch, daß die Bestimmung der Zeit zu beiden hinzukommt.

Aber diese kommt eben erst durch die zweite Kategorie hinzu, denn erst durch die zweite (nach unserer Ableitung die Anschauung der ersten) wird das, was in der ersten innerer Sinn ist, für das Ich zur Zeit.

Also ist die erste Kategorie überhaupt nur anschaulich durch die zweite, wie zu seiner Zeit bewiesen worden ist; der Grund davon, der sich hier zeigt, ist, daß erst durch die zweite das transzendente Schema der Zeit hinzukommt.

Die Substanz ist als solche anzuschauen nur dadurch, daß sie angeschaut wird als beharrend in der Zeit, aber sie kann nicht angeschaut werden als beharrend, ohne daß die Zeit, welche bisher nur die absolute Grenze bezeichnete, verfließe (nach Einer Dimension sich ausdehne), welches eben nur durch die Sukzession des Kausalzusammenhangs geschieht. Aber hinwiederum auch, daß irgend eine Sukzession in der Zeit stattfindet, ist nur anzuschauen im Gegensatz gegen etwas in ihr, oder, weil die im Verfließen angehaltene Zeit = Raum ist, im Raum Beharrendes, welches eben die Substanz ist. Also sind diese beiden Kategorien nur wechselseitig durcheinander, d.h. sie sind nur in einer dritten möglich, welches die Wechselwirkung ist.

Aus dieser Ableitung lassen sich von selbst folgende zwei Sätze abstrahieren, aus welchen der Mechanismus aller übrigen Kategorien begreiflich ist:

1. der Gegensatz, welcher zwischen den beiden ersten Kategorien stattfindet, ist derselbe, welcher ursprünglich zwischen Raum und Zeit stattfindet;

2. die zweite Kategorie in jeder Klasse ist nur darum notwendig, weil sie das transzendente Schema zu der ersten hinzubringt. -

Nicht um etwas zu antizipieren, was noch nicht abgeleitet ist, sondern um diese beiden Sätze durch weitere Ausführung deutlicher zu machen, zeigen wir die Anwendung davon auf die sogenannten mathematischen Kategorien, obgleich diese noch nicht als solche abgeleitet sind.

Wir haben bereits angedeutet, daß dieselben keine Kategorien der Anschauung seien, indem sie bloß auf dem Standpunkt der Reflexion entstehen. Aber eben zugleich mit der Reflexion wird die Einheit zwischen äußerem und innerem Sinn aufgehoben, und dadurch die Eine Grundkategorie der Relation in zwei entgegengesetzte getrennt, deren erste nur das bezeichnet, was am Objekt dem äußeren Sinn angehört, indes die andere nur das ausdrückt, was am Objekt dem äußerlich angeschauten inneren angehört.

Wird nun, um von der ersteren anzufangen, von der Kategorie der Einheit, welches die erste in der Klasse der Quantität ist, alle Anschauung hinweggenommen, so bleibt nur die logische Einheit zurück. Soll diese mit der Anschauung verbunden werden, so muß die



Bestimmung der Zeit hinzukommen. Nun ist aber Große mit Zeit verbunden *Zahl*. Also kommt eben erst durch die zweite Kategorie (der Vielheit) die Bestimmung der Zeit hinzu. Denn erst mit der gegebenen Vielheit fängt das Zählen an. Ich zähle nicht, wo nur Eines ist. Die Einheit wird erst durch die Mehrheit zur Zahl. (Daß Zeit und Vielheit erst miteinander kommen, ist auch daraus zu ersehen, daß erst durch die zweite Kategorie der Relation, eben diejenige, durch welche dem Ich zuerst die Zeit in der äußeren Anschauung entsteht, eine Mehrheit von Objekten bestimmt ist. Selbst in der willkürlichen Sukzession der Vorstellungen entsteht mir eine Mehrheit von Objekten nur dadurch, daß ich eins nach dem andern, d.h. dadurch, daß ich sie überhaupt nur in der Zeit auffasse. In der Zahlenreihe wird 1 nur durch die Mehrheit zur Einheit, d.h. zum Ausdruck der Endlichkeit überhaupt. Dies läßt sich so beweisen. Ist 1 eine endliche Zahl, so muß es für sie einen möglichen Teiler geben, aber  $1/1 = 1$ , also ist 1 teilbar nur durch 2, 3 usw., d.h. durch die Vielheit überhaupt; ohne dieselbe ist es  $1/0$ , d.h. das Unendliche).

Aber ebensowenig als die Einheit ohne Vielheit anschaulich ist, ist es Vielheit ohne Einheit, also setzen beide sich wechselseitig voraus, d.h. sie sind beide nur durch eine dritte gemeinschaftliche möglich.

Derselbe Mechanismus nun zeigt sich in den

Kategorien der Qualität. Nehme ich von der Realität die Anschauung des Raums hinweg, welches durch transzendente Abstraktion geschieht, so bleibt mir nichts zurück als der bloß logische Begriff der Position überhaupt. Verbinde ich diesen Begriff wieder mit der Anschauung des Raums, so entsteht mir die Raumerfüllung, welche aber nicht anzuschauen ist ohne einen Grad, d.h. ohne eine Größe in der Zeit zu haben. Aber der Grad, d.h. die Bestimmung durch die Zeit, kommt eben erst durch die zweite Kategorie, die der Negation, hinzu. Also ist die zweite hier abermals nur notwendig, weil die erste nur durch sie anschaulich wird, oder weil sie zu jener das transzendente Schema hinzubringt.

Deutlicher vielleicht so. Denke ich mir das Reelle an den Objekten als uneingeschränkt, so wird es sich ins Unendliche ausbreiten, und da bewiesenermaßen die Intensität im umgekehrten Verhältnis mit der Extensität steht, so bleibt nichts zurück als unendliche Extensität mit Mangel aller Intensität, d.h. der absolute Raum. Denkt man sich dagegen die Negation als das Uneingeschränkte, so bleibt nichts zurück als die unendliche Intensität ohne Extensität, d.h. der Punkt, oder der innere Sinn, insofern er *bloß* innerer Sinn ist. Nehme ich also von der ersten Kategorie die zweite hinweg, so bleibt mir der absolute Raum, nehme ich von der zweiten die erste, so bleibt mir die absolute

Zeit (d.h. die Zeit *bloß* als innerer Sinn).

In der ursprünglichen Anschauung nun entsteht uns weder Begriff, noch Raum, noch Zeit, allein und abgesondert, sondern alles zugleich. Ebenso wie unser Objekt das Ich diese drei Bestimmungen bewußtlos und von selbst zum Objekt verbindet, ebenso ist es auch uns in der Deduktion der produktiven Anschauung ergangen. Durch die transzendente Abstraktion, welche eben in dem Aufheben jenes Dritten, was die Anschauung bindet, besteht, konnten uns als Bestandteil derselben nur der anschauungslose Begriff und die begrifflose Anschauung zurückbleiben. Von diesem Standpunkt aus kann die Frage, wie das Objekt möglich sei, nur so ausgedrückt werden: wie ganz anschauungslose Begriffe, die wir als Begriffe *a priori* in uns finden, so unauflöslich mit der Anschauung verknüpft werden, oder in sie übergehen können, daß sie vom Objekt schlechterdings unzertrennlich sind. Da nun dieser Übergang nur durch den Schematismus der Zeit möglich ist, so schließen wir, daß auch die Zeit schon in jene ursprüngliche Synthesis mit eingehen mußte. So verändert sich völlig die Ordnung der Konstruktion, die wir in der vorhergehenden Epoche befolgt haben, indes doch die transzendente Abstraktion allein uns dahin bringt, den Mechanismus der ursprünglichen Synthesis mit deutlichem Bewußtsein auseinander zu legen.

## IV.

Die transzendente Abstraktion wurde postuliert als Bedingung der empirischen, diese als Bedingung des Urteils. Jedem Urteil, auch dem gemeinsten, liegt also jene Abstraktion zugrunde, und das transzendente Abstraktionsvermögen, oder das Vermögen der Begriffe *a priori*, ist in jeder Intelligenz so notwendig als das Selbstbewußtsein selbst.

Aber die Bedingung kommt vor dem Bedingten nicht zum Bewußtsein, und die transzendente Abstraktion verliert sich im Urteil, oder in der empirischen, welche zugleich mit ihrem Resultat durch sie ins Bewußtsein erhoben wird.

Wie nun auch die transzendente Abstraktion nebst ihrem Resultat wieder ins Bewußtsein gesetzt werde, dies wird, da wir wissen können, daß im gemeinen Bewußtsein weder von jener noch von diesem notwendig etwas vorkommt, und daß es, wenn etwas davon vorkommt, schlechthin zufällig ist, zum voraus zu vermuten, nur durch eine Handlung möglich sein, welche in bezug auf das gemeine Bewußtsein nicht mehr notwendig sein kann (denn sonst müßte sich auch das Resultat derselben immer und notwendig in ihm vorfinden), welche daher eine Handlung sein muß, die aus keiner andern in der Intelligenz selbst

(sondern etwa aus einer Handlung außer ihr) erfolgt, die also für die Intelligenz selbst eine absolute ist. Bis zum Bewußtsein der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultierenden möchte das gemeine Bewußtsein reichen; denn dafür ist noch durch die transzendente Abstraktion gesorgt, welche aber, vielleicht eben deswegen, weil durch sie alles, was im empirischen Bewußtsein überhaupt vorkommt, gesetzt ist, selbst nicht mehr notwendig, und wenn sie dazu gelangt, nur zufälligerweise zum Bewußtsein gelangen wird.

Nun ist aber offenbar, daß das Ich erst dadurch, daß es auch der transzendentalen Abstraktion sich bewußt wird, sich für sich selbst absolut über das Objekt erheben könnte (denn durch die empirische Abstraktion reißt es sich nur vom bestimmten Objekt los), und daß es nur, indem es sich über alles Objekt erhebt, sich selbst als Intelligenz erkennen könne. Da nun aber diese Handlung, welche eine absolute Abstraktion ist, eben deswegen, weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt in Ansehung derselben nur die absolute Forderung übrig: es *soll* eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen, aber eben damit schreitet die theoretische Philosophie über ihre Grenze, und tritt ins Gebiet der praktischen, welche allein durch

kategorische Forderungen setzt.

Ob und wie diese Handlung möglich sei, diese Frage fällt nicht mehr in die Sphäre der theoretischen Untersuchung, aber Eine Frage hat sie noch zu beantworten. - Hypothetisch angenommen, daß eine solche Handlung in der Intelligenz sei, wie wird sie sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objekte finden? Ohne Zweifel entsteht ihr durch diese Handlung eben das, was schon durch die transzendente Abstraktion für uns gesetzt war, und so bringen wir, dadurch, daß wir einen Schritt in die *praktische* Philosophie tun, unser *Objekt* vollends auf den Punkt, den wir verlassen, indem wir in die praktische übergehen.

Die Intelligenz erhebt sich durch eine absolute Handlung über alles Objektive. Es würde für sie in dieser Handlung alles Objektive verschwinden, wenn nicht die ursprüngliche Beschränktheit fort dauerte, aber diese muß fort dauern; denn soll die Abstraktion geschehen, so kann das, wovon abstrahiert wird, nicht aufhören. Da nun die Intelligenz in der abstrahierenden Tätigkeit sich absolut frei, und doch zugleich durch die ursprüngliche Beschränktheit, gleichsam die intellektuelle Schwere, zurückgezogen fühlt in die Anschauung, so wird sie eben erst in dieser Handlung für sich selbst als Intelligenz, also nicht mehr bloß als reelle Tätigkeit, wie in der Empfindung, noch bloß als ideelle, wie in der produktiven Anschauung, sondern

als beides zugleich, begrenzt, d.h. Objekt. Sie erscheint sich als begrenzt durch die produktive Anschauung. Aber die Anschauung als Akt ist untergegangen im Bewußtsein, und nur das Produkt ist geblieben. Sie erkennt sich als begrenzt durch produktive Anschauung, heißt also ebensoviel als: sie erkennt sich als begrenzt durch die objektive Welt. Hier zuerst also stehen die objektive Welt und die Intelligenz im Bewußtsein selbst einander gegenüber, ebenso wie wir es im Bewußtsein durch die erste philosophische Abstraktion finden.

Die Intelligenz kann nun die transzendente Abstraktion fixieren, welches aber schon durch Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit geschieht. Daraus erklärt sich, warum Begriffe *a priori* nicht in jedem Bewußtsein, und warum sie in keinem immer und notwendig vorkommen. Sie können vorkommen, aber sie müssen nicht vorkommen.

Da durch die transzendente Abstraktion alles sich trennt, was in der ursprünglichen Synthesis der Anschauung vereinigt war, so wird dies alles, obgleich immer durch Freiheit, der Intelligenz als getrennt zum Objekt werden, z.B. die Zeit, abgesondert vom Raum und vom Objekt, der Raum als Form des Zugeschens, die Objekte, wie wechselseitig eins dem andern seine Stelle im Raum bestimmt, wobei aber die Intelligenz sich völlig frei findet in Ansehung des Objekts,

von welchem die Bestimmung ausgeht.

Im allgemeinen aber richtet sich ihre Reflexion entweder auf das *Objekt*, wodurch ihr die bereits abgeleitete Kategorie der Anschauung oder der *Relation* entsteht.

Oder sie reflektiert auf *sich selbst*. Ist sie zugleich reflektierend und *anschauend*, so entsteht ihr die Kategorie der *Quantität*, welche mit dem Schema verbunden Zahl ist, die aber eben deswegen keine ursprüngliche ist.

Ist sie zugleich reflektierend und *empfindend*, oder reflektiert sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so entsteht ihr die Kategorie der *Qualität*.

Oder endlich durch den höchsten Reflexionsakt reflektiert sie *zugleich auf das Objekt und auf sich*, insofern sie zugleich ideelle und reelle Tätigkeit ist. Reflektiert sie zugleich auf das Objekt und auf sich als reelle (freie) Tätigkeit, so entsteht ihr die Kategorie der Möglichkeit. Reflektiert sie zugleich auf das Objekt und auf sich als ideelle (begrenzte) Tätigkeit, so entsteht ihr dadurch die Kategorie der Wirklichkeit.

Auch hier wieder kommt erst durch die zweite Kategorie die Bestimmung der Zeit zu der ersten hinzu. Denn die Begrenztheit der ideellen Tätigkeit besteht nach dem in der vorhergehenden Epoche Abgeleiteten eben darin, daß sie das Objekt *als gegenwärtig* erkennt. Wirklich also ist ein Objekt, das in einem



*bestimmten* Moment der Zeit gesetzt ist, möglich dagegen, was durch die auf die reelle reflektierende Tätigkeit in die Zeit überhaupt gesetzt und gleichsam hingeworfen wird.

Vereinigt die Intelligenz auch noch diesen Widerspruch zwischen reeller und ideeller Tätigkeit, so entsteht ihr der Begriff der *Notwendigkeit*. Notwendig ist, was in aller Zeit gesetzt ist; alle Zeit aber ist die Synthesis für die Zeit überhaupt und für bestimmte Zeit, weil, was in alle Zeit gesetzt ist, ebenso bestimmt, wie in die einzelne, und doch ebenso frei, wie in die Zeit überhaupt gesetzt ist.

Die negativen Korrelata der Kategorien dieser Klasse verhalten sich nicht, wie die der Relation, da sie in der Tat nicht Korrelata, sondern kontradiktorisch-Entgegengesetzte der positiven sind. Auch sind sie keine wirklichen Kategorien, d.h. keine Begriffe, wodurch ein Objekt der Anschauung auch nur für die Reflexion bestimmt wäre, sondern vielmehr, wenn die positiven Kategorien dieser Klasse die höchsten für die Reflexion, oder die Syllepsis aller anderen sind, sind dagegen jene (die negativen) das absolut Entgegengesetzte des Ganzen der Kategorien.

Da die Begriffe der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Notwendigkeit durch den höchsten Reflexionsakt entstehen, so sind sie notwendig auch diejenigen, mit welchen das ganze Gewölbe der

theoretischen Philosophie sich schließt. Daß aber diese Begriffe schon auf dem Übergang der theoretischen in die praktische Philosophie stehen, werden die Leser teils schon jetzt voraussehen, teils aber deutlicher noch erkennen, wenn wir nun das System der praktischen Philosophie selbst aufstellen.

### Allgemeine Anmerkung zur dritten Epoche

Die letzte Untersuchung, welche die ganze theoretische Philosophie schließen muß, ist ohne Zweifel über den Unterschied zwischen Begriffen *a priori* und *a posteriori*, welcher wohl schwerlich anders als dadurch, daß man ihren Ursprung in der Intelligenz selbst aufzeigt, deutlich gemacht werden kann. Das Eigentümliche des transzendentalen Idealismus, in Ansehung dieser Lehre, ist eben dies, daß er auch den sogenannten Begriffen *a priori* ihren Ursprung noch nachweisen kann, welches freilich nur dadurch möglich ist, daß er sich in eine jenseits des gemeinen Bewußtseins liegende Region versetzt, anstatt daß eine auf das letztere sich einschränkende Philosophie diese Begriffe in der Tat nur als vorhanden und gleichsam daliegend vorfinden kann, wodurch sie sich in die unauflösbaren Schwierigkeiten verwickelt, welche den Verteidigern dieser Begriffe von jeher entgegengesetzt

worden sind.

Dadurch, daß wir den Ursprung der sogenannten Begriffe *a priori* jenseits des Bewußtseins versetzen, wohin für uns auch der Ursprung der objektiven Welt fällt, behaupten wir mit derselben Evidenz und dem gleichen Rechte, unsere Erkenntnis sei ursprünglich ganz und durchaus empirisch, und sie sei ganz und durchaus *a priori*.

Alle unsere Erkenntnis ist ursprünglich empirisch, eben deswegen, weil uns Begriff und Objekt ungetrennt und zugleich entstehen. Denn sollten wir ursprünglich eine Erkenntnis *a priori* haben, so müßte uns erst der Begriff des Objekts, und dann demselben gemäß das Objekt selbst entstehen, welches allein eine wirkliche Einsicht in das Objekt *a priori* verstaten würde. Umgekehrt heißt alle diejenige Kenntnis empirisch, welche mir, wie z.B. durch ein physikalisches Experiment, dessen Erfolg ich nicht vorher wissen kann, ganz ohne mein Zutun entsteht. Nun kommt uns aber alle Kenntnis der Objekte ursprünglich so von uns unabhängig, daß wir erst, nachdem es da ist, einen Begriff davon entwerfen, diesen Begriff aber nicht mitteilen können, als selbst wieder mittelst der völlig unwillkürlichen Anschauung. Alle Erkenntnis ist also ursprünglich rein empirisch.

Aber eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntnis ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie

ganz und durchaus *a priori*. Denn wäre sie nicht ganz unsere Produktion, so würde uns entweder unser ganzes Wissen von außen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserem Wissen sonst nichts Notwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als daß uns einiges von außen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch sein, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d.h. ganz und durchaus *a priori* ist.

Insofern nämlich das Ich alles aus sich produziert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und unteilbare Wissen *a priori*.

Aber insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind, insofern ist in uns nichts *a priori*, sondern alles *a posteriori*. Daß wir uns unser Erkenntnis als einer solchen, die *a priori* ist, bewußt werden, dazu gehört, daß wir uns der Handlung des Produzierens überhaupt, abgesondert vom Produzierten, bewußt werden. Aber eben in dieser Operation geht uns, auf die im Vorhergehenden abgeleitete Weise, alles Materielle (alle Anschauung) vom Begriff verloren, und es kann nichts als das rein Formelle zurückbleiben. Insofern gibt es allerdings Begriffe *a priori* für uns, und zwar rein formelle, aber diese Begriffe sind auch nur, insofern wir begreifen, insofern wir auf jene

bestimmte Art abstrahieren, also nicht ohne unser Zutun, sondern durch eine besondere Richtung der Freiheit.

Es gibt also Begriffe *a priori*, ohne daß es *angeborene* Begriffe gäbe. Nicht Begriffe, sondern unsere eigne Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene. Diese Natur ist eine bestimmte und handelt auf bestimmte Art, aber völlig bewußtlos, denn sie ist selbst nichts anderes als dieses Handeln; der Begriff dieses Handelns ist nicht in ihr, denn sonst müßte sie ursprünglich etwas von diesem Handeln Verschiedenes sein, und wenn er in sie kommt, so kommt er in sie erst durch ein neues Handeln, das jenes erste sich zum Objekt macht.

Es ist aber mit jener ursprünglichen Identität des Handelns und des Seins, welche wir im Begriff des Ichs denken, nicht nur die Vorstellung von angeborenen Begriffen, welche man durch die Entdeckung, daß in allen Begriffen etwas Tätiges sei, schon längst zu verlassen genötigt war, sondern auch die noch jetzt häufig vorgebrachte, von dem Dasein jener Begriffe als ursprünglicher Anlagen, völlig unmöglich gemacht, da dieselbe einzig auf der Vorstellung des Ichs als eines besonderen, von seinem Handeln verschiedenen Substrats gegründet ist. Denn wer uns sagt, daß er sich kein Handeln ohne Substrat zu denken vermöge; gesteht eben dadurch, daß jenes vermeintliche

Substrat des Denkens selbst ein bloßes Produkt seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eignes Denken sei, das er auf diese Art ins Unendliche zurück als selbständig voraussetzen gezwungen ist. Es ist eine bloße Täuschung der Einbildungskraft, daß, nachdem man einem Objekt die einzigen Prädikate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiß nicht was, von ihm zurückbleibe. So wird z.B. niemand sagen, die Undurchdringlichkeit sei der Materie eingepflanzt, denn die Undurchdringlichkeit ist die Materie selbst. Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seien, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind? - Die Aristoteliker verglichen die Seele mit einer unbeschriebenen Tafel, auf welche die Züge der Außendinge erst eingegraben würden. Aber, wenn die Seele keine unbeschriebene Tafel ist, ist sie denn deswegen etwa eine beschriebene.

Wenn die Begriffe *a priori* Anlagen in uns sind, so haben wir den äußern Anstoß zur Entwicklung dieser Anlagen obenein. Die Intelligenz ist ein ruhendes Vermögen, auf welches die äußeren Dinge gleichsam als Erregungsursachen der Tätigkeit oder als Reize wirken. Allein die Intelligenz ist kein ruhendes Vermögen, was erst in Tätigkeit versetzt würde, denn sonst müßte sie noch etwas anderes als Tätigkeit, müßte mit einem Produkt verbundene Tätigkeit sein,

ungefähr wie es der Organismus, eine schon potenzierte Anschauung der Intelligenz ist. Auch bleiben für jenes Unbekannte, von welchem der Anstoß ausgeht, nachdem man von ihm alle Begriffe *a priori* hinweggenommen hat, gar keine objektiven Prädikate zurück, man müßte also jenes x etwa in eine Intelligenz setzen, wie Mallebranche, der uns alles in Gott sehen läßt, oder der sinnreiche Berkeley, der das Licht ein Gespräch der Seele mit Gott nennt, welche Ideen aber für ein Zeitalter, das sie nicht einmal versteht, keiner Widerlegung bedürfen.

Wenn also unter Begriffen *a priori* gewisse ursprüngliche Anlagen des Ichs verstanden werden, so würde man immer noch den Gedanken, alle Begriffe durch äußere Impressionen entstehen zu lassen, mit Recht vorziehen, nicht etwa, als ob sich auch dabei etwas Verständliches denken ließe, sondern weil alsdann wenigstens in unsrer Erkenntnis Einheit und Ganzheit wäre. - Locke, der Hauptverteidiger dieser Meinung, streitet gegen das Hirngespinnst von angeborenen Begriffen, das er bei Leibniz, welcher sehr weit davon entfernt war, voraussetzte, ohne zu merken, daß es gleich unverständlich ist, die Ideen in der Seele ursprünglich eingegraben sein oder sie erst durch die Objekte eingraben zu lassen, noch fällt es ihm je bei sich zu fragen, ob es wohl in diesem Sinn nicht nur keine angeborene, sondern ob es überhaupt eine Idee

in dem Sinne gebe, daß sie ein Eindruck auf die Seele wäre, gleichviel wovon.

Alle diese Verwirrungen lösen sich durch den Einen Satz, daß unsere Erkenntnis ursprünglich ebensowenig *a priori* als *a posteriori* ist, indem dieser ganze Unterschied bloß und lediglich in bezug auf das philosophische Bewußtsein gemacht wird. Aus demselben Grunde, weil nämlich die Erkenntnis ursprünglich, d.h. in Ansehung des *Objekts* der Philosophie, des *Ichs*, weder das eine noch das andere ist, kann sie auch nicht das eine zum Teil und zum Teil das andere sein, welche Behauptung in der Tat alle Wahrheit oder Objektivität der Erkenntnis *a priori* unmöglich macht. Denn nicht nur, daß sie die Identität der Vorstellung und des Gegenstandes völlig aufhebt, da Wirkung und Ursache niemals identisch sein können, muß sie entweder behaupten, daß sich die Dinge nach jenen ursprünglichen Formen in uns gleichsam als ein gestaltloser Stoff bequemen, oder umgekehrt, daß jene Formen sich nach den Dingen richten, wodurch sie alle Notwendigkeit verlieren. Denn die dritte mögliche Voraussetzung, nach welcher die objektive Welt, und die Intelligenz gleichsam zwei Uhren vorstellten, die ohne voneinander zu wissen, und völlig voneinander abgeschlossen, eben dadurch, daß jede ihren regelmäßigen Gang fortgeht, untereinander übereinstimmen, behauptet etwas völlig Überflüssiges und fehlt



gegen ein Hauptprinzip aller Erklärung: was durch Eines erklärt werden kann, nicht durch mehreres zu erklären, davon nichts zu sagen, daß auch diese, ganz außer den Vorstellungen der Intelligenz liegende objektive Welt doch, weil sie Ausdruck von Begriffen ist, nur wieder durch und für eine Intelligenz existieren kann.

## Vierter Hauptabschnitt.

### System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus

Es dünkt uns nicht unnötig, die Leser zum voraus zu erinnern, daß, was wir hier aufzustellen gedenken, nicht etwa eine Moral-Philosophie, sondern vielmehr die transzendente Deduktion der Denkbarkeit und der Erklärbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt sei; auch daß wir diese Untersuchung über das, was an der Moral-Philosophie der Transzendental-Philosophie anheimfällt, in der größten Allgemeinheit führen werden, dergestalt, daß wir das Ganze auf wenige Hauptsätze und Probleme zurückführen, die Anwendung auf einzelne Probleme aber dem Leser selbst überlassen, der auf diese Art am leichtesten erfahren kann, ob er den transzendentalen Idealismus nicht nur gefaßt, sondern, was die Hauptsache ist, ob er diese Art der Philosophie auch als Instrument der Untersuchung zu gebrauchen gelernt habe.

*Erster Satz. Die absolute Abstraktion, d.h. der Anfang des Bewußtseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst.*

Beweis. Was unter absoluter Abstraktion

verstanden werde, wird als bekannt vorausgesetzt. Es ist die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objektive absolut sich erhebt. Da diese Handlung eine absolute ist, so kann sie durch keine der vorhergehenden Handlungen bedingt sein, mit derselben wird also der Zusammenhang von Handlungen, in welchem jede folgende durch die vorhergehende notwendig gemacht ist, gleichsam abgebrochen, und es beginnt eine neue Reihe.

Eine Handlung folgt nicht aus einer vorhergehenden der Intelligenz, heißt: sie ist nicht erklärbar aus der Intelligenz, insofern sie diese bestimmte ist, insofern sie auf bestimmte Art handelt, und da sie überhaupt erklärbar sein muß, so ist sie nur aus dem Absoluten in der Intelligenz selbst, aus dem letzten Prinzip alles Handelns in ihr, erklärbar.

Eine Handlung ist nur aus dem Letzten in der Intelligenz selbst erklärbar, muß (da das Letzte in der Intelligenz nichts anderes als ihre ursprüngliche Duplizität ist) ebensoviel heißen als: die Intelligenz muß sich selbst zu dieser Handlung bestimmen. Die Handlung ist also allerdings erklärbar, nur nicht aus einem Bestimmtheitsein der Intelligenz, sondern aus einem unmittelbaren Selbstbestimmen.

Aber eine Handlung, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt, ist ein Handeln auf sich selbst. Also die absolute Abstraktion nur erklärbar aus einem

solchen Handeln der Intelligenz auf sich selbst, und da die absolute Abstraktion der Anfang alles Bewußtseins in der Zeit ist, so ist auch der erste Anfang des Bewußtseins nur aus einem solchen erklärbar, welches zu beweisen war.

## Folgesätze

1. Jenes Selbstbestimmen der Intelligenz heißt *Wollen* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts. Daß in jedem Wollen ein Selbstbestimmen sei, daß es wenigstens als ein solches erscheine, kann sich jeder durch innere Anschauung selbst beweisen; ob diese Erscheinung wahr oder täuschend, geht uns hier nichts an. Auch ist nicht etwa von einem bestimmten Wollen, in welchem schon der Begriff eines Objekts vorkäme, sondern vom transzendentalen Selbstbestimmen, vom ursprünglichen Freiheitsakt die Rede. Was aber jene Selbstbestimmung sei, kann man niemand erklären, der es nicht aus eigener Anschauung weiß.

2. Wenn jene Selbstbestimmung das ursprüngliche Wollen ist, so folgt, daß die Intelligenz nur durch das Medium des Wollens sich selbst Objekt werde.

Der Willensakt ist also die vollkommene Auflö-  
sung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als

anschauend erkenne. Die theoretische Philosophie wurde durch drei Hauptakte vollendet. Im ersten, dem noch bewußtlosen Akt des Selbstbewußtseins, war das Ich Subjekt - Objekt, ohne es für sich selbst zu sein. Im zweiten, dem Akt der Empfindung, wurde ihm nur seine objektive Tätigkeit zum Objekt. Im dritten, dem der produktiven Anschauung, wurde es sich als empfindend, d.h. als Subjekt zum Objekt. Solange das Ich nur produzierend ist, ist es nie als Ich objektiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderes als sich geht, und als das, wofür alles andere objektiv ist, selbst nicht objektiv wird; deswegen konnten wir durch die ganze Epoche der Produktion hindurch nie dahin gelangen, daß das Produzierende, Anschauende sich als solches zum Objekt wurde; nur die produktive Anschauung konnte potenziert werden (z.B. durch die Organisation), nicht aber die Selbstan-schauung des Ichs selbst. Erst im Wollen wird auch diese zur höheren Potenz erhoben, denn durch dasselbe wird das Ich als das *Ganze*, was es ist, d.h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Produzierendes, sich zum Objekt. Dieses Produzierende löst sich von dem bloß idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst.

3. Da das Ich durch den Akt der Selbstbestimmung sich als Ich zum Objekt wird, so fragt sich noch, wie

dieser Akt sich zu jenem ursprünglichen des Selbstbewußtseins, welcher gleichfalls ein Selbstbestimmen ist, durch welchen aber nicht dasselbe geschieht, sich verhalten möge.

Es ist uns durch das Bisherige schon ein Unterscheidungsmerkmal beider gegeben. In jenem ersten Akt war nur der einfache Gegensatz zwischen Bestimmendem und Bestimmtem, welcher gleich war dem Gegensatz zwischen Anschauendem und Angeschautem. Im gegenwärtigen Akt ist nicht dieser einfache Gegensatz, sondern dem Bestimmenden und dem Bestimmten *gemeinschaftlich* steht ein Anschauendes gegenüber, und beide zusammen, Angeschautes und Anschauendes des ersten Akts, sind hier das *Angeschaute*.

Der Grund dieses Unterschieds war folgender. In jenem ersten Akt wurde das Ich überhaupt erst, denn es ist nichts anderes als das sich selbst Objekt werdende; also war im Ich noch keine ideelle Tätigkeit, welche zugleich reflektieren konnte auf das Entstehende. In dem gegenwärtigen Akt *ist* das Ich schon, und es ist nur davon die Rede, daß es sich als das, was es schon ist, zum Objekt werde. Dieser zweite Akt der Selbstbestimmung ist also zwar objektiv angesehen in der Tat ganz dasselbe, was jener erste und ursprüngliche ist, nur mit dem Unterschiede, daß in dem gegenwärtigen das Ganze des ersten dem Ich

zum Objekt wird, anstatt daß im ersten selbst nur das Objektive darin ihm zum Objekt wurde.

Es ist hier ohne Zweifel der schicklichste Ort, zugleich auf die oft wiederholte Frage Rücksicht zu nehmen, durch welches gemeinschaftliche Prinzip theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen.

Es ist die Autonomie, welche insgemein nur an die Spitze der praktischen Philosophie gestellt wird, und welche, zum Prinzip der ganzen Philosophie erweitert, in ihrer Ausführung transzendentaler Idealismus ist. Der Unterschied zwischen der ursprünglichen Autonomie und derjenigen, von welcher in der praktischen Philosophie die Rede ist, ist nur folgender: vermöge jener ist das Ich absolut sich selbst bestimmend, aber ohne es für sich selbst zu sein, das Ich gibt sich zugleich das Gesetz, und realisiert es in einer und derselben Handlung, weshalb es auch nicht sich selbst als gesetzgebendes unterscheidet, sondern die Gesetze nur in seinen Produkten, wie in einem Spiegel, erblickt; dagegen ist das Ich in der praktischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen, eben deswegen aber nicht mehr ideell, sondern *idealisierend*. Aber aus demselben Grunde, weil dem zugleich ideellen und reellen, d.h. produzierenden Ich ein idealisierendes entgegengesetzt ist, ist das erstere in der praktischen Philosophie nicht mehr

anschauend, d.h. *bewußtlos*, sondern mit Bewußtsein produzierend, d.h. *realisierend*.

Die praktische Philosophie beruht sonach ganz auf der Duplizität des idealisierenden (Ideale entwerfenden) und des realisierenden Ichs. Das Realisieren nun ist doch wohl auch ein Produzieren, also dasselbe, was in der theoretischen Philosophie das Anschauen ist, nur mit dem Unterschied, daß das Ich hier mit Bewußtsein produziert, so wie hinwiederum in der theoretischen Philosophie das Ich auch idealisierend ist, nur daß hier Begriff und Tat, Entwerfen und Realisieren eins und dasselbe ist.

Es lassen sich aus diesem Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie sogleich mehrere wichtige Schlüsse ziehen, von welchen wir hier nur die hauptsächlichsten angeben.

a) In der theoretischen Philosophie, d.h. jenseits des Bewußtseins, entsteht mir das Objekt gerade so, wie es mir in der praktischen, d.h. diesseits des Bewußtseins, entsteht. Der Unterschied des Anschauens und des freien Handelns ist nur der, daß das Ich im letzteren für sich selbst produzierend ist. Das *Anschauende* ist, wie immer, wenn es bloß das Ich zum Objekt hat, *bloß ideell*, das *Angeschaute* ist das *ganze* Ich, d.h. das zugleich ideelle und reelle. Dasselbe, was in uns handelt, wenn wir frei handeln, ist dasselbe, was in uns anschaut, oder, die anschauende



und praktische Tätigkeit ist Eine, das merkwürdigste Resultat des transzendenten Idealismus, das über die Natur des Anschauens, wie des Handelns, die größten Aufschlüsse gibt.

b) Der absolute Akt der Selbstbestimmung wurde postuliert, um zu erklären, wie die Intelligenz für sich selbst anschauend werde. Nach der öfters wiederholten Erfahrung, die wir hierüber gemacht haben, kann es uns nicht befremdend sein, wenn wir uns auch durch diesen Akt etwas ganz anderes entstehen sehen, als wir beabsichtigten. Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen. Dasselbe ist auch hier der Fall. Aber eben nur auf diesem Mißlingen, eben nur darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als produzierend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtsein entsteht, beruht es, daß die Welt für sie wirklich objektiv wird. Denn eben dadurch, daß die Intelligenz sich als produzierend anschaut, trennt sich das bloß ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, also jetzt ganz objektiv und vom bloß ideellen unabhängig ist. In derselben Anschauung wird die Intelligenz produzierend mit Bewußtsein, aber sie sollte sich ihrer selbst als bewußtlos produzierend bewußt werden. Dies ist unmöglich, und nur darum erscheint ihr die Welt als wirklich

objektiv, d.h. ohne ihr Zutun vorhanden. Die Intelligenz wird jetzt nicht aufhören zu produzieren, aber sie produziert mit Bewußtsein, es beginnt hier also eine ganz neue Welt, welche von diesem Punkt aus ins Unendliche gehen wird. Die erste Welt, wenn es erlaubt ist so sich auszudrücken, d.h. die durch das bewußtlose Produzieren entstandene, fällt jetzt mit ihrem Ursprung hinter das Bewußtsein gleichsam. Die Intelligenz wird also auch nie unmittelbar einsehen können, daß sie jene Welt gerade ebenso aus sich produziert, wie diese zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtsein beginnt. Ebenso wie aus dem ursprünglichen Akt des Selbstbewußtseins eine ganze Natur sich entwickelte, wird aus dem zweiten, oder dem der freien Selbstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten, der ganze Gegenstand der folgenden Untersuchung ist.

Wir haben bis jetzt nur auf die Identität des Akts der Selbstbestimmung mit dem ursprünglichen des Selbstbewußtseins, und nur auf das Eine Unterscheidungsmerkmal beider reflektiert, daß dieser bewußtlos, jener bewußt ist, allein es ist noch ein anderes sehr Wichtiges übrig, auf welches ferner Rücksicht genommen werden muß, nämlich daß jener ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseins *außerhalb aller Zeit* fällt, anstatt daß dieser, welcher nicht den transszendentalen, sondern den empirischen Anfang des

Bewußtseins macht, notwendig in einen bestimmten Moment des Bewußtseins fällt.

Nun ist aber jede Handlung der Intelligenz, die für sie in einen bestimmten Moment der Zeit fällt, dem ursprünglichen Mechanismus des Denkens zufolge eine notwendig zu erklärende Handlung. Es ist aber zugleich unleugbar, daß die Handlung des Selbstbestimmens, von welcher hier die Rede ist, aus keiner in der Intelligenz vorhergehenden erklärbar ist; denn wir wurden zwar auf sie getrieben als *Erklärungsgrund*, d.h. *ideell*, nicht aber *reell*, oder so, daß sie aus einer vorhergehenden Handlung notwendig erfolgte. - Überhaupt, um dies im Vorbeigehen zu erinnern, solange wir die Intelligenz in ihrem Produzieren verfolgten, war jede folgende Handlung durch die vorhergehende bedingt, sobald wir jene Sphäre verließen, kehrte sich die Ordnung völlig um, wir mußten vom Bedingten auf die Bedingung schließen, es war also unvermeidlich, daß wir uns zuletzt auf etwas Unbedingtes, d.h. Unerklärbares, getrieben sahen. Aber dies kann nicht sein, den eignen Denkgesetzen der Intelligenz zufolge, und so gewiß als jene Handlung in einen bestimmten Moment der Zeit fällt.

Der Widerspruch ist der, daß die Handlung erklärbar und unerklärbar zugleich sein soll. Für diesen Widerspruch muß ein vermittelnder Begriff gefunden werden, ein Begriff, der uns bis jetzt in der Sphäre

unseres Wissens überhaupt nicht vorgekommen ist. Wir verfahren auch bei der Auflösung des Problems, wie wir bei der Auflösung anderer Probleme verfahren sind, nämlich so, daß wir die Aufgabe immer näher und näher bestimmen, bis die einzig mögliche Auflösung übrig bleibt.

Eine Handlung der Intelligenz ist unerklärbar, heißt: sie ist aus keinem vorhergehenden Handeln, und da wir jetzt kein anderes Handeln kennen als das Produzieren: sie ist nicht aus einem vorhergehenden Produzieren der Intelligenz erklärbar. Der Satz: die Handlung ist unerklärbar aus einem Produzieren, sagt nicht: die Handlung ist absolut unerklärbar. Allein da in der Intelligenz überhaupt nichts ist, als was sie produziert, so kann auch jenes Etwas, wenn es nicht ein Produzieren ist, nicht in ihr sein, denn in ihr muß es doch sein, da eine Handlung in ihr daraus erklärt werden soll. Die Handlung soll also erklärbar sein aus etwas, das ein Produzieren und doch auch kein Produzieren der Intelligenz ist.

Dieser Widerspruch ist auf keine andere Art als auf folgende zu vermitteln: jenes Etwas, was den Grund der freien Selbstbestimmung enthält, muß ein Produzieren der Intelligenz sein, die negative Bedingung dieses Produzierens aber *außer* ihr liegen, jenes, weil in die Intelligenz nichts kommt als durch ihr eignes Handeln, dieses, weil jene Handlung aus der

Intelligenz selbst an und für sich nicht erklärbar sein soll. Hinwiederum muß die negative Bedingung dieses Etwas *außer* der Intelligenz eine Bestimmung in der Intelligenz selbst, ohne Zweifel eine negative, und da die Intelligenz nur ein Handeln ist ein Nichthandeln der Intelligenz sein.

Ist jenes Etwas bedingt durch ein Nichthandeln, und zwar durch ein bestimmtes Nichthandeln der Intelligenz, so ist es etwas, was durch ein Handeln der letzteren ausgeschlossen und unmöglich gemacht werden kann, also selbst ein Handeln, und zwar ein bestimmtes. Die Intelligenz soll also ein Handeln als erfolgreich anschauen, und wie alles übrige anschauen vermöge eines Produzierens in ihr, es soll also keine unmittelbare Einwirkung auf die Intelligenz geschehen, es soll keine positive Bedingung ihres Anschauens außer ihr liegen, sie soll nach wie vor ganz in sich selbst beschlossen sein; gleichwohl soll sie hinwiederum nicht Ursache jenes Handelns sein, sondern nur die negative Bedingung davon enthalten, es soll also insofern ganz unabhängig von ihr erfolgen. Mit Einem Wort, jenes Handeln soll nicht direkter Grund eines Produzierens in der Intelligenz, aber auch umgekehrt die Intelligenz nicht direkter Grund jenes Handelns sein, gleichwohl soll die *Vorstellung* eines solchen Handelns, als eines von ihr unabhängigen, in der Intelligenz, und das *Handeln selbst* außer ihr so

koexistieren, als ob eines durch das andere bestimmt wäre.

Ein solches Verhältnis ist nur denkbar durch eine prästabilisierte Harmonie. Das Handeln außer der Intelligenz erfolgt ganz aus sich selbst, sie enthält nur die negative Bedingung desselben, d.h. hätte sie auf bestimmte Art gehandelt, so wäre dieses Handeln nicht erfolgt, aber durch ihr bloßes Nichthandeln wird sie doch nicht direkter oder positiver Grund jenes Handelns, denn dadurch allein, daß sie nicht handelt, würde jene Handlung noch nicht erfolgen, wenn nicht noch etwas außer der Intelligenz wäre, was den Grund jenes Handelns enthielte. Umgekehrt die Vorstellung oder der Begriff jenes Handelns kommt in die Intelligenz ganz aus ihr selbst, als ob nichts außer ihr wäre, und könnte doch nicht in ihr sein, wenn jenes Handeln nicht wirklich und unabhängig von ihr erfolgte, also ist auch dieses Handeln wieder nur indirekter Grund einer Vorstellung in der Intelligenz. Diese indirekte Wechselwirkung ist das, was wir unter prästablierter Harmonie verstehen.

Aber eine solche ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität, also müßte jenes Handeln ausgehen von einem Subjekt, welchem ganz dieselbe Realität zukäme, wie der Intelligenz selbst, d.h. es müßte ausgehen von einer Intelligenz außer ihr, und so sehen wir uns durch den oben bemerkten

Widerspruch auf einen neuen Satz geführt.

*Zweiter Satz. Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr.*

*Beweis.* Dieser ist in der eben vorgetragenen Deduktion enthalten und beruht allein auf den zwei Sätzen, daß die Selbstbestimmung zugleich erklärbar sein muß und unerklärbar aus einem Produzieren der Intelligenz. Anstatt uns also länger bei dem Beweise zu verweilen, gehen wir sogleich zu den Problemen über, welche wir aus diesem Lehrsatz, und aus dem für ihn geführten Beweis hervorgehen sehen.

*Vorerst* also sehen wir allerdings, daß ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer uns notwendige Bedingung des Akts der Selbstbestimmung, und dadurch des Bewußtseins ist, nicht aber wie und *auf welche Art* ein solches Handeln außer uns auch nur indirekter Grund einer freien Selbstbestimmung in uns sein könne.

*Zweitens.* Wir sehen nicht ein, wie auf die Intelligenz irgend eine Einwirkung von außen überhaupt geschehe, also auch nicht, wie die Einwirkung einer andern Intelligenz auf sie möglich sei. Dieser Schwierigkeit ist nun zwar durch unsere Deduktion schon begegnet, indem wir ein Handeln außer der Intelligenz nur als indirekten Grund eines Handelns in ihr

deduziert haben. Aber wie läßt sich denn nun jenes indirekte Verhältnis, oder eine solche vorherbestimmte Harmonie zwischen verschiedenen Intelligenzen selbst denken?

*Drittens.* Wenn diese vorherbestimmte Harmonie etwa dadurch erklärt werden sollte, daß durch ein bestimmtes Nichthandeln in mir für mich notwendig ein bestimmtes Handeln einer Intelligenz außer mir gesetzt wäre, so ist zu erwarten, daß das letztere, da es an eine zufällige Bedingung (mein Nichthandeln) geknüpft ist, ein freies, daß also auch dieses Nichthandeln von freier Art sein werde. Nun soll aber das letztere Bedingung eines Handelns sein, wodurch mir das Bewußtsein und mit ihm die Freiheit erst entsteht; wie läßt sich ein freies Nichthandeln vor der Freiheit denken?

Diese drei Probleme müssen vor allem aufgelöst werden, ehe wir in unsrer Untersuchung weitergehen können.

*Auflösung des ersten Problems.* Durch den Akt der Selbstbestimmung soll ich mir selbst entstehen *als* Ich, d.h. als Subjekt - Objekt. Ferner, jener Akt soll ein freier sein; daß ich mich selbst bestimme, davon soll der Grund einzig und allein in mir selbst liegen. Ist jene Handlung eine freie Handlung, so muß ich *gewollt* haben, was mir durch diese Handlung entsteht, und es muß mir nur entstehen, weil ich es gewollt



habe. Nun ist aber das, was mir durch diese Handlung entsteht, das Wollen selbst (denn das Ich ist ein ursprüngliches Wollen). Ich muß also das Wollen schon gewollt haben, ehe ich frei handeln kann, und gleichwohl entsteht mir der Begriff des Wollens, mit dem des Ichs, erst durch jene Handlung.

Dieser offenbare Zirkel ist nur dann aufzulösen, wenn mir das Wollen vor dem Wollen zum Objekt werden kann. Dies ist unmöglich durch mich selbst, also müßte es eben jener Begriff des Wollens sein, der mir durch das Handeln einer Intelligenz entstünde.

Es kann also nur ein solches Handeln außer der Intelligenz indirekter Grund der Selbstbestimmung für sie werden, durch welches ihr der Begriff des Wollens entsteht, und die Aufgabe verwandelt sich jetzt in diese, durch welches Handeln ihr denn der Begriff des Wollens entstehen könne.

Es kann nicht ein Handeln sein, wodurch ihr der Begriff eines wirklichen Objekts entsteht, denn dadurch würde sie auf den Punkt zurückkehren, den sie eben verlassen sollte. Es muß also der Begriff von einem möglichen Objekt sein, d.h. von etwas, das jetzt nicht ist, aber im folgenden Momente sein kann. Aber auch dadurch entsteht noch nicht der Begriff des Wollens. Es muß der Begriff eines Objekts sein, das nur sein kann, wenn es die Intelligenz realisiert. Nur durch den Begriff eines solchen Objekts kann sich im

Ich für das Ich selbst trennen, was im Wollen sich trennt; denn insofern dem Ich der Begriff eines Objekts entsteht, ist es bloß ideell, insofern ihm dieser Begriff als Begriff eines durch sein Handeln zu realisierenden Objekts entsteht, wird es für sich selbst ideell und reell zugleich. Also *kann* es wenigstens durch diesen Begriff sich als Intelligenz zum Objekt werden. Aber es kann auch nur. Daß es sich wirklich so erscheine, dazu gehört, daß es den gegenwärtigen Moment (den der ideellen Begrenztheit) entgegensetze dem folgenden (produzierenden), und beide aufeinander beziehe. Hierzu genötigt werden kann das Ich nur dadurch, daß jenes Handeln eine Forderung ist, das Objekt zu realisieren. Nur durch den Begriff des Sollens entsteht die Entgegensetzung zwischen dem ideellen und produzierenden Ich. Ob nun die Handlung, wodurch das Geforderte realisiert wird, wirklich erfolge, ist ungewiß, denn die Bedingung der Handlung, welche gegeben ist (der Begriff des Wollens) ist Bedingung derselben, als einer *freien* Handlung, die Bedingung kann aber nicht dem Bedingten widersprechen, so daß, jene gesetzt, die Handlung notwendig wäre. Das Wollen selbst bleibt immer frei, und muß frei bleiben, wenn es nicht aufhören soll ein Wollen zu sein. Nur die Bedingung der Möglichkeit des Wollens muß in dem Ich ohne sein Zutun hervorgebracht werden. Und so sehen wir denn zugleich vollständig

den Widerspruch aufgelöst, daß dieselbe Handlung der Intelligenz erklärbar und unerklärbar zugleich sein soll. Der Mittelbegriff für diesen Widerspruch ist der Begriff einer Forderung, weil durch die Forderung die Handlung *erklärt* wird, *wenn sie geschieht*, ohne daß sie deswegen geschehen *müßte*. Sie kann erfolgen, sobald dem Ich der Begriff des Wollens entsteht, oder sobald es sich selbst reflektiert, sich im Spiegel einer andern Intelligenz erblickt, aber sie muß nicht erfolgen.

Wir können uns nicht sogleich auf die weiteren Folgesätze, welche aus dieser Auflösung unseres Problems sich ergeben, einlassen, da wir vor allem die Frage beantworten müssen, wie denn jene Forderung einer Intelligenz außer ihm an das Ich gelangen könne, welche Frage allgemeiner ausgedrückt ebensoviel heißt als: wie denn überhaupt Intelligenzen aufeinander einwirken können.

*Auflösung des zweiten Problems.* Wir untersuchen jene Frage erst ganz allgemein und ohne Bezug auf den besonderen jetzt vorliegenden Fall, auf welchen sich die Anwendung leicht und von selbst machen läßt.

Daß eine unmittelbare Einwirkung von Intelligenzen nach Prinzipien des transzendentalen Idealismus unmöglich sei, bedarf keines Beweises, auch hat noch keine andere Philosophie eine solche begreiflich

gemacht. Es bleibt also schon darum nichts übrig, als eine indirekte Einwirkung zwischen verschiedenen Intelligenzen anzunehmen, und es ist hier nur von den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen die Rede.

Vorerst also wird zwischen Intelligenzen, die aufeinander durch Freiheit einwirken sollen, eine prästabilierte Harmonie sein müssen in Ansehung der gemeinschaftlichen Welt, die sie vorstellen. Denn da alle Bestimmtheit in die Intelligenz nur durch die Bestimmtheit ihrer Vorstellungen kommt, so würden Intelligenzen, die eine ganz verschiedene Welt anschauen, schlechterdings nichts unter sich gemein und keinen Berührungspunkt haben, in welchem sie zusammentreffen könnten. Da ich den Begriff der Intelligenz nur aus mir selbst nehme, so muß eine Intelligenz, welche ich als eine solche anerkennen soll, unter denselben Bedingungen der Weltanschauung mit mir stehen, und weil der Unterschied zwischen ihr und mir nur durch die beiderseitige Individualität gemacht wird, so muß das, was übrig bleibt, wenn ich die Bestimmtheit dieser Individualität hinwegnehme, uns beiden gemein sein, d.h. wir müssen uns gleich sein in Ansehung der ersten, der zweiten, und selbst der dritten Beschränktheit, die Bestimmtheit der letzteren hinweggedacht.

Wenn nun aber die Intelligenz alles Objektive aus sich selbst hervorbringt, und es kein

gemeinschaftliches Urbild der Vorstellungen gibt, das wir außer uns anschauen, so ist die Übereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen sowohl in Ansehung des Ganzen der objektiven Welt, als auch in Ansehung der einzelnen Dinge und Veränderungen in demselben Raum und derselben Zeit, welche Übereinstimmung allein uns zwingt unsern Vorstellungen objektive Wahrheit zuzugestehen, schlechterdings nur aus unsrer gemeinschaftlichen Natur, oder aus der Identität unsrer primitiven sowohl als unsrer abgeleiteten Beschränktheit zu erklären. Denn gleichwie für die einzelne Intelligenz mit der ursprünglichen Beschränktheit alles präterminiert ist, was in die Sphäre ihrer Vorstellungen kommen mag, ebenso auch durch die Einheit jener Beschränktheit die durchgängige Übereinstimmung in den Vorstellungen verschiedener Intelligenzen. Diese gemeinschaftliche Anschauung ist die Grundlage und gleichsam der Boden, auf welchem alle Wechselwirkung zwischen Intelligenzen geschieht, ein Substrat, auf welches sie eben deswegen beständig zurückkommen, sobald sie sich über das, was nicht unmittelbar durch die Anschauung bestimmt ist, in Disharmonie finden. - Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen sich vermesse, etwa auf ein absolutes Prinzip, was gleichsam als der gemeinschaftliche Fokus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und gleichförmiger

Einrichter derselben (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind) den gemeinschaftlichen Grund ihrer Übereinstimmung in objektiven Vorstellungen enthalte. Sondern, so gewiß als eine einzelne Intelligenz ist, mit allen den Bestimmungen ihres Bewußtseins, die wir abgeleitet haben, so gewiß sind auch andere Intelligenzen mit den gleichen Bestimmungen, denn sie sind Bedingungen des Bewußtseins der ersten, und umgekehrt.

Nun können aber verschiedene Intelligenzen nur die erste und zweite Beschränktheit, die dritte aber nur überhaupt gemein haben; denn die dritte ist eben diejenige, vermöge welcher die Intelligenz ein bestimmtes Individuum ist. Also scheint es, daß eben durch diese dritte Beschränktheit, insofern dieselbe eine bestimmte ist, alle Gemeinschaft zwischen Intelligenzen aufgehoben sei. Allein es kann eben durch diese Beschränktheit der Individualität wieder eine prästabilierte Harmonie bedingt sein, wenn wir dieselbe nur als die entgegengesetzte der vorhergehenden annehmen. Denn wenn durch diese, welche in Ansehung ihrer objektiven Vorstellungen stattfindet, etwas Gemeinschaftliches in: ihnen gesetzt wird, so wird dagegen, vermöge der dritten Beschränktheit, in jedes Individuum etwas gesetzt, was eben dadurch von allen andern negiert wird, und was eben deswegen die andern nicht als ihr Handeln, also nur als nicht ihres,

d.h. als das Handeln einer Intelligenz außer ihnen, anschauen können.

Es wird also behauptet: unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, unmittelbar durch die Negation einer gewissen Tätigkeit in ihr, sei diese Tätigkeit für sie gesetzt als Tätigkeit einer Intelligenz außer ihr, welches also eine prästabilisierte Harmonie *negativer* Art ist.

Um eine solche zu beweisen, müssen also zwei Sätze bewiesen werden,

1. daß ich, was nicht *meine* Tätigkeit ist, bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, und ohne daß es einer direkten Einwirkung von außen auf mich bedürfte, anschauen muß als Tätigkeit einer Intelligenz außer mir;

2. daß unmittelbar durch das Setzen meiner Individualität ohne weitere Beschränktheit von außen eine Negation von Tätigkeit in mich gesetzt sei.

Was nun den ersten Satz betrifft, so ist zu bemerken, daß nur von bewußten oder freien Handlungen die Rede ist; nun ist die Intelligenz in ihrer Freiheit allerdings eingeschränkt durch die objektive Welt, wie im Allgemeinen schon im Vorhergehenden bewiesen ist, aber sie ist innerhalb dieser Eingeschränktheit wieder uneingeschränkt, so daß sich ihre Tätigkeit z.B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun setze man, sie fange an zu handeln, so wird sich ihre

Tätigkeit notwendig auf ein bestimmtes Objekt richten müssen, so, daß sie alle anderen Objekte frei und gleichsam unberührt läßt: nun ist aber nicht zu begreifen, wie sich ihre ursprünglich völlig unbestimmte Tätigkeit auf diese Weise beschränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ist, welches, soviel wir bis jetzt einsehen, nur durch Intelligenzen außer ihr möglich ist. Es ist also Bedingung des Selbstbewußtseins, daß ich eine Tätigkeit von Intelligenzen außer mir überhaupt anschau (denn bis jetzt ist die Untersuchung noch völlig allgemein), weil es Bedingung des Selbstbewußtseins ist, daß meine Tätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte. Aber eben diese Richtung meiner Tätigkeit ist etwas, was durch die Synthesis meiner Individualität schon gesetzt und präterminiert ist. Also sind auch durch dieselbe Synthesis schon andere Intelligenzen, durch welche ich mich in meinem freien Handeln eingeschränkt anschau, also auch bestimmte Handlungen dieser Intelligenzen, für mich gesetzt, ohne daß es noch einer besonderen Einwirkung derselben auf mich bedürfte.

Wir unterlassen es, die Anwendung dieser Auflösung auf einzelne Fälle zu zeigen, oder Einwürfen, die wir voraussehen können, sogleich zu begegnen, um vorerst nur die Auflösung selbst durch Beispiele deutlicher zu machen.



Zur Erläuterung also folgendes. - Unter den ursprünglichen Trieben der Intelligenz ist auch ein Trieb nach Erkenntnis, und Erkenntnis ist eines der Objekte, worauf sich ihre Tätigkeit richten kann. Man setze, dies geschehe, welches freilich nur geschehen wird, wenn die unmittelbaren Objekte der Tätigkeit alle schon präokkupiert sind, so ist ihre Tätigkeit eben dadurch schon eingeschränkt; aber jenes Objekt ist in sich wieder unendlich, sie wird also auch hier wieder beschränkt werden müssen: man setze also, sie richte ihre Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt des Wissens, so wird sie die Wissenschaft dieses Objekts entweder erfinden oder lernen, d.h. sie wird zu dieser Art des Wissens durch fremde Einwirkung gelangen. Wodurch ist nun hier diese fremde Einwirkung gesetzt? Bloß durch eine Negation in ihr selbst; denn entweder ist sie vermöge ihrer individuellen Beschränktheit überhaupt unfähig zu erfinden, oder die Erfindung ist schon gemacht; so ist auch dies wieder durch die Synthesis ihrer Individualität gesetzt, zu welcher es auch gehört, daß sie erst in diesem bestimmten Zeitalter angefangen hat zu sein. Also ist sie der fremden Einwirkung überhaupt nur durch Negationen ihrer eignen Tätigkeit hingegeben und gleichsam geöffnet.

Es entsteht nun aber die neue Frage, die wichtigste dieser Untersuchung: wie denn durch die bloße

Negation etwas Positives gesetzt sein könne, so, daß ich, was nicht meine Tätigkeit ist, bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, anschauen muß, als Tätigkeit einer Intelligenz außer mir. Die Antwort ist folgende: um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Bestimmtes wollen, nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich alles wollen könnte, also muß mir durch die unwillkürliche Anschauung schon unmöglich gemacht sein alles zu wollen, welches aber undenkbar ist, wenn nicht mit meiner Individualität, also mit meiner Selbstanschauung, insofern sie eine durchgängig bestimmte ist, bereits Grenzpunkte meiner freien Tätigkeit gesetzt sind, welche nun nicht selbstlose Objekte, sondern nur andere freie Tätigkeiten, d.h. Handlungen von Intelligenzen außer mir, sein können.

Wenn also der Sinn der Frage *dieser* ist: warum denn das, was durch mich nicht geschieht, überhaupt geschehen müsse (welches allerdings der Sinn unsrer Behauptung ist, indem wir nämlich unmittelbar durch die Negation einer bestimmten Tätigkeit in der einen Intelligenz, dieselbe positiv in die andere gesetzt sein lassen), so antworten wir: weil das Reich der Möglichkeit unendlich ist, so muß auch alles, was unter bestimmten Umständen nur überhaupt durch Freiheit möglich ist, *wirklich* sein, wenn auch nur Eine Intelligenz in ihrem freien Handeln realiter beschränkt sein

soll, und zwar *wirklich* durch Intelligenzen außer ihr, so daß für sie nur das Eine bestimmte Objekt übrig bleibt, auf welches sie ihre Tätigkeit richtet.

Wenn aber etwa von völlig absichtslosen Handlungen ein Einwurf hergenommen würde, so entgegen wir dadurch, daß solche Handlungen überhaupt nicht zu den freien, also auch nicht zu denjenigen, die ihrer Möglichkeit nach für die moralische Welt prädeterniert sind, gehören, sondern bloße Naturerfolge, oder Erscheinungen sind, welche, wie alle andern, durch die absolute Synthesis schon vorherbestimmt sind.

Oder wenn man auf folgende Art argumentieren wollte: zugegeben, daß es durch die Synthesis meiner Individualität schon bestimmt ist, daß ich diese Handlung als die einer andern Intelligenz anschau, so war es doch dadurch nicht bestimmt, daß sie gerade *dieses* Individuum ausüben sollte, so fragen wir dagegen: was ist denn dieses Individuum, als eben dieses so und nicht anders handelnde, oder woraus ist dein Begriff von ihm zusammengesetzt, als eben aus seiner Art zu handeln? Durch die Synthesis deiner Individualität war für dich allerdings nur bestimmt, daß überhaupt ein anderer diese bestimmte Tätigkeit ausübe; aber eben dadurch, daß er sie ausübt, wird ein anderer dieser bestimmte, als welchen du ihn denkst. Daß du also diese Tätigkeit anschauest als Tätigkeit dieses bestimmten Individuums, war nicht durch

deine Individualität, wohl aber durch die seinige bestimmt, obgleich du den Grund davon bloß in seiner freien Selbstbestimmung suchen kannst, weshalb es dir auch als absolut zufällig erscheinen muß, daß es gerade dieses Individuum ist, welches jene Tätigkeit ausübt.

Die bis jetzt abgeleitete und ohne Zweifel begreiflich gemachte Harmonie besteht also darin, daß unmittelbar durch das Setzen einer Passivität in mir, welche zum Behuf der Freiheit notwendig ist, weil ich nur durch ein bestimmtes Affiziertwerden von außen zur Freiheit gelangen kann, Aktivität außer mir als notwendiges Korrelat und für meine eigne Anschauung gesetzt ist, welche Theorie sonach die umgekehrte der gewöhnlichen ist, so wie überhaupt der transzendentale Idealismus durch die gerade Umkehrung der bisherigen philosophischen Erklärungsarten entsteht. Nach der gemeinen Vorstellung ist durch Aktivität außer mir Passivität in mir gesetzt, so daß jene das Ursprüngliche, diese das Abgeleitete ist. Nach unsrer Theorie ist die unmittelbar durch meine Individualität gesetzte Passivität Bedingung der Aktivität, welche ich außer mir anschau. Man denke sich, es sei über das Ganze der Vernunftwesen gleichsam ein Quantum von Aktivität ausgebreitet; jedes einzelne derselben hat gleiches Recht an das Ganze, aber um nur überhaupt aktiv zu sein, muß es auf bestimmte Art tätig

sein; könnte es das ganze Quantum für sich nehmen, so bliebe für alle Vernunftwesen außer ihm nur die absolute Passivität übrig. Durch die Negation von Aktivität in ihm wird also unmittelbar, d.h. nicht etwa nur in Gedanken, sondern, weil alles, was Bedingung Bewußtseins ist, äußerlich angeschaut werden muß, auch für die Anschauung, Aktivität außer ihm, und zwar gerade so viel gesetzt, als in ihm aufgehoben wurde.

Wir gehen zu der zweiten oben unbeantwortet gebliebenen Frage über, nämlich, inwiefern denn unmittelbar durch das Setzen der Individualität notwendig auch eine Negation von Tätigkeit gesetzt sei. Die Frage ist durch das Bisherige größtenteils schon beantwortet.

Nicht nur gehört zur Individualität das Dasein in einer bestimmten Zeit, und was sonst noch für Beschränkungen durch die organische Existenz gesetzt sind, sondern auch durch das Handeln selbst, und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs neue, dergestalt, daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, je mehr es handelt.

Aber um auch nur anfangen zu können zu handeln, muß ich schon beschränkt sein. Daß meine freie Tätigkeit ursprünglich sich nur auf ein bestimmtes Objekt richtet, wurde im Vorhergehenden daraus erklärt,

daß es mir durch andere Intelligenzen schon unmöglich gemacht ist alles zu wollen. Allein es kann mir denn doch durch mehrere Intelligenzen nicht unmöglich gemacht sein mehreres zu wollen; daß ich also von mehreren Objekten B, C, D gerade C wähle, davon muß der letzte Grund doch nur in mir selbst liegen. Nun kann aber dieser Grund nicht in meiner Freiheit liegen, denn erst durch diese Beschränktheit der freien Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt werde ich meiner bewußt, also auch frei, mithin muß, ehe ich frei, d.h. der Freiheit bewußt bin, meine Freiheit schon eingeschränkt, und gewisse freie Handlungen müssen noch, ehe ich frei bin, für mich unmöglich gemacht sein. Dahin gehört z.B. das, was man Talent oder Genie nennt, und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen. Es klingt hart, ist aber deswegen um nichts weniger wahr, daß, so wie unzählige Menschen zu den höchsten Funktionen des Geistes ursprünglich untüchtig sind, ebenso unzählige nie imstande sein werden mit der Freiheit und Erhebung des Geistes selbst über das Gesetz zu handeln, welche nur wenigen Auserlesenen zukommen kann. Dies eben, daß *freie* Handlungen sogar durch eine unbekannte Notwendigkeit ursprünglich schon unmöglich gemacht sind, ist es, was die Menschen zwingt, bald die Gunst oder Mißgunst der Natur, bald das Verhängnis des

Schicksals anzuklagen oder zu erheben.

Das Resultat der ganzen Untersuchung läßt sich nun aufs kürzeste so zusammenfassen:

Zum Behuf der ursprünglichen Selbstanschauung meiner freien Tätigkeit kann diese freie Tätigkeit nur quantitativ, d.h. unter Einschränkungen, gesetzt werden, Einschränkungen, die, weil die Tätigkeit eine freie und bewußte, nur durch Intelligenzen außer mir möglich sind, dergestalt, daß ich in den Einwirkungen der Intelligenzen auf mich nichts als die ursprünglichen Schranken meiner eignen Individualität erblicke, und sie anschauen müßte, auch wenn wirklich keine andern Intelligenzen außer mir wären. Daß ich nichtsdestoweniger, obgleich andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir gesetzt sind, sie als unabhängig von mir existierend anerkennen muß, wird niemand befremden, wer überlegt, daß dieses Verhältnis völlig wechselseitig ist, und kein Vernunftwesen sich als solches bewähren kann, als durch die Anerkennung anderer als solcher.

Wenn wir nun aber die Anwendung von dieser allgemeinen Erklärung auf den vorliegenden Fall machen, so führt uns dies zu der

*Auflösung des dritten Problems.* Wenn nämlich alle Einwirkung von Vernunftwesen auf mich gesetzt ist durch Negation der freien Tätigkeit in mir, und doch jene erste Einwirkung, welche Bedingung des

Bewußtseins ist, ehe ich frei bin (denn mit dem Bewußtsein erst entsteht Freiheit) erfolgen kann, so fragt sich, wie noch vor dem Bewußtsein der Freiheit die Freiheit in mir eingeschränkt werden könne. Die Beantwortung dieser Frage ist zum Teil schon im Vorhergehenden enthalten, und wir fügen hier bloß die Bemerkung hinzu, daß jene Einwirkung, welche Bedingung des Bewußtseins ist, nicht etwa als ein einzelner Akt, sondern als fortwährend zu denken ist, denn weder durch die objektive Welt allein, noch durch die erste Einwirkung eines andern Vernunftwesens ist die Fortdauer des Bewußtseins notwendig gemacht, sondern es gehört eine fortdauernde Einwirkung dazu, um in der intellektuellen Welt immer aufs neue orientiert zu werden, welches dadurch geschieht, daß durch die Einwirkung eines Vernunftwesens nicht die bewußtlose, sondern die bewußte und freie Tätigkeit, welche durch die objektive Welt nur durchschimmert, in sich reflektiert, und sich als frei zum Objekt wird. Jene fortgehende Einwirkung ist das, was man Erziehung nennt, im weitesten Sinn des Worts, in welchem die Erziehung nie geendet, sondern als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins fortwährend ist. Nun ist aber nicht zu begreifen, wie jene Einwirkung notwendig eine fortwährende ist, wenn nicht für jedes Individuum, noch ehe es frei ist, eine gewisse Quantität freier Handlungen (man erlaube uns diesen



Ausdruck der Kürze halber zu brauchen) negiert ist. Die unerachtet der immer sich erweiternden Freiheit nie aufhörende Wechselwirkung vernünftiger Wesen ist also allein möglich gemacht durch das, was man Verschiedenheit der Talente und Charaktere nennt, welche eben deswegen, so sehr sie dem Freiheitstrieb zuwider scheint, doch selbst als Bedingung des Bewußtseins notwendig ist. Wie sich aber jene ursprüngliche Beschränktheit selbst in Ansehung moralischer Handlungen, vermöge welcher es z.B. unmöglich ist, daß ein Mensch sein ganzes Leben hindurch einen gewissen Grad von Vortrefflichkeit erreiche, oder daß er der Vormundschaft anderer entwachse, mit der Freiheit selbst sich reimen lasse, darum hat sich die Transzendental-Philosophie nicht zu bekümmern, welche überall nur Erscheinungen zu deduzieren hat, und für welche die Freiheit selbst nichts anderes als eine notwendige Erscheinung ist, deren Bedingungen eben deshalb eine gleiche Notwendigkeit haben müssen, indes die Frage, ob diese Erscheinungen objektiv und an sich wahr seien, ebensowenig Sinn hat, als die theoretische Frage, ob es Dinge an sich gebe.

Die Auflösung des dritten Problems besteht also allerdings darin, daß in mir ursprünglich schon ein freies, obgleich bewußtloses Nichthandeln, d.h. die Negation einer Tätigkeit, sein muß, die, wenn sie

nicht ursprünglich aufgehoben würde, frei wäre, deren ich mir aber freilich nun, da sie aufgehoben ist, nicht als einer solchen bewußt werden kann.

Mit unserem zweiten Lehrsatz ist zuerst der oben abgerissene Faden der synthetischen Untersuchung wieder angeknüpft. Es war, wie zu seiner Zeit bemerkt wurde, die dritte Beschränktheit, welche den Grund der Handlung, wodurch das Ich für sich selbst als! anschauend gesetzt wird, enthalten mußte. Aber eben diese dritte Beschränktheit war die der Individualität, durch welche eben schon das Dasein und die Einwirkung anderer Vernunftwesen auf die Intelligenz, mit derselben die Freiheit, das Vermögen auf das Objekt zu reflektieren, seiner selbst bewußt zu werden, und die ganze Reihe der freien und bewußten Handlungen zum voraus bestimmt war. Die dritte Begrenztheit, oder die der Individualität, ist also der synthetische Punkt, oder der Wendepunkt der theoretischen und praktischen Philosophie, und jetzt erst sind wir eigentlich auf dem Gebiet der letzteren angelangt, und die synthetische Untersuchung fängt von vorne an.

Da die Beschränktheit der Individualität, und damit die der Freiheit, ursprünglich nur dadurch gesetzt wurde, daß die Intelligenz genötigt war sich als organisches Individuum anzuschauen, so sieht man hier zugleich den Grund, warum man unwillkürlich, und

durch eine Art von allgemeinem Instinkt das, was an der Organisation zufällig ist, den besonderen Bau und Gestalt hauptsächlich der edelsten Organe, als den sichtbaren Ausdruck, und wenigstens als Vermuthungsgrund des Talents, und selbst des Charakters angesehen hat.

## Zusätze

Wir haben in der soeben angestellten Untersuchung mehrere Nebenfragen mit Absicht unerörtert gelassen, welche jetzt nach Vollendung der Hauptuntersuchung ihre Beantwortung verlangen.

1. Es wurde behauptet: durch Einwirkung anderer Intelligenzen auf ein Objekt könne die bewußtlose Richtung der freien Tätigkeit auf dasselbe unmöglich gemacht werden. Es wurde bei dieser Behauptung schon vorausgesetzt, daß das Objekt an und für sich nicht imstande sei, die Tätigkeit, welche sich darauf richtet, zu einer bewußten zu erheben, nicht etwa, als ob das Objekt sich gegen mein Handeln absolut passiv verhalte, was, obgleich das Gegenteil davon noch nicht bewiesen ist, doch sicher auch nicht vorausgesetzt wird, sondern nur, daß es für sich, und ohne die vorhergegangene Einwirkung einer Intelligenz nicht imstande sei die freie Tätigkeit als solche in sich zu

reflektieren. Was kommt denn also durch die Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt hinzu, was das Objekt an und für sich nicht hat?

Es ist uns zur Beantwortung dieser Frage durch das Vorhergehende wenigstens Ein Datum gegeben.

Das Wollen beruht nicht, wie das Produzieren, auf dem einfachen Gegensatz zwischen ideeller und reeller Tätigkeit, sondern auf dem gedoppelten, zwischen der ideellen auf der einen, und der ideellen und reellen auf der andern Seite. Die Intelligenz ist im Wollen idealisierend zugleich und realisierend. Wäre sie auch nur realisierend, so würde sie, weil in allem Realisieren außer der reellen eine ideelle Tätigkeit ist, in dem Objekt einen Begriff ausdrücken. Da sie also nicht bloß realisierend, sondern außerdem noch unabhängig vom Realisieren ideell ist, so kann sie im Objekt nicht bloß einen Begriff, sondern sie muß in demselben durch freies Handeln einen Begriff des Begriffs ausdrücken. Insofern nun die Produktion nur auf dem *einfachen* Gegensatz zwischen ideeller und reeller Tätigkeit beruht, muß der Begriff so zum Wesen des Objekts selbst gehören, daß er von ihm schlechthin ununterscheidbar ist; der Begriff geht nicht weiter, als das Objekt geht, beide müssen sich wechselseitig erschöpfen. Dagegen müßte in einer Produktion, in welcher eine *ideelle Tätigkeit der ideellen* enthalten ist, der Begriff notwendig über das Objekt hinausgehen,

oder gleichsam über dasselbe hervorragen. Dies ist aber bloß dadurch möglich, daß der Begriff, der über das Objekt hinausgeht, nur in einem andern, außer demselben sich erschöpfen kann, d.h. dadurch, daß sich jenes Objekt zu etwas anderem wie *Mittel* zum *Zweck* verhält. Es ist also der Begriff des Begriffs, und dieser selbst ist der Begriff eines Zwecks außer dem Objekt, der durch das freie Produzieren zu ihm hinzukommt. Denn kein Objekt hat an und für sich einen Zweck außer sich, denn, wenn es selbst zweckmäßige Objekte gibt, so können sie nur zweckmäßig sein in bezug auf sich selbst, sie sind ihr eigener Zweck. Es ist nur das Kunstprodukt im weitem Sinne des Worts, was einen Zweck außer sich hat. So gewiß also Intelligenzen im Handeln sich wechselseitig einschränken müssen, und dies ist so notwendig als das Bewußtsein selbst, so gewiß müssen auch Kunstprodukte in der Sphäre unserer äußeren Anschauungen vorkommen. Wie Kunstprodukte möglich seien, ohne Zweifel eine wichtige Frage für den transzendentalen Idealismus, ist damit noch nicht beantwortet.

Wenn nun dadurch, daß eine freie und bewußte Tätigkeit darauf sich richtet, zu dem Objekt der Begriff des Begriffs hinzukommt, wenn dagegen in dem Objekt der blinden Produktion der Begriff unmittelbar übergeht ins Objekt, und von demselben nur durch den Begriff des Begriffs unterscheidbar ist, welcher

aber der Intelligenz eben erst durch äußere Einwirkung entstehen kann, so wird das Objekt der blinden Anschauung die Reflexion nicht weiter - d.h. auf etwas von ihm Unabhängiges treiben können, die Intelligenz also bei der bloßen Erscheinung stehen lassen, indes das Kunstprodukt, welches freilich zunächst auch nur meine Anschauung ist, dadurch, daß es den Begriff eines Begriffs ausdrückt, die Reflexion unmittelbar auf eine *Intelligenz außer ihr* (denn eine solche allein ist des potenzierten Begriffs fähig), und dadurch auf etwas von ihr absolut Unabhängiges treiben wird. Durch das Kunstprodukt allein also kann die Intelligenz auf etwas, das nicht wieder Objekt, also ihre Produktion, sondern auf etwas, das weit höher ist als alles Objekt, nämlich auf eine *Anschauung* außer ihr, die, weil sie niemals ein Angeschautes werden kann, das erste absolut Objektive, von ihr völlig Unabhängige für sie ist, getrieben werden. Das Objekt nun, was die Reflexion auf etwas außer allem Objekt treibt, setzt der freien Einwirkung einen unsichtbaren ideellen Widerstand entgegen, durch welchen eben deswegen nicht die objektive, produzierende, sondern die zugleich ideelle und produzierende in sich reflektiert wird. Wo also nur die jetzt objektive, und nach der Ableitung als physisch erscheinende Kraft Widerstand antrifft, da kann nur Natur sein, wo aber die bewußte, d.h. jene ideelle Tätigkeit der

dritten Potenz, in sich reflektiert wird, ist notwendig etwas Unsichtbares außer dem Objekt, was eine blinde Richtung der Tätigkeit auf das Objekt schlechthin unmöglich macht.

Es kann nämlich nicht davon die Rede sein, daß durch die geschehene Einwirkung einer Intelligenz auf das Objekt meine Freiheit in Ansehung desselben absolut aufgehoben werde, sondern nur davon, daß der unsichtbare Widerstand, den ich in einem solchen Objekt antreffe, mich zu einem Entschluß, d.h. zur Selbsteinschränkung, nötigt, oder daß die Tätigkeit anderer Vernunftwesen, insofern sie durch Objekte fixiert oder dargestellt ist, dazu dient mich zur Selbstbestimmung zu bestimmen, und nur dies, wie ich etwas Bestimmtes wollen könne, sollte erklärt werden.

*2. Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv.*

Es ist soeben gezeigt worden, daß nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt mich zwingen etwas als absolut objektiv anzunehmen. Davon ist jetzt nicht die Rede, sondern davon, daß der ganze Inbegriff der Objekte nur dadurch für mich reell wird, daß Intelligenzen außer mir sind. Auch ist nicht von etwas die Rede, was erst durch Angewöhnung oder Erziehung hervorgebracht würde, sondern davon, daß ursprünglich schon mir die Vorstellung von Objekten

außer mir gar nicht entstehen kann, als durch Intelligenzen außer mir. Denn

a) daß die Vorstellung von einem *Außer mir* überhaupt nur durch Einwirkung von Intelligenzen, sei es auf mich oder auf Objekte der Sinnenwelt, denen sie ihr Gepräge aufdrücken, entstehen könne, erhellt schon daraus, daß die Objekte an und für sich nicht außer mir sind, denn wo Objekte sind, bin auch ich, und selbst der Raum, in welchem ich sie anschauere, ist ursprünglich nur in mir. Das einzige ursprüngliche *Außer mir* ist eine *Anschauung* außer mir, und hier ist der Punkt, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt.

b) Daß ich aber insbesondere zur Vorstellung der *Objekte* als *außer* und unabhängig von mir vorhandener genötigt werde (denn daß mir die Objekte als solche erscheinen, muß als notwendig deduziert werden, wenn es überhaupt deduziert werden kann), nur durch eine *Anschauung* außer mir, dies ist auf folgende Art zu beweisen.

Daß Objekte wirklich außer mir, d.h. unabhängig von mir, existieren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß sie auch dann existieren, wenn ich sie nicht anschauere. Daß die Objekte gewesen sind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es sich nur als an einem bestimmten Punkte der Sukzession eingreifend findet,



weil dies eine bloße Folge seiner *zweiten* Beschränktheit ist. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist. (Es läßt sich eben daraus auch ableiten, daß es Zustände des Nichtanschauens für das Individuum geben muß.) Die von uns früher schon vorherbestimmte Harmonie in Ansehung der unwillkürlichen Vorstellungen verschiedener Intelligenzen ist also zugleich als einzige Bedingung abzuleiten, unter welcher die Welt dem Individuum objektiv wird. Für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums, und so viel Intelligenzen, so viel unzerstörbare Spiegel der objektiven Welt. Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist. Wir wollen uns in einer transzendentalen Untersuchung nicht auf die Erfahrung berufen, daß Mißhelligkeit in Ansehung unserer Vorstellungen mit denen anderer uns im Augenblick in Ansehung der Objektivität derselben zweifelhaft macht, nicht darauf, daß für jede unerwartete Erscheinung Vorstellungen anderer gleichsam der Probestein sind, sondern allein darauf, daß, so wie alles, auch die Anschauung dem Ich nur durch äußere

Objekte objektiv werden kann, welche Objekte nun nichts anderes als Intelligenzen außer uns, ebenso viele Anschauungen unseres Anschauens sein können.

Es folgt also aus dem Bisherigen auch von selbst, daß ein isoliertes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtsein der objektiven Welt als solcher gelangen könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen vollendet.

Unsere Aufgabe: wie das Ich sich selbst als anschauend erkenne, ist erst jetzt vollständig aufgelöst. Das *Wollen* (mit all den Bestimmungen, die nach dem Bisherigen dazu gehören) ist die Handlung, wodurch das Anschauen selbst vollständig ins Bewußtsein gesetzt wird.

Nach der bekannten Methode unserer Wissenschaft entsteht uns jetzt die neue

## **E. Aufgabe: zu erklären, wodurch dem Ich das Wollen wieder objektiv werde**

### Auflösung

#### *I.*

*Dritter Satz. Das Wollen richtet sich ursprünglich notwendig auf ein äußeres Objekt.*

*Beweis.* Durch den freien Akt der Selbstbestimmung vernichtet das Ich gleichsam alle Materie seines Vorstellens, indem es sich in Ansehung des Objektiven völlig frei macht; und nur dadurch eigentlich wird das Wollen zum Wollen. Aber dieses Akts als solchen könnte das Ich sich nicht bewußt werden, wenn ihm das Wollen nicht abermals zum Objekt würde. Dies ist aber möglich nur dadurch, daß ein Objekt der Anschauung sichtbarer Ausdruck seines Wollens wird. Aber jedes Objekt der Anschauung ist ein bestimmtes, es müßte also dieses bestimmte sein, nur weil und insofern das Ich auf diese bestimmte Art gewollt hätte. Dadurch allein würde das Ich Selbstursache der Materie seines Vorstellens.

Aber ferner die Handlung, wodurch das Objekt dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch sein mit dem Objekt selbst, denn sonst wäre die Handlung

ein blindes Produzieren, ein bloßes Anschauen. Die Handlung als solche und das Objekt müssen also unterscheidbar bleiben. Nun ist aber die Handlung, als solche aufgefaßt, Begriff. Daß aber Begriff und Objekt unterscheidbar bleiben, ist nur dadurch möglich, daß das Objekt unabhängig von dieser Handlung existiert, d.h. daß das Objekt ein *äußeres* ist. - Umgekehrt wird mir das Objekt eben deswegen nur durch das Wollen ein äußeres, denn das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet.

Es erklärt sich auch hier schon, was in der Folge noch vollständiger erklärt wird, warum das Ich sich schlechterdings nicht erscheinen kann als ein Objekt der Substanz nach hervorbringend, warum vielmehr alles Hervorbringen im Wollen nur als ein Formen oder Bilden des Objekts erscheint.

Durch unsern Beweis ist nun allerdings dargetan, daß dem Ich das Wollen als solches nur durch die Richtung auf ein äußeres Objekt objektiv werden kann, aber es ist noch nicht erklärt, woher denn jene Richtung selbst komme.

Es wird bei dieser Frage schon vorausgesetzt, daß die produktive Anschauung fortdaure, indem ich will; oder, daß ich im Wollen selbst bestimmte Objekte vorzustellen gezwungen bin. Keine Wirklichkeit, kein Wollen. Es entsteht also durch das Wollen

unmittelbar ein Gegensatz, indem ich durch dasselbe einerseits der Freiheit, also auch der Unendlichkeit bewußt, andererseits durch den Zwang vorzustellen beständig in die Endlichkeit zurückgezogen werde. Es muß also mit diesem Widerspruch eine Tätigkeit entstehen, die zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit in der Mitte schwebt. Wir nennen diese Tätigkeit indes Einbildungskraft bloß der Kürze halber, und ohne dadurch etwa ohne Beweis behaupten zu wollen, das, was man insgemein Einbildungskraft nennt, sei eine solche zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit schwebende, oder, was dasselbe ist, eine Theoretisches und Praktisches vermittelnde Tätigkeit, wie sich denn für dies alles in der Folge der Beweis finden wird. Jenes Vermögen also, was wir indes Einbildungskraft nennen, wird in jenem Schweben auch notwendig etwas produzieren, das selbst zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit schwebt, und was daher auch nur als ein solches aufgefaßt werden kann. Produkte der Art sind, was man *Ideen* nennt im Gegensatz gegen Begriffe, und die Einbildungskraft ist eben deswegen in jenem Schweben nicht Verstand, sondern Vernunft, und hinwiederum, was insgemein theoretische Vernunft heißt, ist nichts anderes als die Einbildungskraft im Dienste der Freiheit. Daß aber Ideen bloße Objekte der Einbildungskraft seien, die nur in jenem Schweben zwischen Endlichkeit und

Unendlichkeit Bestand finden, erhellt daraus, daß sie, zum Objekt des Verstandes gemacht, auf jene unauflösblichen Widersprüche führen, welche Kant unter dem Namen der Antinomien der Vernunft aufgestellt hat, deren Existenz einzig darauf beruht, daß entweder auf das Objekt reflektiert wird, in welchem Fall es notwendig ein endliches ist, oder daß auf das Reflektieren selbst wieder reflektiert wird, wodurch das Objekt unmittelbar wieder unendlich wird. Da es nun aber offenbar ist, daß, wenn, ob das Objekt einer Idee endlich oder unendlich sei, bloß von der freien Richtung der Reflexion abhängt, das Objekt selbst an sich weder das eine noch das andere sein kann, so müssen jene Ideen wohl bloße Produkte der Einbildungskraft, d.h. einer solchen Tätigkeit sein, die weder Endliches noch Unendliches produziert.

Wie nun aber das Ich im Wollen den Übergang von der Idee zum bestimmten Objekt auch nur in Gedanken mache (denn wie ein solcher Übergang objektiv möglich sei, wird noch gar nicht gefragt), ist nicht zu begreifen, wenn es nicht abermals etwas Vermittelndes gibt, was für das Handeln eben das ist, was für das Denken bei Ideen das Symbol, oder bei Begriffen das Schema ist. Dieses Vermittelnde ist das *Ideal*.

Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Objekt entsteht dem Ich zuerst die Entgegensetzung zwischen dem Objekt, wie es die

idealisierende Tätigkeit verlangt, und dem Objekt, wie es, dem gezwungenen Denken nach, ist; durch diese Entgegensetzung aber unmittelbar der Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein sollte, zu verwandeln. Wir nennen die hier entstehende Tätigkeit einen Trieb, weil sie einerseits frei, und doch andererseits unmittelbar und ohne alle Reflexion aus einem Gefühl entspringt, welches beides zusammen den Begriff des Triebs vollendet. Nämlich jener Zustand des zwischen dem Ideal und Objekt schwebenden Ichs ist ein Zustand des Gefühls, denn es ist ein Zustand des Beschränktseins für sich selbst. Aber in jedem Gefühl wird ein Widerspruch gefühlt, und es kann überhaupt nichts gefühlt werden als ein innerer Widerspruch in uns selbst. Durch jeden Widerspruch nun ist unmittelbar die Bedingung zur Tätigkeit gegeben, die Tätigkeit entspringt, sowie nur ihre Bedingung gegeben ist, ohne alle weitere Reflexion, und ist, wenn sie zugleich eine freie Tätigkeit ist, was z.B. die Produktion nicht ist, eben deswegen, und nur insofern ein Trieb.

Die Richtung auf ein äußeres Objekt äußert sich also durch einen *Trieb*, und dieser Trieb entsteht unmittelbar aus dem Widerspruch zwischen dem idealisierenden und dem anschauenden Ich, und geht unmittelbar auf die Wiederherstellung der aufgehobenen Identität des Ichs. Dieser Trieb muß so notwendig

Kausalität haben, als das Selbstbewußtsein fort dauern soll (denn noch immer deduzieren wir alle Handlungen des Ichs als Bedingungen des Selbstbewußtseins, weil durch die objektive Welt allein das Selbstbewußtsein nicht vollendet, sondern nur bis zu dem Punkt geführt ist, an welchem es anfangen *kann*, von diesem Punkt aus aber nur durch freie Handlungen fortgeführt werden kann); es fragt sich nur, *wie* jener Trieb Kausalität haben könne.

Es wird hier offenbar ein Übergang aus dem (rein) ideellen ins Objektive (zugleich ideelle und reelle) postuliert. Wir suchen erst die negativen Bedingungen eines solchen Übergangs aufzustellen, und werden hernach, zu den positiven, oder zu denjenigen Bedingungen, unter welchen er wirklich stattfindet, übergehen.

## A.

a) Durch die Freiheit öffnet sich dem ideellen Ich unmittelbar die Unendlichkeit, so gewiß, als es nur durch die objektive Welt in Beschränktheit versetzt ist; aber es kann die Unendlichkeit nicht sich zum Objekt machen, ohne sie zu begrenzen; hinwiederum kann die Unendlichkeit nicht absolut, sondern nur zum Behuf des Handelns begrenzt werden, so, daß



wenn etwa das Ideal realisiert ist, die Idee weiter ausgedehnt werden kann, und so ins Unendliche. Das Ideal gilt also immer nur für den gegenwärtigen Moment des Handelns, die Idee selbst, welche im Reflektieren auf das Handeln immer wieder unendlich wird, kann nur in einem unendlichen Progressus realisiert werden. Dadurch allein, daß die Freiheit in jedem Moment begrenzt, und doch in jedem wieder unendlich wird, ihrem Streben nach, ist das Bewußtsein der Freiheit, d.h. die Fortdauer des Selbstbewußtseins selbst, möglich. Denn die Freiheit ist es, welche die Kontinuität des Selbstbewußtseins unterhält. Reflektiere ich auf das Produzieren der Zeit in meinem Handeln, so wird sie mir freilich eine unterbrochene und aus Momenten zusammengesetzte Größe. Im Handeln selbst aber ist mir die Zeit immer stetig; je mehr ich handle, und je weniger ich reflektiere, desto stetiger. Jener Trieb kann also keine Kausalität haben als in der *Zeit*, welches die erste Bestimmung jenes Überganges ist. Da nun aber die Zeit objektiv nur als an einer Sukzession von Vorstellungen, in welcher die folgende durch die vorhergehende bestimmt ist, fortlaufend gedacht werden kann, so muß in diesem freien Produzieren gleichfalls eine solche Sukzession stattfinden, nur daß die Vorstellungen zueinander sich nicht wie Ursache und Wirkung, sondern, weil in jedem bewußten Handeln ein Begriff des Begriffs,

d.h. der Begriff eines Zwecks, ist, wie Mittel und Zweck verhalten, welche beide Begriffe sich zu denen der Ursache und Wirkung so verhalten, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält. Es erhellt eben daraus, daß es Bedingung des Bewußtseins der Freiheit ist, daß ich zu der Realisierung jedes Zwecks nicht unmittelbar, sondern nur durch mehrere Zwischenglieder gelangen kann.

b) Es wurde festgesetzt, die Handlung soll nicht absolut übergehen ins Objekt, denn sonst wäre sie ein Anschauen, das Objekt soll aber immer äußeres, d.h. von meiner Handlung verschiedenes, Objekt bleiben; wie ist dies denkbar?

Nach a) kann der Trieb nur Kausalität haben in der Zeit. Das Objekt aber ist das der Freiheit Entgegengesetzte; nun soll es aber durch die Freiheit bestimmt werden, es ist hier also ein Widerspruch. Im Objekt sei eine Bestimmung = a, nun verlangt die Freiheit die entgegengesetzte Bestimmung = -a. Für die Freiheit ist dies kein Widerspruch, wohl aber für die Anschauung. Für dieselbe kann der Widerspruch nur durch das allgemein Vermittelnde, die Zeit, aufgehoben werden. Könnte ich - a außer aller Zeit hervorbringen, so wäre der Übergang nicht vorstellbar, a und - a wären zugleich. Es soll aber im folgenden Momente etwas sein, was jetzt nicht ist, nur dadurch ist ein Bewußtsein der Freiheit möglich. Nun kann aber keine

Sukzession in der Zeit wahrgenommen werden ohne etwas Beharrendes, Der Übergang von a zu - a in meinen Vorstellungen hebt die Identität des Bewußtseins auf, die Identität muß also im Übergang wieder produziert werden. Diese im Übergang produzierte Identität ist die Substanz, und hier ist der Punkt, an welchem dieser Begriff, so wie die übrigen Kategorien der Relation, durch eine notwendige Reflexion, auch in das gemeine Bewußtsein gesetzt wird. Ich erscheine mir im Handeln als völlig frei alle Bestimmungen der Dinge zu ändern: nun ist aber das Objekt nichts von seinen Bestimmungen Verschiedenes, und gleichwohl denken wir uns das Objekt bei allem Wechsel seiner Bestimmungen als dasselbe identische, d.h. als Substanz. Die Substanz ist also nichts als das, was alle jene Bestimmungen trägt, und eigentlich nur Ausdruck des beständigen Reflektierens auf das Werden des Objekts. Da wir uns nun notwendig einen Übergang des Objekts aus Einem Zustand in den entgegengesetzten denken müssen, wenn wir uns als wirkend auf die Objekte vorstellen, so können wir uns auch nur erscheinen als verändernd die *zufälligen* Bestimmungen, nicht aber das Substantielle der Dinge.

c) Es wurde soeben behauptet: indem ich die zufälligen Bestimmungen der Dinge verändere, müsse eine beständige Reflexion auf das sich verändernde Objekt

mein Handeln begleiten. Aber keine Reflexion ist ohne Widerstand. Jene zufälligen Bestimmungen müssen also nicht ohne Widerstand veränderlich sein, damit das freie Handeln mit stetiger Reflexion geschehe. Es erhellt eben daraus auch, daß die zufälligen Bestimmungen der Dinge dasjenige an ihnen sind, was im Handeln mich einschränkt, es erklärt sich eben daraus, warum diese sekundären Eigenschaften der Dinge (welche Ausdruck der bestimmten Begrenztheit sind), z.B. Härte, Weichheit usw., für die bloße Anschauung gar nicht existieren.

Die bis jetzt abgeleiteten negativen Bedingungen des Übergangs aus dem Subjektiven ins Objektive lassen aber noch immer unerklärt, wie denn nun jener Übergang wirklich geschehe, d.h. wie und unter welchen Bedingungen ich genötigt sei einen solchen vorzustellen. Daß ein solcher Übergang überhaupt nicht geschehen könne ohne eine beständige Beziehung zwischen dem Ideal und dem ihm gemäß bestimmten Objekt, welche Beziehung nur durch Anschauung möglich ist, die aber selbst nicht aus dem Ich herausgeht, sondern nur zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen des Ichs, der frei entworfenen und der objektiven, schwebt, - versteht sich von selbst, und wir gehen daher sogleich zur Hauptaufgabe dieser Untersuchung.

## B.

Wir gehen zum Behuf dieser Untersuchung zurück auf die erste Forderung. Es soll durch ein freies Handeln etwas bestimmt sein in der objektiven Welt.

In der objektiven Welt ist alles nur, insofern es das Ich in ihr anschaut. Etwas ändert sich in der objektiven Welt, heißt also ebenso viel als: es ändert sich etwas in meiner Anschauung, und jene Forderung ist = der: es soll durch ein freies Handeln in mir etwas in meiner äußeren Anschauung bestimmt werden.

Wie etwas aus der Freiheit übergehen könne in die objektive Welt, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn diese Welt etwas an sich Bestehendes ist, unbegreiflich selbst vermöge einer prästabilierten Harmonie, welche wiederum nur durch ein Drittes, dessen gemeinschaftliche Modifikationen die Intelligenz und die objektive Welt sind, also nur durch etwas möglich wäre, wodurch alle Freiheit im Handeln aufgehoben würde. Dadurch, daß die Welt selbst nur eine Modifikation des Ichs ist, bekommt die Untersuchung eine ganz andere Wendung. Die Frage ist nämlich alsdann diese: Wie kann durch eine freie Tätigkeit etwas in mir, insofern ich nicht frei, insofern ich anschauend bin, bestimmt sein? - Meine freie Tätigkeit hat Kausalität, heißt: ich schaue sie an als Kausalität habend.

Das Ich, welches *handelt*, wird von dem Ich, welches *anschaut*, unterschieden; gleichwohl sollen beide identisch sein in bezug auf das Objekt; was durch das Handelnde ins Objekt gesetzt wird, soll auch ins Anschauende gesetzt werden, das handelnde Ich soll das anschauende bestimmen. Denn daß *ich* das bin, was jetzt handelt, weiß ich ja nur aus der Identität desselben mit demjenigen, was die Handlung anschaut, der Handlung sich bewußt ist. Das Handelnde (so scheint es) *weiß* nicht, es ist nur handelnd, nur Objekt, das Anschauende allein weiß, und ist eben deswegen nur Subjekt; wie kommt denn nun hier die Identität zustande, daß im Objekt gerade eben das, was im Subjekt, und im Subjekt eben das, was im Objekt gesetzt ist? -

Wir werden vorerst das Allgemeine der Beantwortung dieser Frage voranschicken, die nähere Erläuterung der einzelnen Punkte aber nachher folgen lassen.

Es soll etwas durch das frei Handelnde bestimmt sein im objektiv Anschauenden. Was ist denn nun das frei Handelnde? Alles freie Handeln beruht, wie wir wissen, auf dem doppelten Gegensatz zwischen dem ideellen Ich auf der einen und dem zugleich ideellen und reellen auf der andern Seite. - Aber was ist denn das Anschauende? - Eben dieses zugleich ideelle und reelle, was im freien Handeln das Objektive ist. *Das Freihandelnde und das Anschauende sind also, jene*

*ideelle, der produzierenden gegenüberstehende Tätigkeit gesetzt, verschieden, dieselbe hinweggedacht, Eins.* Dies ist nun ohne Zweifel derjenige Punkt, auf welchen sich unsere Aufmerksamkeit vorzüglich richten, und in welchem der Grund jener von uns postulierten Identität zwischen dem frei tätigen und dem objektiv anschauenden *Ich* gesucht werden muß.

Wir müssen aber, wenn wir hierüber vollkommen ins Klare kommen wollen, die Erinnerung wiederholen, daß alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, nur zur *Erscheinung* gehörte, oder nur Bedingung war, unter welcher das Ich sich selbst erscheinen sollte, also nicht gleiche Realität mit dem Ich selbst hatte. Was wir nun eben jetzt zu erklären versuchen, wie durch das Ich, insofern *es handelt*, etwas bestimmt sein könne in dem Ich, insofern es *weiß*, dieser ganze Gegensatz zwischen handelndem und anschauendem Ich, gehört ohne Zweifel auch nur zur *Erscheinung* des Ichs, nicht zum Ich selbst. Das Ich muß sich selbst so *erscheinen*, als ob in seinem Anschauen, oder weil es sich dessen nicht bewußt wird, in der Außenwelt etwas bestimmt wäre durch sein Handeln. Dies vorausgesetzt, wird folgende Erklärung verständlich genug sein.

Es wurde von uns ein Gegensatz gemacht zwischen dem frei handelnden und dem objektiv anschauenden Ich. Nun findet aber dieser Gegensatz nicht objektiv,

d.h. im Ich an sich, statt, denn das Ich, was handelt, ist selbst das anschauende, nur hier zugleich angeschaute, objektiv, und dadurch *handelnd* gewordene Ich. Wäre hier nicht das Ich, welches (mit seiner zugleich ideellen und reellen Tätigkeit) anschaut, zugleich das angeschaute, so würde das Handeln noch immer als ein Anschauen erscheinen, und umgekehrt, daß das Anschauen als ein Handeln erscheint, hat nur darin seinen Grund, daß das Ich hier nicht nur Anschauendes, sondern als Anschauendes Angeschautes ist. Das Anschauende angeschaut ist das Handelnde selbst. Es ist also keine Vermittlung zwischen dem Handelnden und dem äußerlich Anschauenden, also auch an keine Vermittlung zwischen dem Freihandelnden und der Außenwelt zu denken. Vielmehr wie durch ein Handeln des Ichs ein äußeres Anschauen bestimmt sein könne, wäre schlechthin unbegreiflich, wenn nicht Handeln und Anschauen ursprünglich Eines wären. Mein Handeln, indem ich z.B. ein Objekt bilde, muß zugleich ein Anschauen, und umgekehrt mein Anschauen muß in diesem Fall zugleich ein Handeln sein; nur das *Ich* kann diese Identität nicht sehen, weil das objektiv anschauende für das Ich hier nicht Anschauendes, sondern Angeschautes, weil also für das Ich jene Identität zwischen dem Handelnden und dem Anschauenden aufgehoben ist. Die Veränderung, welche durch das freie Handeln in der



Außenwelt erfolgt, muß ganz den Gesetzen der produktiven Anschauung gemäß, und als ob die Freiheit gar keinen Teil daran hätte, erfolgen. Die produktive Anschauung handelt gleichsam ganz isoliert, und produziert nach ihren eigentümlichen Gesetzen, was jetzt eben erfolgt. Daß dem Ich dieses Produzieren nicht als ein *Anschauen* erscheint, davon liegt der Grund allein darin, daß hier der Begriff (die ideelle Tätigkeit) dem Objekt (der objektiven) entgegengesetzt ist, anstatt daß in der Anschauung subjektive und objektive Tätigkeit beide Eins sind. Aber daß der Begriff hier dem Objekt vorangeht, ist wiederum nur der Erscheinung wegen. Geht aber der Begriff nur für die Erscheinung, nicht objektiv oder wirklich dem Objekt voran, so gehört auch das freie Handeln als solches nur zur Erscheinung, und das einzig Objektive ist das Anschauende. - So wie man also sagen kann, daß ich, indem ich anzuschauen glaubte, eigentlich handelnd war, so kann man sagen, daß ich hier, indem ich auf die Außenwelt zu handeln glaube, eigentlich anschauend bin, und alles, was außer dem Anschauen im Handeln vorkommt, gehört eigentlich nur zur Erscheinung des einzig Objektiven, des Anschauens, und umgekehrt, vom Handeln alles abgesondert, was nur zur Erscheinung gehört, bleibt nichts zurück als das Anschauen.

Wir suchen nun das bisher abgeleitete und wie wir

glauben hinlänglich bewiesene Resultat noch von andern Seiten her zu erläutern und deutlicher zu machen.

Wenn der transzendente Idealist behauptet, es gebe keinen Übergang aus dem Objektiven ins Subjektive, beide seien ursprünglich Eins, das Objektive nur ein zum Objekt gewordenenes Subjektives, so ist es denn wohl eine Hauptfrage, die er zu beantworten hat: wie denn doch umgekehrt ein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive möglich sei, dergleichen wir beim Handeln anzunehmen genötigt sind. Wenn in jedem Handeln ein von uns frei entworfener Begriff in die von uns unabhängig existierende Natur übergehen soll, diese Natur aber nicht wirklich unabhängig von uns existiert, wie kann dieser Übergang gedacht werden ?

Ohne Zweifel nur dadurch, daß wir die Welt eben erst durch dieses Handeln selbst für uns objektiv werden lassen. Wir handeln frei, und die Welt wird unabhängig von uns existierend - diese beiden Sätze müßten synthetisch vereinigt werden.

Wenn nun die Welt nichts anderes ist als unser Anschauen, so wird uns die Welt objektiv ohne Zweifel, wenn uns unser Anschauen objektiv wird. Nun wird aber behauptet, unser Anschauen werde uns eben erst durch das Handeln objektiv, und was wir ein Handeln nennen, sei nichts als die Erscheinung unseres Anschauens. Dies vorausgesetzt, wird unser Satz: »was

uns als ein Handeln auf die Außenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen«, nicht mehr befremdend sein. Z.B. also, wenn durch ein Handeln irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorgebracht wird, so ist diese Veränderung an sich betrachtet eine Anschauung wie jede andere. Das Anschauen selbst ist also hier das Objektive, das, was der Erscheinung zugrunde liegt; das, was davon zur Erscheinung gehört, ist das Handeln auf die unabhängig gedachte Sinnenwelt; objektiv ist also hier kein Übergang aus dem Subjektiven in das Objektive, so wenig als es einen Übergang aus dem Objektiven in das Subjektive gab. Ich kann mir nur nicht als anschauend erscheinen, ohne ein Subjektives als in das Objektive übergehend anzuschauen.

Die ganze Untersuchung hierüber läßt sich zurückführen auf den allgemeinen Grundsatz des transzendentalen Idealismus, nämlich daß in meinem Wissen das Subjektive nie durch das Objektive bestimmt werden könne. Im Handeln wird notwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch eine Kausalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird. Wie komme ich nun zu jenem notwendigen Denken? Wenn ich auch indes ohne Erklärung annehme, das Objekt sei unmittelbar bestimmt durch mein Handeln, so, daß es sich zu diesem wie Bewirktes zu Bewirkendem verhalte,

wie ist es denn nun auch bestimmt für mein Vorstellen, warum bin ich genötigt, das Objekt gerade auch so anzuschauen, wie ich es durch mein Handeln bestimmt hatte? Mein Handeln ist hier das Objekt, denn das Handeln ist das Entgegengesetzte des Anschauens oder des Wissens. Nun soll aber durch dieses Handeln, durch dieses Objektive etwas in meinem Wissen, etwas in meinem Anschauen bestimmt sein. Dies ist nach dem eben angegebenen Grundsatz unmöglich. Durch das Handeln kann nicht mein Wissen davon bestimmt sein, sondern umgekehrt vielmehr, jedes Handeln muß, wie alles Objektive, ursprünglich schon ein Wissen, ein Anschauen sein. Dies ist so offenbar und deutlich, daß man in nichts weiter Schwierigkeiten finden kann, als etwa in der Art, wie jene Verwandlung dessen, was objektiv ein Anschauen ist, in ein Handeln zum Behuf des Erscheinens gedacht werden muß. Die Reflexion hat sich hier auf dreierlei zu richten,

a) auf das *Objektive*, das *Anschauen*,

b) auf das *Subjektive*, was auch ein Anschauen ist, aber ein Anschauen des Anschauens. - Wir nennen jenes zum Unterschied von diesem das objektive, dieses das *ideelle*. -

c) auf die *Erscheinung* des Objektiven. Nun ist aber bereits bewiesen, daß jenes Objektive, das Anschauen, nicht erscheinen kann, ohne daß der Begriff

der Anschauung (das Ideelle) der Anschauung selbst vorangehe. Aber geht der Begriff der Anschauung der Anschauung selbst voran, so daß diese durch jene bestimmt ist, so ist das Anschauen ein Produzieren gemäß einem Begriff, d.h. ein freies Handeln. Nun geht ja aber der Begriff der Anschauung selbst voran nur zum Behuf des Objektivwerdens der Anschauung, also ist auch das Handeln nur die Erscheinung des Anschauens, und das, was in ihm objektiv ist, das Produzieren an sich abgesehen von dem ihm vorangehenden Begriff.

Wir suchen dies durch ein Beispiel deutlicher zu machen. Irgend eine Veränderung in der Außenwelt erfolgt durch meine Kausalität. Man reflektiere erst bloß auf das Erfolgen dieser Veränderung an sich, so heißt: in der Außenwelt erfolgt etwas, ohne Zweifel so viel als: ich produziere es, denn es ist in der Außenwelt überhaupt nichts als vermittelt meines Produzierens. Insofern dieses mein Produzieren ein Anschauen ist, und es ist nichts anderes, geht der Begriff der Veränderung selbst nicht voran, insofern aber dieses Produzieren selbst wieder Objekt werden soll, *muß* der Begriff vorgehen. Das *Objekt*, was hier erscheinen soll, ist das Produzieren selbst. Im Produzieren selbst also, d.h. im Objekt, geht der Begriff der Anschauung nicht voran, er geht nur voran für das ideelle, für das sich selbst als anschauend anschauende Ich, d.h. nur

zum Behuf des Erscheinens.

Es klärt sich nun hier zugleich auf, woher uns jetzt zuerst der Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen einem *An sich* und einer bloßen *Erscheinung* kommt, welchen wir bis jetzt noch gar nicht gemacht hatten. Der Grund ist der, weil wir hier zuerst etwas wahrhaft Objektives haben, nämlich das, was den Grund alles Objektiven enthält, die zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, welche jetzt nie wieder subjektiv werden kann, und vom bloß ideellen Ich völlig sich abgelöst hat. In dieser Tätigkeit, insofern sie objektiv ist, ist Ideelles und Reelles gleichzeitig und Eins, insofern sie aber erscheint und im Gegensatz gegen die bloß ideelle, anschauende Tätigkeit, der sie gegenübersteht, jetzt bloß die reelle repräsentiert, geht der Begriff ihr voran, und nur insofern ist sie ein Handeln.

Nach diesen Erläuterungen könnte bloß noch die Frage entstehen, wie die Intelligenz überhaupt anschauend sein könne, nachdem wir das Produzieren für sie in der theoretischen Philosophie geschlossen sein ließen. Wir antworten: nur das Produzieren, insofern es subjektiv war, wurde geschlossen, die Intelligenz, insofern sie objektiv ist, kann nie etwas anderes sein, als sie ist, nämlich Subjekt und Objekt zugleich, d.h. produzierend, nur daß das Produzieren jetzt unter den Schranken der ideellen, der produzierenden

Tätigkeit gegenüberstehenden, wird erfolgen müssen, was wir aber bis jetzt noch nicht abgeleitet haben.

Um uns aber mit dem gemeinen Bewußtsein in Übereinstimmung zu setzen, so fragen wir noch, wie wir denn doch dazu kommen, jenes handelnde Objektive für frei zu halten, da es abgeleitetermaßen eine ganz blinde Tätigkeit ist. Es geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die objektive Welt objektiv wird. Denn daß jenes Handeln selbst nur zur objektiven Welt gehöre (also auch von gleicher Realität mit derselben sei), folgt daraus, daß es nur durch das Objektivwerden ein Handeln wird. Es läßt sich von diesem Punkt aus sogar auf den theoretischen Idealismus ein neues Licht zurückwerfen. Wenn die objektive Welt eine bloße Erscheinung ist, so ist es das Objektive in unserm Handeln auch, und umgekehrt, nur wenn die Welt Realität hat, so hat sie auch das Objektive im Handeln. Es ist also eine und dieselbe Realität, welche wir in der objektiven Welt und in unserm Handeln auf die Sinnenwelt erblicken. Dieses Zusammenbestehen, ja dieses wechselseitige Bedingtsein des objektiven Handelns und der Realität der Welt außer- und durcheinander, ist ein dem transzendentalen Idealismus ganz eigentümliches, und durch kein anderes System mögliches Resultat.

Inwiefern *ist* denn nun also das Ich *handelnd* in der Außenwelt? Es ist handelnd nur vermöge jener

Identität des Seins und Erscheinens, welche schon im Selbstbewußtsein ausgedrückt ist. - Das Ich ist nur dadurch, daß es sich erscheint, sein Wissen ist ein Sein. Der Satz Ich = Ich sagt nichts anderes als: Ich, der ich *weiß*, bin derselbe, der ich *bin*, mein Wissen und mein Sein erschöpfen sich wechselseitig, das Subjekt des Bewußtseins und das der Tätigkeit sind Eines. Derselben Identität zufolge ist also auch mein Wissen und das freie Handeln identisch mit dem freien Handeln selbst, oder der Satz: ich schaue mich an als objektiv handelnd = dem Satz: ich bin objektiv handelnd.

## II.

Wenn nun das als ein Handeln Erscheinende, wie wir soeben abgeleitet und bewiesen haben, an sich nur ein Anschauen ist, so folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt sein muß, daß nichts, was nach Naturgesetzen unmöglich, als durch freies Handeln erfolgend angeschaut werden kann, welches ein neuer Beweis jener Identität ist. Nun enthält aber ein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive, der doch wenigstens für die Erscheinung wirklich stattfindet, selbst einen Widerspruch gegen Naturgesetze. Was angeschaut



werden soll als wirkend auf das Reelle, muß selbst als reell erscheinen. Ich kann mich daher nicht anschauen als unmittelbar wirkend auf das Objekt, sondern nur als wirkend durch Vermittlung von Materie, welche ich aber, indem ich handle, als identisch anschauen muß mit mir selbst. Die Materie als unmittelbares Organ der freien, nach außen gerichteten Tätigkeit ist organischer Leib, welcher daher als freier und scheinbar willkürlicher Bewegungen fähig erscheinen muß. Jener Trieb, der in meinem Handeln Kausalität hat, muß objektiv erscheinen als ein *Naturtrieb*, der auch ohne alle Freiheit wirken und für sich hervorbringen würde, was er durch Freiheit hervorzubringen scheint. Um aber diesen Trieb anschauen zu können als Naturtrieb, muß ich mir objektiv erscheinen als zu allem Handeln getrieben durch einen Zwang der Organisation (durch Schmerz in der allgemeinsten Bedeutung), und alles Handeln, um objektiv zu sein, muß, sei es durch noch so viele Mittelglieder, zusammenhängen mit einem physischen Zwang, welcher als Bedingung der erscheinenden Freiheit selbst notwendig ist.

Ferner die beabsichtigte Veränderung in der Außenwelt erfolgt nur unter dem beständigen Widerstand der Objekte, also sukzessiv. Die Veränderung heiße D, so wird diese bedingt sein durch die Veränderung C als ihre Ursache, diese aber durch B usw.; diese ganze Reihe von Veränderungen muß also

vorhergehen, ehe die finale Veränderung D erfolgen kann. Der vollständige Erfolg kann erst in dem Moment eintreten, wo alle seine Bedingungen in der Außenwelt gegeben sind, widrigenfalls existiert ein Widerspruch gegen Naturgesetze. Etwas, wofür die Bedingungen in der Natur überhaupt nicht gegeben werden können, muß schlechthin unmöglich sein. Wenn nun aber die Freiheit, um objektiv zu sein, ganz dem Anschauen gleich und völlig den Gesetzen desselben unterworfen wird, so heben ja eben die Bedingungen/unter welchen die Freiheit erscheinen kann, die Freiheit selbst wieder auf; die Freiheit wird dadurch, daß sie in ihren Äußerungen ein Naturphänomen ist, auch erklärbar nach Naturgesetzen, und eben dadurch *als* Freiheit aufgehoben.

Die oben aufgestellte Aufgabe, wie das Wollen selbst dem Ich wieder objektiv werde, und zwar *als* Wollen, ist also durch das Bisherige nicht gelöst, denn eben dadurch, daß es objektiv wird, hört es auf ein Wollen zu sein. Es wird also überhaupt keine Erscheinung der absoluten Freiheit (im absoluten Willen) geben, wenn es nicht eine andere als jene bloß objektive gibt, welche nichts anderes ist als *Naturtrieb*.

Der Grund, warum wir uns in diesen Widerspruch verwickelt haben, ist kein anderer, als daß wir bis jetzt nur auf das Objektive, nach außen Gehende im

Wollen reflektiert haben, welches, da es, wie wir jetzt wissen, ursprünglich nur ein Anschauen, also objektiv gar kein Wollen ist, ohne alle weitere Vermittlung in die äußere Welt übergeht. Wenn nun aber davon die Rede ist: wie dem Ich *das ganze Wollen* (nicht nur jene objektive, zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, welche darin begriffen ist, und welche nach den eben geführten Deduktionen nicht frei sein kann, sondern auch die ihr entgegengesetzte ideelle) zum Objekt werde, so muß eine Erscheinung gefunden werden, in welcher *diese beiden* als entgegengesetzte vorkommen.

Nun geht aber die Tätigkeit, welche das Objektive im Wollen ist, da sie selbst wieder eine *anschauende* ist, notwendig auf etwas *Äußeres*. Das Subjektive im Wollen aber, oder die rein ideelle Tätigkeit hat eben jene zugleich ideelle und reelle, welche eben darum das Objektive im Wollen selbst ist, zum unmittelbaren Gegenstand, und geht daher auf nichts Äußeres, sondern nur auf jenes im Wollen selbst mitbegriffene Objektive.

Die *ideelle*, im Wollen mitbegriffene Tätigkeit wird also dem Ich nur als die auf das Objektive im Wollen *an sich* gehende Tätigkeit, dieses Objektive selbst aber nur als eine auf ein Äußeres, vom Wollen Verschiedenes, gerichtete Tätigkeit objektiv werden können.

Nun ist die objektive Tätigkeit im Wollen *an sich*, d.h. rein betrachtet (und nur als solche ist sie der ideellen objektiv), nichts als *Selbstbestimmung überhaupt*. Das Objekt der ideellen Tätigkeit im Wollen ist daher nichts anderes als das *reine Selbstbestimmen selbst*, oder das Ich selbst. Die ideelle, im Wollen mitbegriffene Tätigkeit wird also dem Ich dadurch objektiv, daß sie ihm als eine nur auf das reine Selbstbestimmen *an sich* gerichtete Tätigkeit objektiv wird, die objektive dagegen nur dadurch, daß sie ihm als eine auf ein *Äußeres, und zwar blindlings* (denn nur insofern ist sie anschauend) *gerichtete Tätigkeit* objektiv wird.

Um also jene Erscheinung, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Objekt wird, zu finden, müssen wir

1. auf jene bloß auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit reflektieren, und fragen, wie eine solche dem Ich zum Objekt werden könne.

Das reine Selbstbestimmen an sich, abstrahiert von allem Zufälligen, welches erst durch die Richtung jener anschauenden, hier objektiven, Tätigkeit auf ein Äußeres zu ihm hinzukommt, ist, wie bereits gesagt, nichts anderes als das reine Ich selbst, also das Gemeinschaftliche, worauf alle Intelligenzen gleichsam aufgetragen sind, das einzige *An sich*, was alle Intelligenzen miteinander gemein haben. In jenem

ursprünglichen und absoluten Willensakt, den wir als Bedingung alles Bewußtseins postuliert haben, wird also das reine Selbstbestimmen dem Ich unmittelbar zum Objekt, und mehr ist in diesem Akt nicht enthalten. Nun ist aber schon jener ursprüngliche Willensakt selbst ein absolut freier, mithin kann noch viel weniger der Akt, wodurch dem Ich wieder jener erste zum Objekt wird, oder vermittelt dessen es sich jener auf das reine Selbstbestimmen gerichteten Tätigkeit selbst wieder bewußt wird, theoretisch (als notwendig) deduziert werden. Gleichwohl ist er Bedingung des fortdauernden Bewußtseins. Jenes Objektwerden der ideellen Tätigkeit kann also nur durch eine Forderung erklärt werden. Die ideelle, nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Tätigkeit muß dem Ich durch eine *Forderung* zum Objekt werden, welche Forderung nun keine andere als *die* sein kann: das Ich *soll* nichts anderes wollen als das reine Selbstbestimmen selbst, denn durch diese Forderung wird ihm jene reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete, Tätigkeit als Objekt vorgehalten. Diese Forderung selbst aber ist nichts anderes als der kategorische Imperativ, oder das Sittengesetz, welches Kant so ausdrückt: du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Aber was alle Intelligenzen wollen können, ist nur das reine Selbstbestimmen selbst, die reine Gesetzmäßigkeit. Durch das Sittengesetz wird

also das reine Selbstbestimmen, das rein Objektive in allem Wollen, insofern es *bloß* objektiv, nicht selbst wieder anschauend, d.h. auf ein Äußeres (empirisches) sich richtend, ist, dem Ich zum Objekt. Nur insofern auch ist vom Sittengesetze die Rede in der Transzendental-Philosophie, denn auch das Sittengesetz wird nur deduziert als Bedingung des Selbstbewußtseins. Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin, es schlägt vielmehr alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig, sondern es wendet sich vielmehr an mich als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objektive in mir, das Ewige, unmittelbar zum Objekt hat, nicht aber an dieses Objektive selbst, insofern es auf ein vom Ich verschiedenes und unabhängiges Zufälliges gerichtet ist, und ist eben darum allein auch die Bedingung, unter welcher die Intelligenz sich ihres Bewußtseins bewußt wird.

2. Die Reflexion muß jetzt auf die objektive, auf ein Äußeres, außer dem Umkreis des Wollens selbst Liegendes gerichtete Tätigkeit sich wenden, und fragen, wie diese dem Ich zum Objekt werde.

Allein diese Frage ist in dem Vorhergehenden größtenteils schon beantwortet, und wir können hier also nur die Antwort von einer neuen Seite darzustellen versuchen.

Die objektive, auf etwas vom Wollen Verschiedenes, und außer ihm Vorhandenes gerichtete Tätigkeit soll im Bewußtsein entgegengesetzt werden jener ideellen, eben auf diese objektive, bloß als solche, und insofern sie ein reines Selbstbestimmen ist, gerichtete Tätigkeit.

Nun konnte aber jene ideelle Tätigkeit dem Ich zum Objekt werden nur durch eine *Forderung*. Soll also der Gegensatz vollkommen sein, so muß die objektive Tätigkeit *von selbst*, d.h. ohne Forderung, objektiv werden, und daß sie objektiv werde, muß *vorausgesetzt* werden. Das, wodurch sie dem Ich als auf ein Äußeres gerichtete Tätigkeit, zu dem sie sich ebenso verhält, wie sich zu ihr die ideelle verhält, objektiv wird, muß also etwas Nezessitiertes, und da es doch nur eine Tätigkeit sein kann, ein bloßer *Naturtrieb* sein, wie wir es im Vorhergehenden (I) abgeleitet haben, ein Naturtrieb, der gleich der produktiven Anschauung völlig blindlings wirkt und an sich gar kein Wollen ist, sondern nur durch den Gegensatz gegen das reine, bloß auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Wollen zum Wollen wird. Dieser Trieb, da ich durch denselben meiner bloß als Individuums bewußt werde, ist der, welcher in der Moral der eigennütziges genannt wird, sein Objekt das, was man im weitesten Sinn Glückseligkeit nennt.

Es existiert kein Gebot, kein Imperativ der

Glückseligkeit. Es ist widersinnig einen solchen zu denken, denn was von selbst, d.h. nach einem Naturgesetz, geschieht, braucht nicht geboten zu werden. Jener Glückseligkeitstrieb (so nennen wir ihn der Kürze halber, die weitere Entwicklung dieses Begriffs gehört in die Moral) ist nichts anderes als die dem Ich wieder objektiv gewordene objektive, auf ein vom Wollen Unabhängiges gehende Tätigkeit, ein Trieb, der also so notwendig ist, als das Bewußtsein der Freiheit selbst.

Die Tätigkeit sonach, deren unmittelbares Objekt das reine Selbstbestimmen selbst ist, kann nicht zum Bewußtsein gelangen, als im Gegensatz gegen eine Tätigkeit, deren Objekt ein Äußeres ist, auf welches sie ganz blindlings sich richtet. Es ist also so notwendig, als es ein Bewußtsein des Wollens gibt, ein Gegensatz zwischen dem, was die sich durch das Sittengesetz zum Objekt werdende, nur auf das Selbstbestimmen an sich gerichtete Tätigkeit, und dem, was der Naturtrieb verlangt. Diese Entgegensetzung muß reell, d.h. beide Handlungen, die durch den sich selbst zum Objekt gewordenen reinen Willen gebotene und die durch den Naturtrieb verlangte, müssen im Bewußtsein als gleich möglich vorkommen. Es müßte also nach Naturgesetzen keine Handlung erfolgen, denn beide heben sich auf. Erfolgt also eine Handlung, und es erfolgt eine so gewiß, als das Bewußtsein



fortdauert, so kann diese nicht nach Naturgesetzen, d.h. notwendig, also nur durch freie Selbstbestimmung erfolgt sein, d.h. durch eine Tätigkeit des Ichs, welche, indem sie zwischen der bis jetzt sogenannten subjektiven und objektiven in der Mitte schwebt, und diese durch jene oder jene durch diese *bestimmt*, ohne selbst wieder bestimmt zu sein, die Bedingungen hervorbringt, unter welchen, sobald sie gegeben sind, das Handeln, welches immer nur das *Bestimmte* ist, völlig blindlings und gleichsam von selbst erfolgt.

Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtsein ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener *Gegensatz* eben das, was den absoluten Willen zur *Willkür* macht, also ist die *Willkür* die von uns gesuchte Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtsein beginnt.

Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtsein nur durch die Willkür überzeugen, d.h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetzten bewußt werden. Nun wird aber behauptet, die Willkür sei nicht der absolute Wille selbst, denn dieser ist, wie im vorhergehenden bewiesen, nur auf das reine

Selbstbestimmen an sich gerichtet, sondern die Erscheinung des absoluten Willens. Wenn also Freiheit = Willkür ist, so ist auch die Freiheit nicht der absolute Wille selbst, sondern nur die Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sei, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Notwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Da das Ich im absoluten Willensakt nur das Selbstbestimmen als solches zum Objekt hat, so ist für den Willen absolut gedacht keine Abweichung von demselben möglich, er ist also, wenn er frei genannt werden kann, *absolut* frei, denn was für den erscheinenden Willen Gebot ist, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muß es sich seinem Objektiven nach von etwas anderem, von etwas Fremdartigem abhängig erscheinen. Aber diese Abhängigkeit gehört doch nicht zum Absoluten selbst, sondern bloß zu seiner Erscheinung. Dieses Fremdartige, wovon der absolute Wille zum Behuf der Erscheinung abhängig ist, ist der Naturtrieb, im Gegensatz gegen welchen allein sich das Gesetz des reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille absolut betrachtet aber hat ursprünglich nichts anderes zum Objekt als das reine

Selbstbestimmen, d.h. sich selbst. Es kann also auch kein Sollen, kein Gesetz für ihn geben, was *forderte*, daß er sich selbst Objekt *sei*. Also ist das Sittengesetz, und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtsein konstituiert, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewußtseins.

Wir haben nun durch dieses Resultat, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, zugleich jenes merkwürdige Problem, das, weit entfernt aufgelöst zu werden, bisher kaum gehörig verstanden worden ist, ich meine das der transzendentalen Freiheit, aufgelöst. Es ist in diesem Problem nicht darüber die Frage, ob das Ich absolut sei, sondern davon, ob es, insofern es *nicht absolut*, insofern es *empirisch ist*, frei sei. Nun zeigt sich aber eben durch unsere Auflösung, daß der Wille gerade nur insofern, als er *empirisch ist* oder *erscheint*, *frei* im transzendentalen Sinne genannt werden könne. Denn der Wille, insofern er absolut ist, ist selbst über die *Freiheit* erhaben, und weit entfernt irgend einem Gesetz unterworfen zu sein, vielmehr die Quelle alles Gesetzes. Insofern aber der absolute Wille erscheint, kann er, um *als* absoluter zu erscheinen, nur durch die Willkür erscheinen. Dieses Phänomen, die Willkür, kann daher nicht weiter objektiv erklärt werden, denn es ist nichts Objektives, was an

sich Realität hätte, sondern das Absolut - Subjektive, die Anschauung des absoluten Willens selbst, wodurch dieser ins Unendliche fort sich selbst Objekt wird. Aber eben diese Erscheinung des absoluten Willens erst ist die eigentliche Freiheit, oder das, was insgemein unter Freiheit verstanden wird. Da nun das Ich im freien Handeln ins Unendliche fort sich selbst als absoluten Willen anschaut, und in der höchsten Potenz *selbst* nichts anderes als diese Anschauung des absoluten Willens ist, so ist auch jene Erscheinung der Willkür so gewiß und unzweifelhaft als das Ich selbst. - Umgekehrt auch, das Phänomen der Willkür läßt sich nur denken als ein absoluter Wille, der aber unter den Schranken der Endlichkeit erscheint, und ist daher eine immer wiederkehrende Offenbarung des absoluten Willens in uns. Es ist aber wohl zu denken, daß, wenn man von dem Phänomen der Willkür aus rückwärts auf das ihm zugrunde Liegende hätte schließen wollen, man wohl schwerlich jemals die rechte Erklärung desselben getroffen hätte, obgleich Kant in seiner Rechtslehre wenigstens den Gegensatz zwischen dem absoluten Willen und der Willkür, wenn schon nicht das wahre Verhältnis der letzteren zum ersteren angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode ist, welche kein Phänomen als *gegeben* voraussetzt, sondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erst aus seinen

Gründen kennen lernt.

Es lösen sich nun aber eben damit auch alle die Zweifel, welche gegen die im vorhergehenden ausgeführte Behauptung, daß das objektive, als handelnd erscheinende Ich an sich nur anschauend sei, etwa von der allgemeinen Voraussetzung der Willensfreiheit hergenommen werden konnten. Denn es ist nicht jenes bloß objektive, und im Handeln, wie im Anschauen, ganz mechanisch sich verhaltende Ich, das in allem freien Handeln das Bestimmte ist, welchem man das Prädikat der Freiheit zuschreibt, sondern es ist das zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Wollens Schwebende, eins durch das andere Bestimmende, oder *das sich selbst Bestimmende in der zweiten Potenz*, welchem allein die Freiheit zugeschrieben wird, und zugeschrieben werden kann, indes das Objektive, welches in bezug auf die Freiheit nur das Bestimmte ist, an und für sich oder abgesehen vom Bestimmenden, noch immer ist, was es vorher war, nämlich ein bloßes Anschauen. Reflektiere ich also bloß auf die objektive Tätigkeit als solche, so ist im Ich bloße Naturnotwendigkeit; reflektiere ich bloß auf die subjektive, so ist in ihm nur ein absolutes Wollen, welches seiner Natur nach kein anderes Objekt hat als das Selbstbestimmen an sich; reflektiere ich endlich auf die über beide gehobene, zugleich die subjektive und objektive bestimmende Tätigkeit, so

ist im Ich Willkür, und mit derselben Freiheit des Willens. Aus diesen verschiedenen Richtungen der Reflexion entstehen die verschiedenen Systeme über die Freiheit, deren eines die Freiheit schlechthin leugnet, das andere sie bloß in die reine Vernunft, d.h. in jene ideelle, unmittelbar auf das Selbstbestimmen gehende Tätigkeit, setzt (durch welche Annahme man genötigt wird, bei allen der Vernunft zuwider bestimmten Handlungen ein bloßes grundloses Quieszieren derselben anzunehmen, wodurch aber eben alle Freiheit des Willens aufgehoben wird), das dritte aber eine über die beiden, ideelle und objektive, hinausgehende Tätigkeit als diejenige, welcher allein Freiheit zukommen kann, deduziert.

Für dieses schlechthin bestimmende Ich gibt es nun auch keine Prädetermination, sondern bloß für das anschauende, objektive. Daß aber für das letztere alles Handeln, insofern es ein in die Außenwelt übergehendes ist, prädeterminiert ist, kann dem Ich, welches über alle Erscheinung erhaben das absolut Bestimmende ist, so wenig Eintrag tun, als daß in der Natur alles prädeterminiert ist, da jenes Objektive in bezug auf das Freie ein bloß Erscheinendes ist, das an sich keine Realität hat, und gleich der Natur nur die äußere Grundlage seines Handelns ist. Denn davon, daß eine Handlung für die Erscheinung, oder für die bloß anschauende Tätigkeit prädeterminiert ist, kann ich

nicht zurückschließen, daß sie es auch für die freie sei, da beide von ganz ungleicher Dignität sind, so daß das bloß Erscheinende zwar von dem Bestimmenden, Nichterscheinenden, ebenso aber auch umgekehrt das Bestimmende von dem Erscheinenden völlig unabhängig ist, und jedes für sich, jenes aus freier Willkür, dieses aber, weil es einmal so bestimmt ist, also ganz nach seinen eigentümlichen Gesetzen handelt und fortwirkt, welche wechselseitige Unabhängigkeit beider voneinander, obgleich sie übereinstimmen, nun aber einzig durch *prästabilierte Harmonie* möglich ist. Hier ist also der Punkt, wo die von uns früher schon abgeleitete vorher bestimmte Harmonie zwischen dem frei Bestimmenden und dem Anschauenden zuerst eintritt, indem jenes von diesem und dieses von jenem so getrennt ist, daß gar kein wechselseitiger Einfluß beider aufeinander möglich wäre, wenn nicht durch etwas außer beiden Liegendes eine Übereinstimmung zwischen beiden gestiftet wäre. Was aber dieses Dritte sei, wissen wir bis jetzt schlechthin nicht zu erklären, und müssen, zufrieden diesen Punkt, den höchsten der ganzen Untersuchung, vorerst nur angedeutet und aufgezeigt haben, seine weitere Aufklärung von den ferneren Nachforschungen erwarten.

Wir bemerken nur noch, daß, wenn es auch für das frei Bestimmende eine Prädetermination gibt, dergleichen wir allerdings im vorhergehenden behauptet

haben, insofern wir eine ursprüngliche Negation der Freiheit als zur Individualität und mittelbar zur Wechselwirkung zwischen Intelligenzen notwendig gefordert haben, diese Prädetermination doch selbst wieder nur durch Einen ursprünglichen Akt der Freiheit denkbar ist, der freilich nicht zum Bewußtsein kommt, und wegen dessen wir unsere Leser auf Kants Untersuchungen über das ursprüngliche Böse verweisen müssen.

Wenn wir nun den ganzen Gang der bisherigen Untersuchung nochmals übersehen, so haben wir zuerst die Voraussetzung des gemeinen Bewußtseins zu erklären gesucht, welches, auf der niedrigsten Stufe der Abstraktion stehend, das Objekt, auf welches gewirkt wird, von dem Wirkenden oder Handelnden selbst unterscheidet, wodurch also die Frage entstand, wie das Objekt durch das darauf Handelnde bestimmt werden könne. Wir antworteten: das *Objekt, auf welches gehandelt wird*, und das *Handeln selbst* ist Eines, nämlich beides nur ein Anschauen. Dadurch gewannen wir, daß wir im Wollen nur *Ein Bestimmtes* hatten, nämlich das Anschauende, welches zugleich das Handelnde ist. Dieses Handelnde Objektive und die Außenwelt existierten also ursprünglich nicht unabhängig voneinander, und was in das eine gesetzt war, war eben dadurch auch in das andere gesetzt. Nun stand aber diesem bloß Objektiven im Bewußtsein ein



Subjektives gegenüber, was dem Ich durch die absolute Forderung zum Objekt wird, indes ihm jenes bloß Objektive durch eine vom Ich völlig unabhängige Richtung nach außen zum Objekt wurde. Es war also kein Handeln, wodurch dem *Ich das ganze Wollen* zum Objekt wurde, ohne ein Selbstbestimmendes, welches, über die subjektive wie über die objektive Tätigkeit erhaben, uns zuerst auf die Frage treiben konnte, wie nun durch dieses schlechthin Bestimmende, über alles Objektive Hinausgehende dennoch das Objektive oder Anschauende bestimmt sein könne.

## Zusätze

Ehe wir uns aber der Beantwortung dieser Frage überlassen können, stellt sich uns eine andere in den Weg, nämlich: da jene nach außen gehende Tätigkeit (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objektive in sich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältnis durch das Sittengesetz der nach außen

gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Tätigkeit gesetzt sei.

Wir können von der Beantwortung dieser Frage nur die Hauptpunkte angeben, da sie hier eigentlich nur als Mittelglied der Untersuchung vorkommt. - Allerdings kann der reine Wille dem Ich nicht zum Objekt werden, ohne zugleich ein äußeres Objekt zu haben. Nun hat ja aber, wie soeben abgeleitet worden, dieses äußere Objekt keine Realität an sich, sondern es ist bloßes Medium des Erscheinens für den reinen Willen, und es soll nichts anderes sein als der Ausdruck desselben für die Außenwelt. Der reine Wille kann also nicht sich selbst Objekt werden, ohne die Außenwelt mit sich selbst zu identifizieren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysiert wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Objekt des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d.h. ein und dasselbe Objekt sein mit dem reinen Willen selbst. Beide sollen schlechthin Eins sein, so daß kein *synthetisches* Verhältnis zwischen beiden, etwa wie zwischen Bedingendem und Bedingtem, möglich ist, aber auch, daß beide *unabhängig* voneinander gar nicht existieren können. Wird unter Glückseligkeit etwas verstanden, was auch unabhängig von dem reinen Willen möglich ist, so soll es schlechthin keine

geben. Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen, so sind beide ein und dasselbe Objekt, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Ebenso wenig aber als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges sein kann, ebensowenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe, da ihm die Sittlichkeit selbst nur durch die Außenwelt objektiv werden kann. Das unmittelbare Objekt alles Strebens ist nicht der reine Wille, ebensowenig Glückseligkeit, sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens. Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut.

Ogleich nun die Natur gegen das Handeln nicht absolut passiv sich verhält, so kann sie doch der Ausführung des höchsten Zwecks keinen absoluten Widerstand entgegensetzen. Die Natur kann nicht *handeln* im eigentlichen Sinn des Worts. Aber Vernunftwesen können handeln, und eine Wechselwirkung zwischen solchen durch das Medium der objektiven Welt ist sogar Bedingung der Freiheit. Ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht, dies hängt von einem absoluten Zufall, der Willkür, ab. So kann es nicht sein. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut sein. Es muß durch den Zwang

eines unverbrüchlichen Gesetzes unmöglich gemacht sein, daß in der Wechselwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde. Dieser Zwang kann sich nun freilich nicht unmittelbar gegen die Freiheit richten, da kein Vernunftwesen gezwungen, sondern nur bestimmt werden kann sich selbst zu zwingen; auch wird dieser Zwang nicht gegen den reinen Willen, der kein anderes Objekt hat als das allen Vernunftwesen Gemeinschaftliche, das Selbstbestimmen an sich, sondern nur gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennütigen Trieb gerichtet sein können. Gegen diesen Trieb aber kann nichts als Zwangsmittel oder als Waffe gebraucht werden außer ihm selbst. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisiert werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, und ihm etwas entgegensetzt, wo das freie Wesen zwar, insofern es Vernunftwesen ist, nicht aber als Naturwesen wollen kann, wodurch das Handelnde mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, und wenigstens aufmerksam gemacht wird, daß es in sich selbst entzweit ist.

Die objektive Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten, da sie sich gegen das Wirken freier Wesen als solcher völlig indifferent verhält; der Grund jenes Widerspruchs gegen den eigennütigen Trieb kann also nur

von Vernunftwesen in sie gelegt sein.

Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennütigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins deduziert ist.

Es erhellt aus dieser Deduktion von selbst, daß die Rechtslehre nicht etwa ein Teil der Moral, oder überhaupt eine praktische Wissenschaft, sondern eine rein theoretische Wissenschaft ist, welche für die Freiheit eben das ist, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie nur den Naturmechanismus deduziert, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der nun ohne Zweifel selbst nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts tut. Denn unfühlend ist die Natur, sagt der Dichter, und, Gott läßt seine Sonne scheinen über Gerechte und

Ungerechte, das Evangelium. Eben daraus aber, daß die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur sein soll, folgt, daß die rechtliche Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermögen darf als über die der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigne Verkehrtheit und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellen. Denn obgleich die rechtliche Verfassung der *Materie* nach dasselbe ausübt, was wir eigentlich von einer Vorsehung erwarten, und überhaupt die beste Theodizee ist, welche der Mensch führen kann, so übt sie doch nicht der *Form* nach dasselbe, oder sie übt es nicht als Vorsehung, d.h. mit Überlegung und Vorbedacht, aus. Sie ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d.h. völlig blindlings, wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eignen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältnis, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der

Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht. der das Recht als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann.

Wenn nun aber die rechtliche Verfassung notwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit ist, so ist es ohne Zweifel ein wichtiges Problem, wie eine solche auch nur als entstehend gedacht werden kann, da der Wille des Individuums hierzu schlechterdings nichts vermag, und als notwendiges Supplement etwas von ihm Unabhängiges, nämlich den Willen aller andern, voraussetzt.

Es ist zu erwarten, daß schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewalttätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen. Nun ist aber ferner leicht einzusehen, daß eine Ordnung, welche die Not gestiftet hat, kein Bestehen in sich haben könne, teils weil das, was aus Not errichtet wird, auch nur für das nächste Bedürfnis eingerichtet ist, teils weil der

Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freie Wesen richtet, die sich nur so lange zwingen lassen, als sie ihren Vorteil dabei finden, und welche unter einem gemeinschaftlichen Mechanismus zu vereinigen, weil es in Sachen der Freiheit kein *a priori* gibt, zu den Problemen gehört, welche nur durch unendlich viele Versuche aufgelöst werden können, besonders da der Mechanismus, wodurch die Verfassung selbst wieder in Gang gesetzt wird, das Mittelglied zwischen der Idee der Verfassung und der wirklichen Ausführung, von der Verfassung selbst ganz verschieden ist, und nach der Verschiedenheit des Grads der Kultur, des Charakters der Nation usw. ganz verschiedene Modifikationen erleiden muß. Es läßt sich also erwarten, daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn der Umsturz der Verfassung unvermeidlich, und um so gewisser ist, je vollkommener sie in formeller Rücksicht sein mag, weil, wenn dies der Fall ist, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgibt,



welches schon eine innere Schwäche der Verfassung beweisen würde.

Wenn denn nun aber auch, auf welche Art es geschehe, endlich eine wirklich rechtliche, nicht bloß auf Unterdrückung, was zum Anfang notwendig ist, gegründete Verfassung zustande kommt, so zeigt doch Erfahrung nicht nur, welche freilich ins Unendliche nie hinreichend wird einen allgemeinen Satz zu beweisen, sondern kräftige Schlüsse beweisen, daß selbst das Bestehen einer solchen Verfassung, welche für den einzelnen Staat die möglich vollkommenste ist, vom offenbarsten Zufall abhängig gemacht ist.

Wenn nach dem Vorbild der Natur, welche nichts Selbständiges, oder kein in sich bestehendes System aufstellt, was nicht auf drei voneinander unabhängigen Kräften gegründet ist, die Rechtlichkeit der Verfassung in die Trennung der drei Grundgewalten des Staats als voneinander unabhängiger gesetzt wird, so beweisen eben die Einwürfe, die gegen diese Trennung, obgleich, daß sie zu einer rechtlichen Verfassung notwendig ist, nicht geleugnet werden kann, mit Recht gemacht werden, eine Unvollkommenheit dieser Verfassung, die doch nicht in ihr selbst liegen kann, sondern außer ihr gesucht werden muß. Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Übergewicht der exekutiven Gewalt über die andern, besonders die legislative, die

retardierende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben. Nun darf aber nichts, was zum Schutz und Schirm des Rechts gehört, vom Zufall abhängen. Daß aber das Bestehen einer solchen Verfassung vom guten Willen unabhängig gemacht werde, wäre wiederum nur durch einen Zwang möglich, dessen Grund aber offenbar nicht in der Verfassung selbst liegen kann, weil dazu eine vierte Gewalt notwendig wäre, der man entweder die Macht in die Hände gibt, in welchem Fall sie die exekutive Gewalt selbst ist, oder die man machtlos läßt, in welchem Fall ihre Wirkung vom bloßen Zufall abhängig, und im besten Fall, wenn nämlich das Volk sich auf ihre Seite schlägt, die Insurrektion unvermeidlich ist, welche in einer guten Verfassung so unmöglich sein muß als in einer Maschine.

Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine

wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe *erstens* die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuell, indem sie den einzelnen Staat bildeten, getan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierten Nationen, existiert, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisieren sei, welche eben in dem wechselseitigen Verhältnis der Staaten ihr verwegenstes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dies ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Notwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzu bringt, was durch sie allein nie möglich gewesen

wäre.

Und so sehen wir uns durch den Verlauf des Raisonnements auf die oben aufgeworfene Frage nach dem Grund der Identität zwischen der Freiheit, insofern sie in Willkür sich äußert, auf der einen, und dem Objektiven oder Gesetzmäßigen auf der andern Seite zurückgetrieben, welche Frage von jetzt an eine weit höhere Bedeutung bekommt, und in der größten Allgemeinheit beantwortet werden muß.

### *III.*

Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen sein, und gleichwohl ist eine solche nur von dem freien Spiel der Kräfte, das wir in der Geschichte wahrnehmen, zu erwarten. Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen könne, und ob nicht im bloßen *Begriff* der Geschichte schon auch der Begriff einer Notwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist.

Es kommt hier vor allem darauf an, daß wir uns des Begriffs der Geschichte versichern. -

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Objekt der Geschichte, Naturbegebenheiten z.B. verdanken den

historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, bloß dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Objekt angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich *a priori* berechnen läßt.

Wenn man von einer Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts sprechen wollte, so müßte man sich die Natur verstellen, als ob sie, in ihren Produktionen scheinbar frei, die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von Einem ursprünglichen Original allmählich hervorgebracht hätte, welches alsdann eine Geschichte nicht der *Naturobjekte* (welche eigentlich Naturbeschreibung ist), sondern der hervorbringenden *Natur selbst* wäre. Wie würden wir nun die Natur in einer solchen Geschichte erblicken? Wir würden sie gleichsam mit einer und derselben Summe oder Proportion der Kräfte, welche sie nie überschreiten könnte, auf verschiedene Weise schalten und haushalten sehen; wir würden sie also in jenem Hervorbringen zwar in Freiheit, deswegen aber doch nicht in gänzlicher Gesetzlosigkeit erblicken.

Die Natur würde also zum Objekt der Geschichte einerseits durch den Schein von Freiheit in ihren Produktionen, weil wir nämlich die Richtungen ihrer produktiven Tätigkeit nicht *a priori* bestimmen können, obgleich diese Richtungen ohne allen Zweifel ihr

bestimmtes Gesetz haben, andererseits aber durch die Eingeschränktheit und Gesetzmäßigkeit, welche durch die Proportion der ihr zu Gebot stehenden Kräfte in sie gelegt ist, woraus denn offenbar ist, daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm kongruiert.

Nun kann aber ferner ein solches sukzessives Realisieren eines Ideals, wo nur der Progressus als Ganzes, gleichsam für eine intellektuelle Anschauung, dem Ideal Genüge tut, nur durch solche Wesen als möglich gedacht werden, welchen der Charakter einer Gattung zukommt, weil nämlich das Individuum eben dadurch, daß es dies ist, das Ideal zu erreichen unfähig ist, das Ideal aber, welches notwendig ein bestimmtes ist, doch realisiert werden muß. Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann. Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daß also zwischen den sich sukzedierenden Individuen Kontinuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisiert

werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Überlieferung möglich sei.

Es erhellt nun aber aus dieser Deduktion des Begriffs der Geschichte von selbst, daß ebensowenig eine absolut gesetzlose Reihe von Begebenheiten als eine absolut gesetzmäßige den Namen der Geschichte verdiene; es erhellt daraus:

a) daß das Progressive, was in jeder Geschichte gedacht wird, keine Gesetzmäßigkeit von der Art verstatte, durch welche die freie Tätigkeit auf eine bestimmte, immer in sich selbst zurückkehrende Sukzession von Handlungen eingeschränkt ist;

b) daß überhaupt alles, was nach einem bestimmten Mechanismus erfolgt, oder seine Theorie *a priori* hat, gar nicht Objekt der Geschichte sei. Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deswegen Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt. Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte. Die Mythologie läßt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, mit dem Verlust des goldenen Zeitalters, oder mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten Äußerung der Willkür, beginnen. In den Ideen der Philosophen endet die Geschichte mit dem Vernunftreich, d.h. mit dem goldenen Zeitalter des Rechts, wenn alle

Willkür von der Erde verschwunden ist, und der Mensch durch Freiheit an denselben Punkt zurückgekehrt sein wird, auf welchen ihn ursprünglich die Natur gestellt hatte, und den er verließ, als die Geschichte begann;

c) daß ebensowenig das absolut Gesetzlose, oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht, den Namen der Geschichte verdiene, und daß nur Freiheit und Gesetzmäßigkeit in Vereinigung, oder das allmähliche Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen das Eigentümliche der Geschichte konstituiere.

Nach diesen jetzt abgeleiteten Hauptcharakteren der Geschichte muß nun die transzendente Möglichkeit derselben genauer untersucht werden, welches uns auf eine Philosophie der *Geschichte* führen wird, welche letztere für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist.

## A.

Die erste Frage, welche an eine Philosophie der Geschichte mit Recht gemacht werden kann, ist ohne Zweifel die, wie eine Geschichte überhaupt denkbar sei, da, wenn alles, was ist, für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt ist, auch die ganze vergangene



Geschichte für jeden nur durch sein Bewußtsein gesetzt sein kann. Nun behaupten wir auch wirklich, daß kein individuelles Bewußtsein mit allen den Bestimmungen gesetzt sein könnte, mit welchen es gesetzt ist, und welche dazu notwendig gehören, wofern nicht die ganze Geschichte vorhergegangen wäre, welches sich, wenn es auf ein Kunststück ankäme, an Beispielen sehr leicht zeigen ließe. Die vergangene Geschichte gehört also freilich bloß zur Erscheinung, ebenso wie die Individualität des Bewußtseins selbst, sie ist also nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es seine Individualität ist. Diese bestimmte Individualität setzt dieses bestimmte Zeitalter von diesem Charakter, diesem Fortschritt in der Kultur usw. voraus, aber ein solches Zeitalter ist nicht möglich ohne die ganze vergangene Geschichte. Die Historie, welche ohnehin kein anderes Objekt hat als Erklärung des gegenwärtigen Zustands der Welt, könnte also ebensogut von dem jetzigen Zustand ausgehen, und auf die vergangene Geschichte schließen, und es wäre kein uninteressanter Versuch zu sehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit strenger Notwendigkeit abgeleitet werden könnte.

Wenn nun aber gegen diese Erklärung eingewendet würde, daß doch nicht mit *jedem* individuellen Bewußtsein die vergangene Geschichte, mit keinem aber die *ganze* Vergangenheit, sondern nur die

Hauptbegebenheiten derselben gesetzt seien, welche als solche eben nur daran erkennbar sind, daß sie ihren Einfluß bis auf die jetzige Zeit und bis auf die Individualität jedes einzelnen erstreckt haben, so erwidern wir erstens, daß es auch nur für den, und auch für diesen nur insoweit eine Geschichte gibt, auf welchen, und insoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat, zweitens, daß, was nur je in der Geschichte *gewesen* ist, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtsein eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch, dergestalt zusammenhänge, oder zusammenhängen werde, daß, wenn man jene Zwischenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß, um dieses Bewußtsein zusammensetzen, die *ganze* Vergangenheit notwendig war. Nun ist aber freilich gewiß, daß, so wie der größte Teil der Menschen in jedem Zeitalter, ebenso auch eine Menge von Begebenheiten niemals eine Existenz in der Welt gehabt hat, in welche eigentlich die Geschichte gehört. Denn so wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug ist, sich nur als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig läßt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt, oder bloßes Mittelglied ist, durch welches als ein bloßes Medium die von der Vergangenheit erworbene Kultur auf die Nachwelt übergeht,

ohne daß man selbst Ursache einer neuen Zukunft wäre. Allerdings also ist mit dem Bewußtsein jeder Individualität nur so viel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist.

Was nun aber die transzendente *Notwendigkeit* der Geschichte betrifft, so ist sie in dem Vorhergehenden schon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftwesen die universelle rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, was nur durch die ganze Gattung, d.h. eben nur durch Geschichte realisierbar ist. Wir begnügen uns also hier nur noch den Schluß zu ziehen, daß das einzig wahre Objekt der Historie nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung sein kann, denn eben diese ist der einzige Grund einer Geschichte. Alle andere Geschichte, die nicht universell ist, kann nur *pragmatisch*, d.h. nach dem schon den Alten angegebenen Begriff auf einen bestimmten empirischen Zweck gerichtet sein. Dagegen ist umgekehrt eine pragmatische Universalgeschichte ein in sich widersprechender Begriff. Alles übrige aber, was sonst gewöhnlich in die Historie aufgenommen wird, Fortgang der Künste, der Wissenschaften usw. gehört eigentlich gar nicht in die Historie *kat' exochên*, oder dient doch in derselben bloß entweder als Dokument oder als Mittelglied, weil auch die Entdeckungen in

Künsten und Wissenschaften hauptsächlich dadurch, daß sie die Mittel sich wechselseitig zu schaden vielfältigen und erhöhen, und eine Menge anderer vorher ungekannter Übel herbeiführen, dazu dienen den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer allgemeinen Rechtsverfassung zu beschleunigen.

## B.

Daß im Begriff der Geschichte der Begriff einer unendlichen *Progressivität* liege, ist in dem Vorhergehenden hinlänglich bewiesen. Daraus kann aber freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfektibilität der Menschengattung ein Schluß gezogen werden, da diejenigen, welche sie leugnen, ebensogut auch behaupten könnten, daß der Mensch so wenig als das Tier eine Geschichte habe, sondern daß er auf einen ewigen Zirkel von Handlungen eingeschlossen sei, in welchem er sich, wie Ixion um sein Rad, unaufhörlich bewege, und unter kontinuierlichen Oszillationen und bisweilen selbst unter scheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punkt zurückfinde, von welchem er ausgegangen war. Um so weniger aber läßt sich über diese Frage ein kluges Resultat erwarten, da diejenigen, welche dafür oder dawider sich vernehmen lassen, über den Maßstab,

nach welchem die Fortschritte gemessen werden sollen, in der größten Verworrenheit sich befinden, indem einige auf die *moralischen* Fortschritte der Menschheit reflektieren, wovon wir wohl den Maßstab zu besitzen wünschten, andere auf den Fortschritt in *Künsten* und *Wissenschaften*, welcher aber, von dem historischen (praktischen) Standpunkt aus betrachtet, eher ein Rückschritt, oder wenigstens ein anti-historischer Fortschritt ist, worüber wir uns auf die Geschichte selbst und auf das Urteil und Beispiel der Nationen, welche in historischem Sinn die klassischen sind (z.B. die Römer), berufen können. Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch *a priori* bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen sein wird.

## C.

Wir gehen jetzt aber zu dem Hauptcharakter der Geschichte über, daß sie Freiheit und Notwendigkeit in Vereinigung darstellen und nur durch diese Vereinigung möglich sein soll.

Nun ist es aber eben diese Vereinigung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit im Handeln, welche wir von einer ganz andern Seite her, als bloß aus dem Begriff der Geschichte, bereits als notwendig deduziert haben.

Die allgemeine Rechtsverfassung ist Bedingung der Freiheit, weil es ohne sie für die Freiheit keine Bürgschaft gibt. Denn die Freiheit, welche nicht durch eine allgemeine Naturordnung garantiert ist, existiert nur prekär, und ist, wie in den meisten unserer jetzigen Staaten, eine nur parasitisch gedeihende Pflanze, welche einer notwendigen Inkonsequenz gemäß im allgemeinen geduldet wird, doch so, daß der Einzelne seiner Freiheit nie sicher ist. So soll es nicht sein. Die Freiheit soll keine Vergünstigung sein, oder ein Gut, das nur gleich einer verbotenen Frucht genossen werden darf. Die Freiheit muß garantiert sein durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist wie die der Natur.

Nun kann doch aber diese Ordnung nur durch

Freiheit realisiert werden, und ihre Errichtung ist einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies ist ein Widerspruch. Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deswegen notwendig wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisieren, d.h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen. Wie ist dieser Widerspruch zu vereinigen?

Er ist nur dadurch zu vereinigen, daß in der Freiheit selbst wieder Notwendigkeit ist; aber wie läßt sich wiederum eine solche Vereinigung denken?

Wir kommen hier auf das höchste, zwar im Vorhergehenden (II.) bereits ausgesprochene, aber nicht aufgelöste Problem der Transzendental-Philosophie.

Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein. Nun ist aber Notwendigkeit im Gegensatz gegen Freiheit nichts anderes als das Bewußtlose. Was bewußtlos in mir ist, ist unwillkürlich; was mit Bewußtsein, ist durch mein Wollen in mir.

In der Freiheit soll wieder Notwendigkeit sein, heißt also ebensoviel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d.h. ohne mein Zutun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewußten, also jener freibestimmenden Tätigkeit, die wir früher abgeleitet haben, soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Äußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und

vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisieren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts anderes als nur der transzendente Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zu einer verborgenen Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne daß bei dem einen oder dem andern etwas Deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt etwas mißlingen und zuschanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.

Ein solches Eingreifen einer verborgenen Notwendigkeit in die menschliche Freiheit wird vorausgesetzt nicht etwa nur von der tragischen Kunst, deren ganze Existenz auf jener Voraussetzung beruht, sondern selbst im Wirken und Handeln; es ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, und ohne welche kein um die Folgen ganz unbekümmerter Mut, zu handeln wie die Pflicht gebietet, ein menschliches Gemüt begeistern könnte; denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Überzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne



fortzuschreiten, wie ist denn diese Überzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit gebaut ist? Es muß hier etwas sein, das höher ist denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit so durchaus gestört werden kann, daß aus seiner Handlung etwas ganz anderes resultieren kann, als er beabsichtigte. Die Pflicht selbst kann mir nicht gebieten, in Ansehung der Folgen meiner Handlungen ganz ruhig zu sein, sobald sie entschieden hat, wenn nicht mein Handeln zwar von mir, d.h. von meiner Freiheit, die Folgen meiner Handlungen aber, oder das, was sich aus ihnen für mein ganzes Geschlecht entwickeln wird, gar nicht von meiner Freiheit, sondern von etwas ganz anderem und Höherem abhängig sind.

Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transzendental erklärt werden. Sie aus der Vorsehung oder aus dem

Schicksal erklären, heißt, sie gar nicht erklären, denn Vorsehung oder Schicksal ist eben das, was erklärt werden soll. An der Vorsehung zweifeln wir nicht; ebensowenig an dem, was ihr Schicksal nennt, denn wir fühlen seine Eingriffe in unserem eigenen Handeln, im Gelingen und Mißlingen unserer eigenen Entwürfe. Aber was ist denn dieses Schicksal ?

Wenn wir das Problem auf transzendente Ausdrücke reduzieren, so heißt es so viel: wie kann uns, indem wir völlig frei, d.h. mit Bewußtsein, handeln, bewußtlos etwas entstehen, was wir nie beabsichtigten, und was die sich selbst überlassene Freiheit nie zustande gebracht hätte ?

Was mir ohne Absicht entsteht, entsteht wie die objektive Welt; nun soll mir Ja aber durch mein freies Handeln auch etwas Objektives, eine zweite Natur, die Rechtsordnung, entstehen. Aber durch ein freies Handeln kann mir nichts Objektives entstehen, denn alles Objektive als solches entsteht bewußtlos. Wie also jenes zweite Objektive durch freies Handeln entstehen könne, wäre unbegreiflich, wenn nicht der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose entgegenstände.

Aber ein Objektives entsteht mir bewußtlos nur im Anschauen, also heißt jener Satz so viel: das Objektive in meinem freien Handeln muß eigentlich ein Anschauen sein; wodurch wir denn auf einen früheren Satz zurückkommen, der zum Teil schon erläutert ist,

zum Teil aber seine vollkommene Deutlichkeit erst hier erlangen kann.

Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur *durch die ganze Gattung* realisierbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen. Aber dies eben ist zweifelhaft und ungewiß, ja unmöglich, da bei weitem die meisten sich jenen Zweck nicht einmal denken. Wie läßt sich nun aus dieser Ungewißheit herauskommen? Man könnte sich hier etwa unmittelbar auf eine moralische Weltordnung getrieben glauben, und eine solche als Bedingung der Erreichung jenes Zwecks postulieren. Allein wie will man den Beweis führen, daß diese moralische Weltordnung als objektiv, als schlechthin unabhängig von der Freiheit existierend gedacht werden könne? Die moralische Weltordnung, kann man sagen, existiert, sobald wir sie errichten, aber wo ist sie denn errichtet? Sie ist der gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen, sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eben eine solche

Ordnung wollen. Solange dies nicht der Fall ist, existiert sie auch nicht. Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrierender Teil Gottes, oder der moralischen Weltordnung. Jedes Vernunftwesen kann sich selbst sagen: auch mir ist die Ausführung des Gesetzes, und die Ausübung des Rechts in meinem Wirkungskreise anvertraut, und auch mir ist ein Teil der moralischen Weltregierung übertragen, aber. was bin ich gegen die vielen? Jene Ordnung existiert nur, insofern alle anderen mit mir gleich denken, und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen.

Also: entweder berufe ich mich auf eine *moralische* Weltordnung, so kann ich sie nicht als absolut objektiv denken, oder ich verlange etwas schlechthin Objektives, was schlechthin unabhängig von der *Freiheit* den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantiere, so sehe ich mich, weil das einzig Objektive im Wollen das Bewußtlose ist, auf ein *Bewußtloses* getrieben, durch welches der äußere Erfolg aller Handlungen gesichert sein muß.

Denn nur dann, wenn in dem willkürlichen, d.h. völlig gesetzlosen, Handeln der Menschen wieder eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken. Aber Gesetzmäßigkeit ist nur im Anschauen, also ist jene

Gesetzmäßigkeit nicht möglich, wenn nicht das, was uns als ein freies Handeln erscheint, objektiv, oder an sich betrachtet, ein Anschauen ist.

Nun ist ja aber hier nicht vom Handeln des Individuums, sondern vom Handeln der *ganzen Gattung* die Rede. Jenes zweite Objektive, was uns entstehen soll, kann nur durch die Gattung, d.h. in der Geschichte, realisiert werden. Die Geschichte aber objektiv angesehen ist nichts anderes als eine Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe freier Handlungen erscheint. Das Objektive in der Geschichte ist also allerdings ein Anschauen, aber nicht ein Anschauen des Individuums, denn nicht das Individuum handelt in der Geschichte, sondern die Gattung; also müßte das Anschauende, oder das Objektive der Geschichte *Eines* sein für die ganze Gattung.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objektive in allen Intelligenzen dasselbe ist, absolut frei, es würden also die Handlungen verschiedener Vernunftwesen nicht notwendig zusammenstimmen, vielmehr, je freier das Individuum, desto mehr Widerspruch würde im Ganzen sein, wenn nicht jenes Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche eine *absolute Synthesis* wäre, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. - Daß aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie Wesen, als ob kein anderes

außer ihm wäre, für sich treibt (welches immer als Regel angenommen werden muß), doch am Ende etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes herauskomme, was ich bei jedem Handeln voraussetzen genötigt bin, ist nicht zu begreifen, wenn nicht das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu Einem harmonischen Ziel gelenkt werden, so, daß sie, wie sie sich auch anstellen mögen, und wie ausgelassen sie ihre Willkür üben, doch ohne, und selbst wider ihren Willen, durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns, und je gesetzloser es ist, desto gewisser, eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten, dahin müssen, wo sie nicht hin wollten. Diese Notwendigkeit selbst aber kann nur gedacht werden durch eine absolute Synthesis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Synthesis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende und ewig und allgemein

Objektive in allem freien Handeln ist.

Nun führt uns aber diese ganze Ansicht doch nur auf einen Naturmechanismus, durch welchen der letzte Erfolg aller Handlungen gesichert, und durch welchen alle ohne Zutun der Freiheit auf das höchste Ziel der ganzen Gattung gerichtet werden. Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin Unabhängiges wird. Diese Einheit des Objektiven für alle Intelligenzen erklärt mir nun aber bloß eine Prädetermination der ganzen Geschichte für die *Anschauung* durch eine absolute Synthesis, deren bloße Entwicklung in verschiedenen Reihen die Geschichte ist; nicht aber, wie mit dieser objektiven Prädetermination aller Handlungen die Freiheit des Handelns selbst zusammenstimme; jene Einheit erklärt uns also auch nur die Eine Bestimmung im Begriff der Geschichte, nämlich die *Gesetzmäßigkeit*, welche, wie jetzt erhellt, bloß in Ansehung des Objektiven im Handeln stattfindet (weil nämlich dieses wirklich zur Natur gehört, also ebenso gesetzmäßig sein *muß*, als es die Natur ist, weshalb es auch völlig unnütz wäre, diese objektive Gesetzmäßigkeit des Handelns durch Freiheit hervorbringen zu wollen, da sie ganz mechanisch und gleichsam von selbst sich hervorbringt); aber jene Einheit erklärt mir nicht die andere

Bestimmung, nämlich die Koexistenz der Gesetzlosigkeit, d.h. der *Freiheit*, mit der Gesetzmäßigkeit; mit anderen Worten, sie läßt uns noch immer unerklärt, wodurch denn die Harmonie zwischen jenem *Objektiven*, was ganz unabhängig von der Freiheit durch seine eigene Gesetzmäßigkeit hervorbringt, was es hervorbringt, und dem *Freibestimmenden* gestiftet sei.

Es stehen sich auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkt einander gegenüber - auf der einen Seite die Intelligenz *an sich* (das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche), auf der andern das Freibestimmende, schlechthin Subjektive. Durch die *Intelligenz an sich* ist die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte ein für allemal prädestiniert, aber, da das Objektive und das Freibestimmende ganz voneinander unabhängig, jedes nur von sich abhängig ist, - woher bin ich gewiß, daß die objektive Prädestination, und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen sich wechselseitig erschöpfen, daß also jenes Objektive wirklich eine *absolute* Synthesis für das Ganze aller freien Handlungen sei? und wodurch wird denn nun, da die Freiheit absolut ist, und durch das Objektive schlechthin nicht bestimmt sein kann, doch die fortwährende Übereinstimmung zwischen beiden gesichert? Wenn das Objektive immer das Bestimmte ist, wodurch ist es denn nun gerade so



bestimmt, daß es zu der Freiheit, welche nur in der Willkür sich äußert, objektiv hinzubringt, was in ihr selbst nicht liegen kann, nämlich das Gesetzmäßige? Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was *über* beiden ist, was also weder Intelligenz noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.

Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* sein, in welcher gar keine Duplizität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann. Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind, und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in

uns und des Objektiven oder Anschauenden, zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven.

Es ist nun aber leicht einzusehen, daß es für jenes *absolut - Identische*, das schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennt, und durch diese Trennung das ganze System der Endlichkeit hervorbringt, überhaupt keine Prädikate geben kann, denn es ist das absolut - Einfache, auch keine Prädikate, die vom Intelligenten, oder vom Freien hergenommen wären, daß es also auch nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens, sein kann.

Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven im freien Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekanntten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht.

Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das *Bewußtlose* oder *Objektive* in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen, also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädeterniniert annehmen, nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig

blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird, welches das System des *Fatalismus* ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das *Subjektive*, willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Tun und Handeln kein Gesetz und keine Notwendigkeit sei. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. *Religion*, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.

Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich *offenbaren* kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen. Diese vollkommene Offenbarung würde erfolgen, wenn das freie Handeln mit der Prädetermination vollständig zusammenträfe. Wäre aber je ein solches Zusammentreffen, d.h. wäre die absolute Synthesis je vollständig entwickelt, so würden wir einsehen, daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war, und daß alle Handlungen, obgleich sie frei zu sein schienen, doch notwendig waren, eben um dieses Ganze hervorzubringen. Der

Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d.h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte.

Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (*disjecti membra poëtae*) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. *Wäre* nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. *Ist* er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. - Der letzte Grund der

Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objektiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objektiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll. - Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d.h. ihr Handeln ist *selbst* absolut, insofern weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, *absolut*-frei, und eben deswegen auch notwendig. Aber wenn nun die Intelligenz aus dem absoluten Zustand, d.h. aus der allgemeinen Identität, in welcher sich nichts unterscheiden läßt, austritt, und sich ihrer bewußt wird (sich selbst unterscheidet), welches dadurch geschieht, daß ihr Handeln objektiv wird, übergeht in die objektive Welt, so trennt sich das Freie und Notwendige in demselben. Frei ist es nur als innere Erscheinung, und darum sind wir, und glauben wir innerlich immer frei zu sein, obgleich die Erscheinung unserer Freiheit, oder unsere Freiheit, insofern sie übergeht in die objektive Welt, ebenso unter Naturgesetze tritt wie jede andere Begebenheit.

Es folgt nun aus dem Bisherigen von selbst, welche Ansicht der Geschichte die einzig wahre ist. Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn Sein das *ist*, was in der objektiven Welt sich darstellt;

wäre er, so wären wir nicht: aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. *Ist* Gott, d.h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen, so kann nichts *anders* sein, als es ist. Aber die objektive Welt ist es ja nicht. Oder ist sie etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes? - Ist nun die Erscheinung der Freiheit notwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung, in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, *selbst* aber in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung, also auch drei Perioden der Geschichte annehmen. Den Einteilungsgrund dazu geben uns die beiden Gegensätze, Schicksal und Vorsehung, zwischen welchen in der Mitte die Natur steht, welche den Übergang von

dem einen zum andern macht.

Die erste Periode ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört; in diese Periode der Geschichte, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtnis übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher, was in der ersten als Schicksal, d.h. als völlig blinde Macht, erschien, als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz, das in jener herrschend war, wenigstens in ein offenes *Naturgesetz* verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt einem *Naturplan* zu dienen, und so allmählich wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußernd, indem sie zuerst allgemein die Völker untereinander verband, und was bis jetzt von Sitten und Gesetzen, Künsten und

Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung brachte, bewußtlos, und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen gezwungen wurde, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Alle Begebenheiten, die in diese Periode fallen, sind daher auch als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie selbst der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische noch moralische Seite hat, sondern nach Naturgesetzen notwendig, und eigentlich nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode der Geschichte wird die sein, wo das, was in den früheren als Schicksal und als Natur erschien, sich als *Vorsehung* entwickeln und offenbar werden wird, daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden *Vorsehung* war.

Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott *sein*.



## **F. Aufgabe: zu erklären, wie das Ich selbst der ursprünglichen Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem bewußt werden könne**

### Auflösung

#### *I.*

6 1. Alles Handeln ist nur zu begreifen durch eine ursprüngliche Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit.<sup>7</sup> Der Beweis ist, daß jedes Handeln, sowohl das des *Individuums*, als das der ganzen *Gattung*, als Handeln frei, als objektiver Erfolg aber als unter Naturgesetzen stehend gedacht werden muß. Subjektiv also, für die innere Erscheinung handeln wir, objektiv handeln nie wir, sondern ein anderes gleichsam durch uns.

2. Dieses Objektive, was durch mich handelt, soll nun aber doch wieder *ich*<sup>8</sup> sein. Nun bin aber ich nur das Bewußte, jenes andere dagegen das Unbewußte. Also das Unbewußte in meinem Handeln soll identisch sein mit dem Bewußten. Nun läßt sich aber doch diese Identität im freien Handeln selbst nicht nachweisen, denn eben zum Behuf des freien Handelns (d.h. des Objektivwerdens jenes Objektiven)<sup>9</sup> hebt sie sich auf. Also müßte jene Identität jenseits dieses

Objektivwerdens aufgezeigt werden.<sup>10</sup> Aber was im freien Handeln das Objektive, von uns unabhängig, wird, ist diesseits des Erscheinens das *Anschauen*, also müßte sich jene Identität im Anschauen nachweisen lassen.

Nun läßt sie sich aber im Anschauen selbst nicht nachweisen. Denn entweder ist das Anschauen schlechthin *subjektiv*, also überhaupt nicht objektiv, oder es wird objektiv [im Handeln], so hat sich in ihm eben zum Behuf des Objektivwerdens jene Identität aufgehoben. Also müßte jene Identität nur etwa in den Produkten des Anschauens nachgewiesen werden.

In dem Objektiven der zweiten Ordnung kann jene Identität nicht aufgezeigt werden, da es eben nur durch Aufhebung derselben, und durch eine Trennung, welche unendlich ist, zustande kommt. Dieses Objektive kann freilich nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, daß es ein ursprünglich in Harmonie Gesetztes ist, was im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens sich trennt. Dieses Identische soll nun aber erst für das Ich selbst nachgewiesen werden, und da es Erklärungsgrund der Geschichte ist, kann es nicht hinwiederum aus der Geschichte bewiesen werden.

Jene Identität könnte also nur aufgezeigt werden in dem Objektiven der ersten Ordnung.

Wir ließen die objektive Welt durch einen völlig

blinden Mechanismus der Intelligenz entstehen. Wie nun aber ein solcher Mechanismus in einer Natur möglich sei, deren Grundcharakter das Bewußtsein ist, wäre schwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum voraus schon durch die freie und bewußte Tätigkeit bestimmt wäre. Ebenso wenig wäre zu begreifen, wie je ein Realisieren unserer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Tätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe sie Objekt eines bewußten Handelns wird, schon kraft jener ursprünglichen Identität der bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit, die Empfänglichkeit für ein solches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Tätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Tätigkeit nur in einem solchen Produkt sich nachweisen lassen, das *zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein*. Ein solches Produkt muß die Natur sein, und dies eben ist das Prinzip aller Teleologie, in welcher allein die Auflö-  
sung des gegebenen Problems gesucht werden kann.

## Fünfter Hauptabschnitt.

### Hauptsätze der Teleologie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus

So gewiß als die Erscheinung der Freiheit nur zu begreifen ist durch Eine identische Tätigkeit, welche bloß zum Behuf des Erscheinens sich in bewußte und <sup>12</sup> bewußtlose getrennt hat, so gewiß muß die Natur, als das [was jenseits jener Trennung liegt und] ohne Freiheit Hervorgebrachte erscheinen als ein Produkt, das zweckmäßig ist, ohne einem Zweck gemäß hervorgebracht zu sein, d.h. als ein Produkt, das, obgleich Werk des blinden Mechanismus, doch so aussieht, als ob es mit Bewußtsein hervorgebracht wäre.

*Die Natur muß [a)] als zweckmäßiges Produkt erscheinen.* Der transzendente<sup>13</sup> Beweis wird geführt aus der notwendigen Harmonie der bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit. Der Beweis aus der Erfahrung gehört nicht in die Transzendental-Philosophie, wir gehen daher sogleich zu dem zweiten Satz über. Nämlich

*Die Natur ist [b)] nicht zweckmäßig der Produktion [Hervorbringung] nach,* d.h. obgleich sie alle Charaktere eines zweckmäßigen Produkts an sich trägt, ist sie doch in ihrem Ursprung nicht zweckmäßig, und durch das Bestreben, sie aus einer zweckmäßigen

Produktion zu erklären, wird der Charakter der Natur, und eben das, was sie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigentümlich? der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus, und obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. Hebe ich den Mechanismus auf, so hebe ich die Natur selbst auf. Der ganze Zauber, welcher z.B. die organische Natur umgibt, und den man erst mit Hilfe des transzendentalen Idealismus ganz zu durchdringen vermag, beruht auf dem Widerspruch, daß diese Natur, obgleich Produkt blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig ist. Aber eben dieser Widerspruch, welcher durch die transzendentalen Grundsätze [die des Idealismus] *a priori* sich deduzieren läßt, wird durch die teleologischen Erklärungsarten aufgehoben.<sup>14</sup>

Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chifferschrift gibt uns die Erscheinung der Freiheit in uns. In dem Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat. Jede Pflanze ist ganz, was sie sein soll, das Freie in ihr ist notwendig, und das Notwendige frei. Der Mensch ist ein ewiges Bruchstück, denn entweder ist sein Handeln notwendig, und dann nicht frei, oder frei, und dann nicht notwendig und gesetzmäßig. Die vollständige Erscheinung der vereinigten

Freiheit und Notwendigkeit in der Außenwelt gibt mir also allein die organische Natur,<sup>15</sup> und dies ließ sich schon zum voraus aus der Stelle schließen, die sie in der Reihe von Produktionen in der theoretischen Philosophie einnimmt, indem sie unsern Ableitungen zufolge selbst schon ein objektiv gewordenes Produzieren, insofern also an das freie Handeln grenzend, jedoch ein bewußtloses Anschauen des Produzierens, insofern also selbst wieder ein blindes Produzieren ist.

Dieser Widerspruch nun, daß ein und dasselbe Produkt zugleich blindes Produkt und doch zweckmäßig sei, ist schlechthin in keinem System außer dem des transzendentalen Idealismus zu erklären, indem jedes andere entweder die Zweckmäßigkeit der Produkte oder den Mechanismus im Hervorbringen derselben leugnen, also eben jene Koexistenz aufheben muß. Entweder nimmt man an, die Materie bilde sich von selbst zu zweckmäßigen Produkten, wodurch wenigstens begreiflich wird, wie die Materie und der Zweckbegriff sich in den Produkten durchdringen, so schreibt man der Materie entweder absolute Realität bei, welches im Hylozoismus geschieht, ein widersinniges System, insofern es die *Materie selbst* als intelligent annimmt, oder nicht, so muß die Materie als die bloße Anschauungsweise eines intelligenten Wesens gedacht werden, so daß alsdann der Zweckbegriff und

das Objekt eigentlich nicht in der Materie, sondern in der Anschauung jenes Wesens sich durchdringen, wo denn der Hylozoismus selbst wieder auf den transzendentalen Idealismus zurückführt. Oder man nimmt die Materie als absolut untätig an, und läßt die Zweckmäßigkeit in ihren Produkten hervorgebracht sein durch eine Intelligenz außer ihr, so nämlich, daß der Begriff dieser Zweckmäßigkeit der Produktion selbst vorangegangen, so ist nicht zu begreifen, wie der Begriff und das Objekt ins Unendliche sich durchdrungen, wie mit Einem Wort das Produkt nicht Kunstprodukt, sondern Naturprodukt sei. Denn der Unterschied des Kunst- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in diesem aber in das Objekt selbst übergegangen und von ihm schlechthin unzertrennlich ist. Diese absolute Identität des Zweckbegriffs mit dem Objekt selbst ist nun aber bloß aus einer Produktion zu erklären, in welcher bewußte und bewußtlose Tätigkeit sich vereinigen, aber eine solche ist wiederum nur in einer Intelligenz möglich. Nun läßt sich aber wohl begreifen, wie eine schöpferische Intelligenz sich selbst, nicht aber, wie sie anderen außer sich eine Welt darstellen könne. Also sehen wir uns hier wiederum auf den transzendentalen Idealismus zurückgetrieben.

Die Zweckmäßigkeit der Natur im ganzen sowohl

als in einzelnen Produkten läßt sich nur begreifen aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffs und das Objekt selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind, denn alsdann wird das Produkt zwar erscheinen müssen als zweckmäßig, weil die Produktion selbst schon bestimmt war durch das Prinzip, welches in das Freie und nicht Freie zum Behuf des Bewußtseins sich trennt, und doch kann wiederum der Zweckbegriff nicht als vorangegangen der Produktion gedacht werden, weil in jener Anschauung beide noch ununterscheidbar waren. Daß nun alle teleologischen Erklärungsarten, d.h. diejenigen, welche den Zweckbegriff, das der bewußten Tätigkeit Entsprechende, dem Objekt, welches der bewußtlosen Tätigkeit entspricht, vorangehen lassen, in der Tat alle wahre Naturerklärung aufheben, und dadurch für das Wissen in seiner Vollkommenheit selbst verderblich werden, erhellt aus dem Bisherigen von selbst so offenbar, daß es keiner weiteren Erklärung, auch nicht einmal durch Beispiele bedarf.



## II.

Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentiert mir allerdings eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit, aber sie repräsentiert mir jene Identität [doch] nicht als eine solche, deren letzter Grund *im Ich selbst* liegt. Der Transzendental-Philosoph sieht es wohl, daß das Prinzip derselben [dieser Harmonie] das Letzte in uns ist<sup>16</sup> was schon im ersten Akt des Selbstbewußtseins sich trennt, und auf welches das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen aufgetragen ist, aber das *Ich selbst* sieht es nicht. Nun war ja aber die Aufgabe *der ganzen Wissenschaft eben* die, wie *dem Ich selbst* der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjektivem und Objektivem objektiv werde.

Es muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in *einer und derselben* Erscheinung das *Ich für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich ist, und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze [das höchste] Problem der Transzendental - Philosophie (die Übereinstimmung des Subjektiven und Objektiven zu erklären) gelöst.

Durch die erste Bestimmung, nämlich daß bewußte und bewußtlose Tätigkeit *in einer und derselben Anschauung* objektiv werden, unterscheidet sich diese<sup>17</sup> Anschauung von der, welche wir in der praktischen Philosophie ableiten konnten, wo die Intelligenz nur für die innere Anschauung bewußt, für die äußere aber bewußtlos war.

Durch die zweite Bestimmung, nämlich daß das Ich in einer und derselben Anschauung *für sich selbst* bewußt und bewußtlos zugleich werde, unterscheidet sich die hier postulierte Anschauung von der, welche wir in den Naturprodukten haben, wo wir zwar jene Identität erkennen, aber nicht als Identität, deren Prinzip im Ich selbst liegt. Jede Organisation ist ein Monogramm<sup>18</sup> jener ursprünglichen Identität, aber um sich in diesem Reflex zu erkennen, muß das Ich sich unmittelbar schon in jener Identität erkannt haben.

Wir haben nichts zu tun, als die Merkmale dieser jetzt abgeleiteten Anschauung zu analysieren, um die Anschauung selbst zu finden, welche zum voraus zu urteilen keine andere als die *Kunstanschauung* sein kann.

## Sechster Hauptabschnitt.

# Deduktion eines allgemeinen Organs der Philosophie, oder Hauptsätze der Philosophie der Kunst nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus

### § 1. Deduktion des Kunstprodukts überhaupt

Die postulierte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und was in der Anschauung des Naturprodukts getrennt existiert, nämlich *Identität des Bewußten* und *Bewußtlosen im Ich* und *Bewußtsein dieser Identität*. Das Produkt dieser Anschauung wird also einerseits an das Naturprodukt, andererseits an das Freiheitsprodukt grenzen, und die Charaktere beider in sich vereinigen müssen. Kennen wir das Produkt der Anschauung, so kennen wir auch die Anschauung selbst, wir brauchen also nur das Produkt abzuleiten, um die Anschauung abzuleiten.

Das Produkt wird mit dem Freiheitsprodukt gemein haben, daß es ein mit Bewußtsein Hervorgebrachtes, mit dem Naturprodukt, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes ist. In der ersten Rücksicht wird es also das Umgekehrte des organischen Naturprodukts sein. Wenn aus dem organischen Produkt die bewußtlose

(blinde) Tätigkeit als bewußte reflektiert wird, so wird umgekehrt aus dem Produkt, von welchem hier die Rede ist, die bewußte Tätigkeit als bewußtlose (objektive) reflektiert werden, oder, wenn das organische Produkt mir die bewußtlose Tätigkeit als bestimmt durch die bewußte reflektiert, so wird umgekehrt das Produkt, welches hier abgeleitet wird, die bewußte Tätigkeit als bestimmt durch die bewußtlose reflektieren. Kürzer: die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt, die Produktion ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Produkt. Das Ich in der Tätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjektiv) anfangen, und im Bewußtlosen oder *objektiv* enden, das Ich ist bewußt der Produktion nach, bewußtlos in Ansehung des Produkts.

Wie sollen *wir uns* nun aber eine solche Anschauung transzendental erklären, in welcher die bewußtlose Tätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt? - Wir reflektieren vorerst darauf, daß die Tätigkeit eine bewußte sein soll. Nun ist es aber schlechthin unmöglich, daß mit Bewußtsein etwas Objektives hervorgebracht werde, was doch hier verlangt wird. Objektiv ist nur, was bewußtlos entsteht, das eigentlich Objektive in jener Anschauung muß also auch nicht *mit Bewußtsein* hinzugebracht werden können. Wir können uns hierüber unmittelbar auf die Beweise berufen, die

schon wegen des freien Handelns geführt worden sind, daß nämlich das Objektive in demselben durch etwas von der Freiheit Unabhängiges hinzukomme. Der Unterschied ist nur der, [a)] daß im freien Handeln die Identität beider Tätigkeiten aufgehoben sein muß, eben darum, damit das Handeln als frei erscheine, [hier dagegen im *Bewußtsein* selbst ohne Negation desselben beide als Eins erscheinen sollen]. Auch [b)] können die beiden Tätigkeiten im freien Handeln *nie* absolut identisch werden, weshalb auch das Objekt des freien Handelns notwendig ein *unendliches*, nie vollständig realisiertes ist, denn wäre es vollständig realisiert, so fielen die bewußte und objektive Tätigkeit in Eins zusammen, d.h. die Erscheinung der Freiheit hörte auf. Was nun durch die Freiheit schlechthin unmöglich war, soll durch das jetzt postulierte Handeln möglich sein, welches aber eben um diesen Preis aufhören muß ein freies Handeln zu sein, und ein solches wird, in welchem Freiheit und Notwendigkeit absolut vereinigt sind. Nun sollte aber doch die Produktion mit Bewußtsein geschehen, welches unmöglich ist, ohne daß beide [Tätigkeiten] getrennt seien. Hier ist also ein offener Widerspruch. [Ich stelle ihn nochmals dar]. Bewußte und bewußtlose Tätigkeit sollen absolut Eins sein im Produkt, gerade wie sie es im organischen Produkt auch sind, aber sie sollen auf andere Art Eins sein, beide sollen

Eines sein *für das Ich selbst*. Dies ist aber unmöglich, außer wenn das Ich sich der Produktion bewußt ist. Aber ist das Ich der Produktion sich bewußt, so müssen beide Tätigkeiten getrennt sein, denn dies ist notwendige Bedingung des Bewußtseins der Produktion. Beide Tätigkeiten müssen also Eines sein, denn sonst ist keine Identität, beide müssen getrennt sein, denn sonst ist Identität, aber nicht für das Ich. Wie ist dieser Widerspruch aufzulösen?

Beide Tätigkeiten müssen getrennt sein zum Behuf des Erscheinens, des Objektivwerdens der Produktion, gerade so, wie sie im freien Handeln zum Behuf des Objektivwerdens des Anschauens getrennt sein müssen. Aber sie können nicht *ins Unendliche* getrennt sein, wie beim freien Handeln, weil sonst das Objektive niemals eine vollständige Darstellung jener Identität wäre.<sup>19</sup> Die Identität beider sollte aufgehoben sein nur zum Behuf des Bewußtseins, aber die Produktion soll in Bewußtlosigkeit enden; also muß es einen Punkt geben, wo beide in Eins zusammenfallen, und umgekehrt, wo beide in Eines zusammenfallen, muß die Produktion aufhören als eine freie zu erscheinen.<sup>20</sup>

Wenn dieser Punkt in der Produktion erreicht ist, so muß das Produzieren absolut aufhören, und es muß dem Produzierenden unmöglich sein weiter zu produzieren, denn die Bedingung alles Produzierens

ist eben die Entgegensetzung der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit, diese sollen hier aber absolut zusammentreffen, es soll also in der Intelligenz aller Streit aufgehoben, aller Widerspruch vereinigt sein.<sup>21</sup>

Die Intelligenz wird also in einer vollkommenen Anerkennung der im Produkt ausgedrückten Identität, als einer solchen, deren Prinzip in ihr selbst liegt, d.h. sie wird in einer vollkommenen Selbstanschauung enden.<sup>22</sup> Da es nun die freie Tendenz zur Selbstanschauung in jener Identität war, welche die Intelligenz ursprünglich mit sich selbst entzweite, so wird das Gefühl, was jene Anschauung begleitet, das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein. Aller Trieb zu produzieren, steht mit der Vollendung des Produkts stille, alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Rätsel gelöst. Da die Produktion ausgegangen war von Freiheit, d.h. von einer unendlichen Entgegensetzung der beiden Tätigkeiten, so wird die Intelligenz jene absolute Vereinigung beider, in welcher die Produktion endet, nicht der *Freiheit* zuschreiben können, denn gleichzeitig mit der Vollendung des Produkts ist alle Erscheinung der Freiheit hinweggenommen; sie wird sich durch jene Vereinigung selbst überrascht und *beglückt* fühlen, d.h. sie gleichsam als freiwillige Gunst einer höheren Natur ansehen, die das Unmögliche durch sie möglich gemacht hat.

Dieses Unbekannte aber, was hier die objektive

und die bewußte Tätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts anderes als jenes Absolute<sup>23</sup>, welches den allgemeinen Grund der prästabilierten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Wird also jenes Absolute reflektiert aus dem Produkt, so wird es der Intelligenz erscheinen als etwas, das über ihr ist, und was selbst entgegen der Freiheit zu dem, was mit Bewußtsein und Absicht begonnen war, das Absichtslose hinzubringt.

Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann und nur aus dem Produkt widerstrahlt, ist für das Produzierende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, d.h. eine dunkle unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete oder das Objektive hinzubringt; und wie jene Macht, welche durch unser freies Handeln ohne unser Wissen, und selbst wider unsern Willen, *nicht vorgestellte* Zwecke realisiert, Schicksal genannt wird, so wird das Unbegreifliche, was ohne Zutun der Freiheit und gewissermaßen der Freiheit entgegen, in welcher ewig sich flieht, was in jener Produktion vereinigt ist, zu dem Bewußten das Objektive hinzubringt, mit dem dunkeln Begriff des *Genies* bezeichnet.

Das postulierte Produkt ist kein anderes als das Genieprodukt<sup>24</sup>, oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das *Kunstprodukt*.



Die Deduktion ist vollendet, und wir haben zunächst nichts zu tun, als durch vollständige Analysis zu zeigen, daß alle Merkmale der postulierten Produktion in der ästhetischen zusammentreffen.

Daß alle ästhetische Produktion auf einem Gegensatz von Tätigkeiten beruhe, läßt sich schon aus der Aussage aller Künstler, daß sie zur Hervorbringung ihrer Werke unwillkürlich getrieben werden, daß sie durch Produktion derselben nur einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur befriedigen, mit Recht schließen, denn wenn jeder Trieb von einem Widerspruch ausgeht, so, daß, den Widerspruch gesetzt, die freie Tätigkeit unwillkürlich wird, so muß auch der künstlerische Trieb aus einem solchen Gefühl eines inneren Widerspruchs hervorgehen. Dieser Widerspruch aber, da er den ganzen Menschen mit allen seinen Kräften in Bewegung setzt, ist ohne Zweifel ein Widerspruch, der *das Letzte in ihm*, die Wurzel seines ganzen Daseins,<sup>25</sup> angreift. Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, welche vor andern Künstler sind im höchsten Sinne des Worts, jenes unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in andern umgibt, abgelegt habe, und so wie es unmittelbar von den Dingen affiziert wird, ebenso auch unmittelbar auf alles zurückwirke. Es kann also nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien

Handeln sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, sowie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen.

So wie die ästhetische Produktion ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöselichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntnis aller Künstler, und aller, die ihre Begeisterung teilen, im Gefühl einer *unendlichen* Harmonie, und daß dieses Gefühl, was die Vollendung begleitet, zugleich eine *Rührung* ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht [allein] sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt, die, so unerbittlich sie ihn in Widerspruch mit sich selbst setzte, ebenso gnädig den Schmerz dieses Widerspruchs von ihm hinwegnimmt;<sup>26</sup> denn so wie der Künstler unwillkürlich, und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird (daher bei den Alten die Aussprüche: *pati Deum* usw., daher überhaupt die Vorstellung von Begeisterung durch fremden Anhauch), ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zutun, d.h. selbst bloß objektiv, hinzu. Ebenso wie der verhängnisvolle Mensch nicht vollführt, was er will, oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal,

unter dessen Einwirkung er steht, vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch in Ansehung dessen, was das eigentlich Objektive in seiner Hervorbringung ist, unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen andern Menschen absondert, und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht, und deren Sinn unendlich ist. Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Tätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern bloß eine *Erscheinung* ist, die, obschon ungreiflich,<sup>27</sup> doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte.

Wenn nun ferner die Kunst durch zwei voneinander völlig verschiedene Tätigkeiten vollendet wird, so ist das Genie weder die eine noch die andere, sondern das, was über beiden ist. Wenn wir in der einen jener beiden Tätigkeiten, der bewußten nämlich, das suchen müssen, was insgesamt *Kunst* genannt wird, was aber nur der eine Teil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtsein, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Oberlieferung und durch eigne Übung erreicht werden kann, so werden wir dagegen in dem Bewußtlosen,

was in die Kunst mit eingeht, dasjenige suchen müssen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Übung, noch auf andere Art erlangt werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, und welches dasjenige ist, was wir mit Einem Wort die *Poesie* in der Kunst nennen können.

Es erhellt aber eben daraus von selbst, daß es eine höchst unnütze Frage wäre, welchem von den beiden Bestandteilen der Vorzug vor dem andern zukomme, da in der Tat jeder derselben ohne den andern keinen Wert hat, und nur beide zusammen das Höchste hervorbringen. Denn obgleich das, was nicht durch Übung erreicht wird, sondern mit uns geboren ist, allgemein als das Herrlichere betrachtet wird, so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Überlegung so fest geknüpft, daß die Poesie, selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam tote Produkte hervorbringt, an welchen kein menschlicher Verstand sich ergötzen kann, und welche durch die völlig blinde Kraft, die darin wirksam ist, alles Urteil und selbst die Anschauung von sich zurückstoßen. Es läßt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie, als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge, teils weil nicht leicht ein Mensch von Natur ohne alle Poesie, obgleich viele ohne alle Kunst sind,

teils weil das anhaltende Studium der Ideen großer Meister den ursprünglichen Mangel an objektiver Kraft einigermaßen zu ersetzen imstande ist, obgleich dadurch immer nur ein Schein von Poesie entstehen kann, der an seiner Oberflächlichkeit im Gegensatz gegen die unergründliche Tiefe, welche der wahre Künstler, obwohl er mit der größten Besonnenheit arbeitet, unwillkürlich in sein Werk legt, und welche weder er noch irgend ein anderer ganz zu durchdringen vermag, so wie an vielen anderen Merkmalen, z.B. dem großen Wert, den er auf das bloß Mechanische der Kunst legt, an der Armut der Form, in welcher er sich bewegt, usw. leicht unterscheidbar ist.

Es erhellt nun aber auch von selbst, daß ebensowenig als Poesie und Kunst einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beider das Vollendete hervorbringen könne<sup>28</sup> daß also, weil die Identität beider nur ursprünglich sein kann, und durch Freiheit schlechthin unmöglich und unerreichbar ist, das Vollendete nur durch das Genie möglich sei, welches eben deswegen für die Ästhetik dasselbe ist, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste absolut Reelle, was selbst nie objektiv wird, aber Ursache alles Objektiven ist.

## § 2. Charakter des Kunstprodukts

a) Das Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit. Aber der Gegensatz dieser beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zutun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine *bewußtlose Unendlichkeit* [Synthesis von Natur und Freiheit]. Der Künstler scheint in seinem Werk außer dem, was er mit offenerer Absicht darein gelegt hat, instinktmäßig gleichsam eine Unendlichkeit dargestellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist. Um uns nur durch Ein Beispiel deutlich zu machen, so ist die griechische Mythologie, von der es unleugbar ist, daß sie einen unendlichen Sinn und Symbole für alle Ideen in sich schließt, unter einem Volk und auf eine Weise entstanden, welche beide eine durchgängige Absichtlichkeit in der Erfindung und in der Harmonie, mit der alles zu Einem großen Ganzen vereinigt ist, unmöglich annehmen lassen. So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege. Dagegen in dem

Produkt, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgrenzt erscheinen, daß das Produkt nichts anderes als der getreue Abdruck der bewußten Tätigkeit des Künstlers und durchaus nur ein Objekt für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.

b) Jede ästhetische Produktion geht aus vom Gefühl eines unendlichen Widerspruchs, also muß auch das Gefühl, was die Vollendung des Kunstprodukts begleitet, das Gefühl einer solchen Befriedigung sein, und dieses Gefühl muß auch wiederum in das Kunstwerk selbst übergehen. Der äußere Ausdruck des Kunstwerks ist also der Ausdruck der Ruhe und der stillen Größe, selbst da, wo die höchste Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt werden soll.

c) Jede ästhetische Produktion geht aus von einer an sich unendlichen Trennung der beiden Tätigkeiten, welche in jedem freien Produzieren getrennt sind. Da nun aber diese beiden Tätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollen, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt. Aber das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit. Der Grundcharakter jedes Kunstwerks, welcher die beiden vorhergehenden in sich begreift, ist also die *Schönheit*,



und ohne Schönheit ist kein Kunstwerk. Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und Schönheit und Erhabenheit in gewisser Rücksicht sich entgegengesetzt sind, indem eine Naturszene z.B. schön sein kann, ohne deshalb erhaben zu sein, und umgekehrt, so ist doch der Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit ein solcher, der nur in Ansehung des Objekts, nicht aber in Ansehung des Subjekts der Anschauung stattfindet, indem der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerks nur darauf beruht, daß, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Objekt selbst aufgehoben ist, anstatt daß, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Objekt selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt, welches dann ebensoviel ist, als ob er im Objekt aufgehoben wäre.<sup>29</sup> Es läßt sich auch sehr leicht zeigen, daß die Erhabenheit auf demselben Widerspruch beruht, auf welchem auch die Schönheit beruht, indem immer, wenn ein Objekt erhaben genannt wird, durch die bewußtlose Tätigkeit eine Größe aufgenommen wird, welche in die bewußte aufzunehmen unmöglich ist, wodurch denn das Ich mit sich selbst in einen Streit versetzt wird, welcher nur in einer ästhetischen Anschauung enden kann, welche beide Tätigkeiten in unerwartete Harmonie setzt, nur daß die Anschauung, welche hier nicht im Künstler, sondern



im anschauenden Subjekt selbst liegt, völlig unwillkürlich ist, indem das Erhabene (ganz anders als das bloß Abenteuerliche, was der Einbildungskraft gleichfalls einen Widerspruch vorhält, welchen aber aufzulösen nicht der Mühe wert ist) alle Kräfte des Gemüts in Bewegung setzt, um den die ganze intellektuelle Existenz bedrohenden Widerspruch aufzulösen.

Nachdem nun die Charaktere des Kunstwerks abgeleitet sind, so ist zugleich auch der *Unterschied* desselben von allen andern Produkten ins Licht gesetzt.

Denn vom organischen Naturprodukt unterscheidet sich das Kunstprodukt hauptsächlich dadurch, [a) daß das organische Wesen noch ungetrennt darstellt, was die ästhetische Produktion nach der Trennung, aber vereinigt darstellt; b)] daß die organische Produktion nicht vom Bewußtsein, also auch nicht von dem unendlichen Widerspruch ausgeht, welcher Bedingung der ästhetischen Produktion ist. Das organische Naturprodukt wird also, [wenn Schönheit durchaus Auflösung eines unendlichen Widerstreits], auch nicht notwendig *schön* sein, und wenn es schön ist, so wird die Schönheit, weil ihre Bedingung in der Natur nicht als existierend gedacht werden kann, als schlechthin zufällig erscheinen, woraus sich das ganz eigentümliche Interesse an der *Naturschönheit*, nicht insofern sie Schönheit überhaupt, sondern insofern sie

bestimmt Naturschönheit ist, erklären läßt. Es erhellt daraus von selbst, was von der Nachahmung der Natur als Prinzip der Kunst zu halten sei, da, weit entfernt, daß die bloß zufällig schöne Natur der Kunst die Regel gebe, vielmehr, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurteilung der Naturschönheit ist.

Wodurch sich das ästhetische Produkt vom *gemeinen Kunstprodukt* unterscheide, ist leicht zu beurteilen, da alle ästhetische Hervorbringung in ihrem Prinzip eine absolut freie ist, indem der Künstler zu derselben zwar durch einen Widerspruch, aber nur durch einen solchen, der in dem Höchsten seiner eigenen Natur liegt, getrieben werden kann, anstatt daß jede andere Hervorbringung durch einen Widerspruch veranlaßt wird, der außer dem eigentlich Produzierenden liegt, und also auch jede einen Zweck außer sich hat.<sup>30</sup> Aus jener Unabhängigkeit von äußern Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, daß sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was bloß Sinnenvergnügen ist, welches von der Kunst zu verlangen der eigentliche Charakter der Barbarei ist, oder mit dem Nützlichen, welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Efforts des menschlichen Geistes in ökonomische Erfindungen setzt<sup>31</sup>, sondern selbst die Verwandtschaft mit allem,

was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst grenzt, bloß darum, weil sie immer auf einen Zweck außer sich geht, und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muß, weit unter sich zurückläßt.

Was insbesondere das Verhältnis der Kunst zur Wissenschaft betrifft, so sind sie beide in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, daß, wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie sie die Kunst immer gelöst hat, beide in Eines zusammenfallen und übergehen müßten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist. Denn obgleich die Wissenschaft in ihrer höchsten Funktion mit der Kunst eine und dieselbe Aufgabe hat, so ist doch diese Aufgabe, wegen der Art sie zu lösen, für die Wissenschaft eine unendliche, so, daß man sagen kann, die Kunst sei das Vorbild der Wissenschaft, und wo die Kunst sei, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Es läßt sich eben daraus auch erklären, warum und inwiefern es in Wissenschaften kein Genie gibt, nicht etwa, als ob es unmöglich wäre, daß eine wissenschaftliche Aufgabe genialisch gelöst werde, sondern weil dieselbe Aufgabe, deren Auflösung durch Genie gefunden werden kann, auch mechanisch auflösbar ist, dergleichen z.B. das Newtonische Gravitationssystem ist, welches eine genialische

Erfindung sein konnte, und in seinem ersten Erfinder Kepler wirklich war, aber ebensogut auch eine ganz wissenschaftliche Erfindung sein konnte, was es auch durch Newton geworden ist. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und *nur* durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunst aufgelöst hat, ein unendlicher Widerspruch vereinigt ist. Was die Wissenschaft hervorbringt, *kann* durch Genie hervorgebracht sein, aber es ist nicht notwendig dadurch hervorgebracht. Es ist und bleibt daher in Wissenschaften problematisch, d.h. man kann wohl immer bestimmt sagen, wo es nicht ist, aber nie, wo es ist. Es gibt nur wenige Merkmale, aus welchen in Wissenschaften sich auf Genie schließen läßt; (daß man darauf schließen muß, zeigt schon eine ganz eigne Bewandnis der Sache). Es ist z.B. sicherlich da nicht, wo ein Ganzes, dergleichen ein System ist, teilweise, und gleichsam durch Zusammensetzung, entsteht. Man müßte also umgekehrt Genie da voraussetzen, wo offenbar die Idee des Ganzen den einzelnen Teilen vorangegangen ist. Denn da die Idee des Ganzen doch nicht deutlich werden kann, als dadurch, daß sie in den einzelnen Teilen sich entwickelt, und doch wiederum die einzelnen Teile nur durch die Idee des Ganzen möglich sind, so scheint hier ein Widerspruch zu sein, der nur durch einen Akt des Genies, d.h. durch ein unerwartetes Zusammentreffen der

bewußtlosen mit der bewußten Tätigkeit, möglich ist. Ein anderer Vermutungsgrund des Genies in Wissenschaften wäre, wenn einer Dinge sagt und Dinge behauptet, deren Sinn er, entweder der Zeit nach, in der er gelebt hat, oder seinen sonstigen Äußerungen nach, unmöglich ganz durchsehen konnte, wo er also etwas scheinbar mit Bewußtsein aussprach, was er doch nur bewußtlos aussprechen konnte. Allein daß auch diese Vermutungsgründe höchst trüglich sein können, ließe sich sehr leicht auf verschiedene Art beweisen.

Das Genie ist dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anderes auflösbar ist. In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produzieren wirkt mit der bewußten Tätigkeit eine bewußtlose zusammen; aber nur ein Produzieren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Tätigkeiten war, ist ein ästhetisches und nur durch Genie mögliches.

### § 3. Folgesätze

Nachdem wir das Wesen und den Charakter des Kunstprodukts so vollständig, als es zum Behuf der gegenwärtigen Untersuchung nötig war, abgeleitet haben, so ist uns nichts übrig, als das Verhältnis anzugeben, in welchem die Philosophie der Kunst zu dem ganzen System der Philosophie überhaupt steht.

1. Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolut Identische schlechthin nicht - objektiv ist. Wie soll nun aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden, was notwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises. Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst unbegreiflich, und da ihr Objekt etwas schlechthin Nichtobjektives sein soll, sogar in sich selbst widersprechend zu sein scheint. Wenn es denn nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche nur eine intellektuelle sein kann, auf die unmittelbare Erfahrung

beriefe, wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d.h. wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt? Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle.<sup>32</sup> Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt.

Aber nicht nur das erste Prinzip der Philosophie und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der ganze Mechanismus, den die Philosophie ableitet, und auf welchem sie selbst beruht, wird erst durch die ästhetische Produktion objektiv.

Die Philosophie geht aus von einer unendlichen Entzweiung entgegengesetzter Tätigkeiten<sup>33</sup>; aber auf derselben Entzweiung beruht auch jede ästhetische Produktion, und dieselbe wird durch jede einzelne Darstellung der Kunst vollständig aufgehoben<sup>34</sup>. Was ist denn nun jenes wunderbare Vermögen, durch

welches nach der Behauptung des Philosophen in der produktiven Anschauung ein unendlicher Gegensatz sich aufhebt? Wir haben diesen Mechanismus bisher nicht vollständig begreiflich machen können, weil es nur das Kunstvermögen ist, was ihn ganz enthüllen kann. Jenes produktive Vermögen ist dasselbe, durch welches auch der Kunst das Unmögliche gelingt, nämlich einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben. Es ist das Dichtungsvermögen, was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt<sup>35</sup>, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende produktive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist ein und dasselbe, was in beiden tätig ist, das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, - die Einbildungskraft. Es sind also auch Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische, oder als Kunstwelt erscheint. Aber eben dies, daß, bei sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens, der Ursprung der einen jenseits, der andern diesseits des Bewußtseins liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beiden.

Denn obgleich die wirkliche Welt ganz aus demselben ursprünglichen Gegensatz hervorgeht, aus welchem auch die Kunstwelt, welche gleichfalls als Ein



großes Ganzes gedacht werden muß, und in allen ihren einzelnen Produkten nur das Eine Unendliche darstellt, hervorgehen muß, so ist doch jener Gegensatz jenseits des Bewußtseins nur insoweit unendlich, daß durch die objektive Welt als *Ganzes*, niemals aber durch das einzelne Objekt ein Unendliches dargestellt wird, anstatt daß jener Gegensatz für die Kunst ein unendlicher ist in Ansehung *jedes einzelnen Objekts*, und jedes einzelne Produkt derselben die Unendlichkeit darstellt. Denn wenn die ästhetische Produktion von Freiheit ausgeht, und wenn eben für die Freiheit jener Gegensatz der bewußten und der unbewußten Tätigkeit ein absoluter ist, so gibt es eigentlich auch nur Ein absolutes Kunstwerk, welches zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist, wenn es gleich in der ursprünglichen Gestalt noch nicht existieren sollte. Es kann gegen diese Ansicht kein Vorwurf sein, daß mit derselben die große Freigebigkeit, welche mit dem Prädikate des Kunstwerks getrieben wird, nicht bestehen kann. Es ist nichts ein Kunstwerk, was nicht ein Unendliches unmittelbar oder wenigstens im Reflex darstellt. Werden wir z.B. auch solche Gedichte Kunstwerke nennen, welche ihrer Natur nach nur das Einzelne und Subjektive darstellen? Dann werden wir auch jedes Epigramm, das nur eine augenblickliche Empfindung, einen gegenwärtigen Eindruck

aufbewahrt, mit diesem Namen belegen müssen, da doch die großen Meister, die sich in solchen Dichtungsarten geübt, die Objektivität selbst nur durch das *Ganze* ihrer Dichtungen hervorzubringen suchten, und sie nur als Mittel gebrauchten, ein ganzes unendliches Leben darzustellen und durch vervielfältigte Spiegel zurückzustrahlen.

2. Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendente<sup>36</sup> ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Die Ansicht, welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Rätsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des

Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halbdurchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten. Jedes herrliche Gemälde entsteht dadurch gleichsam, daß die unsichtbare Scheidewand aufgehoben wird, welche die wirkliche und idealische Welt trennt, und ist nur die Öffnung, durch welche jene Gestalten und Gegenden der Phantasiewelt, welche durch die wirkliche nur unvollkommen hindurchschimmert, völlig hervortreten. Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist, nämlich nur die unter beständigen Einschränkungen erscheinende idealische Welt, oder nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existiert.

Woher denn nun aber dieser Verwandtschaft der Philosophie und der Kunst unerachtet der Gegensatz beider komme, diese Frage ist schon durch das Vorhergehende hinlänglich beantwortet.

Wir schließen daher mit der folgenden Bemerkung. - Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung

dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfangen zu philosophieren.

Wenn es nun aber die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen kann, so ist, um noch diesen Schluß daraus zu ziehen, zu erwarten, daß die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebensoviel einzelne Ströme in den allgemeinen Ozean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie sein werde, ist im allgemeinen nicht schwer zu sagen, da ein solches Mittelglied in der Mythologie existiert hat, ehe diese, wie es jetzt scheint, unauflösliche Trennung geschehen ist<sup>37</sup>. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den

künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.

## Allgemeine Anmerkung zu dem ganzen System

Wenn der Leser, welcher unserem Gang bis hierher aufmerksam gefolgt ist, den Zusammenhang des Ganzen nun nochmals sich überlegt, so wird er ohne Zweifel folgende Bemerkungen machen:

Daß das ganze System zwischen zwei Extreme fällt, deren eines durch die intellektuelle, das andere durch die ästhetische Anschauung bezeichnet ist. Was die intellektuelle Anschauung für den Philosophen ist, das ist die ästhetische für sein Objekt. Die erste, da sie bloß zum Behuf der besonderen Richtung des Geistes, welche er im Philosophieren nimmt, notwendig ist, kommt im gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vor; die andere, da sie nichts anderes als die allgemeingültig oder objektiv gewordene intellektuelle ist, *kann* wenigstens in jedem Bewußtsein vorkommen. Es läßt sich aber eben daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie *als* Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst. Nehmt, kann man sagen, der Kunst die Objektivität, so hört sie auf zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objektivität, so hört sie auf Philosophie zu sein, und wird Kunst. - Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt

nur gleichsam ein Bruchstück des Menschen. Die Kunst bringt *den ganzen Menschen*, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntnis des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unterschied und das Wunder der Kunst.

Daß ferner der ganze Zusammenhang der Transzendental-Philosophie nur auf einem fortwährenden Potenzieren der Selbstanschauung beruhe, von der ersten, einfachsten im Selbstbewußtsein, bis zur höchsten, der ästhetischen.

Folgende Potenzen sind es, welche das Objekt der Philosophie durchläuft, um das ganze Gebäude des Selbstbewußtseins hervorzubringen.

Der Akt des Selbstbewußtseins, in welchem zuerst jenes absolut Identische sich trennt, ist nichts anderes als ein Akt der *Selbstanschauung überhaupt*. Es kann also durch diesen Akt noch nichts Bestimmtes in das Ich gesetzt sein, da eben erst durch denselben alle Bestimmtheit überhaupt gesetzt wird. In diesem ersten Akt wird jenes Identische zuerst Subjekt und Objekt zugleich, d.h. es wird überhaupt zum Ich - nicht für sich selbst, wohl aber für die philosophierende Reflexion.

(Was das Identische abstrahiert von und gleichsam *vor* diesem Akt sei, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was *nur* durch das Selbstbewußtsein sich offenbaren und von diesem Akt überall nicht sich

trennen kann.)

Die zweite Selbstanschauung ist die, vermöge welcher das Ich jene in das Objektive seiner Tätigkeit gesetzte Bestimmtheit anschaut, welches in der Empfindung geschieht. In dieser Anschauung ist das Ich *Objekt für sich selbst*, da es im vorhergehenden Objekt und Subjekt nur für den Philosophen war.

In der dritten Selbstanschauung wird das Ich auch als empfindend sich zum Objekt, d.h. auch das bisher Subjektive im Ich wird zum Objektiven geschlagen; alles im Ich ist also jetzt objektiv, oder das Ich ist *ganz* objektiv, und *als* objektiv Subjekt und Objekt zugleich.

Von diesem Moment des Bewußtseins wird daher nichts anderes zurückbleiben können, als was nach entstandenem Bewußtsein als das absolut-Objektive vorgefunden wird (die Außenwelt). - In dieser Anschauung, welche schon eine potenzierte, eben deswegen produktive ist, ist außer der objektiven und subjektiven Tätigkeit, welche *beide* hier objektiv sind, noch die dritte, die eigentlich anschauende, oder *ideelle*, dieselbe, welche nachher als die *bewußte* zum Vorschein kommt, enthalten, welche aber, da sie nur die dritte aus jenen beiden ist, auch nicht von ihnen sich trennen, noch ihnen entgegengesetzt sein kann. - In dieser Anschauung ist also schon eine bewußte Tätigkeit mit begriffen, oder das bewußtlose Objektive



ist bestimmt durch eine bewußte Tätigkeit, nur daß diese nicht als solche unterschieden wird.

Die folgende Anschauung wird die sein, vermöge welcher das Ich sich selbst als produktiv anschaut. Da nun aber das Ich jetzt *bloß* objektiv ist, so wird auch diese Anschauung *bloß* objektiv, d.h. abermals bewußtlos, sein. Es ist in dieser Anschauung zwar eine ideelle Tätigkeit, welche jene anschauende, gleichfalls ideelle, in der vorhergehenden Anschauung mitbegriffene, zum Objekt hat; die anschauende Tätigkeit ist also hier eine ideelle der zweiten Potenz, d.h. eine zweckmäßige Tätigkeit, aber eine bewußtlos zweckmäßige. Was von dieser Anschauung im Bewußtsein zurückbleibt, wird also zwar als zweckmäßiges, aber nicht als zweckmäßig hervorgebrachtes Produkt erscheinen. Ein solches ist die *Organisation* in ihrer ganzen Ausdehnung.

Durch diese vier Stufen ist das Ich als Intelligenz vollendet. Es ist offenbar, daß bis zu diesem Punkt die Natur mit dem Ich ganz gleichen Schritt hält, daß also der Natur ohne Zweifel nur das Letzte fehlt, wodurch alle jene Anschauungen für dieselbe Bedeutung erlangen, die sie für das Ich haben. Was aber dieses Letzte sei, wird aus dem Folgenden erhellen.

Wenn das Ich fortführe *bloß* objektiv zu sein, so könnte sich die Selbstanschauung immerhin ins Unendliche potenzieren, aber dadurch würde doch nur

die Reihe von Produkten in der Natur verlängert, nimmermehr aber das Bewußtsein entstehen. Das Bewußtsein ist bloß dadurch möglich, daß jenes bloß Objektive im Ich *dem Ich selbst* objektiv werde. Aber davon kann der Grund *nicht im Ich selbst* liegen. Denn das Ich ist mit jenem *bloß* Objektiven absolut identisch. Er kann also nur außer dem Ich liegen, welches durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz, und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist. Aber *außer* dem Individuum, d.h. unabhängig von ihm, ist nur die *Intelligenz selbst*. Aber die Intelligenz selbst muß (nach dem abgeleiteten Mechanismus), wo sie ist, zur Individualität sich beschränken. Der gesuchte Grund außer dem Individuum kann also nur in einem *andern Individuum* liegen.

Das absolut Objektive kann dem *Ich selbst* nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden. Aber in diesen muß schon die Absicht jener Einwirkung gelegen haben. Also wird die Freiheit in der Natur immer schon vorausgesetzt (die Natur bringt sie nicht hervor), und wo sie nicht als Erstes schon ist, kann sie nicht entstehen. Hier wird also offenbar, daß, obgleich die Natur bis zu diesem Punkt der Intelligenz völlig gleich ist, und dieselben Potenzen mit ihr durchläuft, die Freiheit doch, *wenn* sie ist (*daß* sie aber ist, läßt sich theoretisch nicht beweisen), über der Natur (*natura prior*) sein muß.

Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich sind, sondern sie hinter sich zurücklassen, beginnt also mit diesem Punkt.

Das absolut-Objektive oder die Gesetzmäßigkeit des Anschauens wird dem leb selbst zum Objekt. Aber das Anschauen wird dem Anschauenden zum Objekt nur durch das Wollen. Das Objektive im Wollen ist das Anschauen selbst, oder die reine Gesetzmäßigkeit der Natur; das Subjektive eine ideelle, auf jene Gesetzmäßigkeit an sich gerichtete Tätigkeit, der Akt, in welchem dieses geschieht, ist der *absolute Willensakt*.

Dem Ich wird der absolute Willensakt selbst wieder zum Objekt dadurch, daß ihm das Objektive, auf ein Äußeres Gerichtete im Wollen, als Naturtrieb, das Subjektive, auf die Gesetzmäßigkeit an sich Gerichtete, als absoluter Wille, d.h. als kategorischer Imperativ, zum Objekt wird. Aber dies ist wiederum nicht möglich ohne eine Tätigkeit, welche über beiden ist. Diese Tätigkeit ist die *Willkür*, oder die mit Bewußtsein freie Tätigkeit.

Wenn nun aber auch diese mit Bewußtsein freie Tätigkeit, welche im Handeln der objektiven entgegengesetzt ist, ob sie gleich mit ihr Eins werden soll, in ihrer ursprünglichen Identität mit der objektiven angeschaut wird, welches durch Freiheit schlechthin unmöglich ist, so entsteht dadurch endlich die höchste

Potenz der Selbstanschauung, welche, da sie selbst schon über die *Bedingungen* des Bewußtseins hinausliegt, und vielmehr das von vorn sich schaffende Bewußtsein selbst ist, wo sie ist, als schlechthin zufällig erscheinen muß, welches schlechthin Zufällige in der höchsten Potenz der Selbstanschauung das ist, was durch die Idee des *Genies* bezeichnet wird.

Dies sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins, welche in der Erfahrung durch eine kontinuierliche Stufenfolge bezeichnet sind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organisation (durch welche die bewußtlos produktive Natur in sich selbst zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit in der Kunst (durch welche die mit Bewußtsein produktive Natur sich in sich schließt und vollendet) aufgezeigt und fortgeführt werden kann.

## Fußnoten

1 Die weitere Ausführung des Begriffs einer Naturphilosophie und ihrer notwendigen Tendenz ist in den Schriften des Verfassers: *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, verbunden mit der *Einleitung* zu diesem Entwurf, und den Erläuterungen, welche das erste Heft der *Zeitschrift* für spekulative Physik enthalten wird [Band IV. der Originalausgabe], zu suchen.

2 Erst durch die Vollendung des Systems der Transzendental-Philosophie wird man der Notwendigkeit einer Naturphilosophie, als ergänzender Wissenschaft, inne werden, und dann auch aufhören, an jene Forderungen zu machen, welche nur eine Naturphilosophie erfüllen kann.

3 Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, I, I, S. 401 d. O. A.

4 Nach derselben produziert zwar jede einzelne Monade die Welt aus sich selbst, aber doch existiert diese zugleich unabhängig von den Vorstellungen; allein nach Leibniz selbst besteht die Welt, insofern sie reell ist, selbst wieder nur aus: Monaden, mithin

beruht alle Realität am Ende doch nur auf Vorstellungskräften.

5 Ich muß wegen dieses Gesetzes auf die Rede über die Verhältnisse der organischen Kräfte von Herrn Kielmeyer verweisen, wo es aufgestellt und bewiesen ist.

6 Von hier an sind in ein Handexemplar des Verfassers Zusätze, beziehungsweise Korrekturen, hineingeschrieben, welche in den folgenden Noten mitgeteilt werden (einzelnes auch im Text mit [ ]). A. d. O.

7 das absolute Postulat alles Handelns ist eine ursprüngliche ...

8 das Freie.

9 Die Parenthese ist im Handexemplar gestrichen.

10 jenseits des freien Handelns, jenseits des Punkts aufgezeigt werden, wo mir das Bewußtlose als objektiv gegenübertritt.

11 und die Natur, inwiefern sie dies ist, ist für uns die erste Antwort auf die Frage: wie oder wodurch jene zur Möglichkeit des Handelns postulierte absolute

Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit wieder uns selbst objektiv werden könne.

12 durch Eine absolute Harmonie, welche sich zum Behuf des Erscheinens in bewußte und bewußtlose Tätigkeit getrennt hat.

13 der spekulative und ursprüngliche Beweis.

14 denn in diesen wird die Natur als zweckmäßig in dem Sinn dargestellt, daß die Absicht der Hervorbringung hervorgezogen wird. Das Eigentliche aber ist, daß eben da, wo keine Absicht, kein Zweck ist, die höchste Zweckmäßigkeit erscheint.

15 im einzelnen oder die Natur im ganzen, welche eine absolut organisches Wesen ist.

16 das An sich, das Wesen der Seele.

17 von der Selbstanschauung im *freien* Handeln.

18 ein verschlungener Zug.

19 Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, soll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine *Gegenwart* sein, in einem Endlichen

wirklich, objektiv werden.

20 Da ist die freie Tätigkeit ganz übergegangen in das Objektive, das Notwendige. Die Produktion also ist im Beginn frei, das Produkt dagegen erscheint als absolute Identität der freien Tätigkeit mit der notwendigen.

21 der letzte Passus: Wenn dieser Punkt usw. ist im Handexemplar durchgestrichen.

22 Denn sie (die Intelligenz) ist selbst das Produzierende; zugleich aber hat sich diese Identität von ihr ganz losgerissen: sie ist ihr völlig objektiv geworden, d. i. *sie ist sich selbst* völlig objektiv geworden.

23 das Urselbst.

24 Produkt des Genies.

25 das wahre An sich.

26 Im Handexemplar: sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur, also einem Zusammentreffen der bewußtlosen Tätigkeit mit der bewußten zuschreibt.

27 vom Standpunkt der bloßen Reflexion.



28 Keines vor dem andern hat eine Priorität. Eben nur die Indifferenz beider (der Kunst und der Poesie) ist es, die in dem Kunstwerk reflektiert wird.

29 Statt des letzten Passus im Handexemplar: Denn ob es gleich erhabene Kunstwerke gibt, und die Erhabenheit der Schönheit entgegengesetzt zu werden pflegt, so ist kein wahrer, objektiver Gegensatz zwischen Schönheit und Erhabenheit; das wahrhaft und absolut Schöne ist immer auch erhaben, das Erhabene (wenn dies wahrhaft) ist auch schön.

30 (absoluten Übergang ins Objektive).

31 Runkelrüben.

32 Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Prinzip, das als das absolute Prinzip auch zugleich das schlechthin Identische ist Ein absolut Einfaches, Identisches läßt sich nicht durch Beschreibung, überhaupt nicht durch Begriffe auffassen oder mitteilen. Es kann nur angeschaut werden. Eine solche Anschauung ist das Organ aller Philosophie. - Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist, die nicht das Objektive oder das Subjektive, sondern das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive, zum

Gegenstand hat, ist selbst bloß eine innere, die für sich selbst nicht wieder objektiv werden kann: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung. Diese zweite Anschauung ist die ästhetische. (So lautet der letzte Passus nach dem Handexemplar.)

33 Die Philosophie läßt alle Produktion der Anschauung hervorgehen aus einer Trennung vorher nicht entgegengesetzter Tätigkeiten.

34 die letzten Worte »und - aufgehoben« sind im Handexemplar deliert.

35 Statt der letzten Perioden heißt es im Handexemplar: Jenes produktive Vermögen, wodurch das Objekt entsteht, ist dasselbe, aus welchem auch der Kunst ihr Gegenstand entspringt, nur daß jene Tätigkeit dort *getrübt* - begrenzt - hier rein und unbegrenzt ist. Das Dichtungsvermögen in seiner ersten Potenz angeschaut ist, das erste Produktionsvermögen der Seele, sofern es in endlichen und wirklichen Dingen sich ausspricht, und umgekehrt...

36 intellektuelle (Korrektur).

37 Die weitere Ausführung dieses Gedankens enthält eine schon vor mehreren Jahren ausgearbeitete

Abhandlung *über Mythologie*, welche nun binnen  
kurzen erscheinen soll. (Anmerk. des Originals.)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Bruno,  
oder  
über das göttliche und natürliche  
Prinzip der Dinge

Ein Gespräch

# [Übersicht]

## A. Einleitung

### I. Einssein der Wahrheit und der Schönheit.

#### 1. Idee der Wahrheit

a) Unterschied des ewigen und des zeitlichen Erkennens überhaupt

b) Die Voraussetzungen des ewigen Erkennens.

α Das Unvollkommene bloß herkommend von der zeitlichen Betrachtung

β Unterschied zwischen der urbildlichen und der hervorbringenden Natur

Anwendung des Bisherigen auf die

#### 2. Idee der Schönheit

Schluß: die höchste Einheit der Wahrheit und Schönheit

### II. Analoges Verhältnis der Philosophie und der Poesie.

1. Begriff des schönen Produkts (»dessen Seele ein ewiger Begriff«)

2. Unterschied des Philosophen und des Dichters

3. Anwendung dieses Unterschieds auf den der Mysterien und der Mythologie

## B. Darstellung der Philosophie selbst (doch »nicht sowohl dieser selbst, als des Grund und Bodens, auf

dem sie aufgeführt werden muß«).

1. Begriffsbestimmung der absoluten Identität
2. Anwendung dieser Begriffsbestimmung auf den Gegensatz des Idealen und Realen
  - a) Einheit des Denkens und Anschauens. Diese
  - b) = der Einheit des Endlichen und Unendlichen
3. Nähere Bestimmung der Vereinigung des Realen und Idealen, des Endlichen und Unendlichen im höchsten Begriff.
  - a) der Begriff der Einen (höchsten) Idee (der Idee aller Ideen)
  - b) Das ewige Sein der Dinge = die Ideen
  - c) Der Begriff der zeitlosen (unendlichen) Endlichkeit im Absoluten
4. Wiefern die höchste Einheit auch Prinzip des Wissens
  - a) Unterscheidung des absoluten und des begründeten (abgeleiteten) Bewußtseins
  - b) Die relative Einheit im Wissen eine andere relative Einheit im Sein fordernd, wovon keine Prinzip der anderen
  - c) Der Begriff des absoluten Idealismus
5. Wie das Endliche aus dem Ewigen heraustritt
6. Das sichtbare Universum.
  - a) Das allgemeine Gerüste desselben.
    - α Deduktion der Weltkörper überhaupt
    - β Die Dimensionen des Körperlichen

γ Die drei Stufen des Unorganischen, Organischen, Vernünftigen

b) Deduktion des Besonderen.

α Die Weltkörper

aa) ihre Bewegung

bb) Ordnung. Zahl und Größe der Gestirne

cc) Die Sonne

β Die organischen Wesen

γ Deduktion des Bewußtseins (»aus der Idee des Ewigen selbst«)

7. Die Erkenntniswelt.

a) Verhältnis zwischen Anschauung und Denken im Ich

Ableitung der geometrischen Wissenschaft.

b) Deduktion der logischen Formen

Die Logik bloße Verstandeswissenschaft.

c) Die höchste Erkenntnisart

Rückkehr auf den Begriff der absoluten Erkenntnis und die Idee des Absoluten überhaupt

Anwendung des Gegensatzes der reellen und ideellen Welt auf den des natürlichen und des göttlichen Prinzips

C. Die (vier) Richtungen der Philosophie (der Materialismus und Intellektualismus, der Realismus und Idealismus) in ihrem Verhältnis zur absoluten (Identitäts-) Philosophie, wobei Rekapitulation der

# Hauptideen der letzteren



ANSELMO. Willst du uns wiederholen, o Lucian, was du gestern, als wir von der Einrichtung der Mysterien sprachen, über die Wahrheit und Schönheit behauptet?

LUCIAN. Meine Meinung war, daß in vielen Werken die höchste Wahrheit sein könne, ohne daß ihnen darum auch der Preis der Schönheit zuerkannt werden dürfte.

ANSELMO. Du aber, Alexander, erklärtest dagegen, daß die Wahrheit allein alle Forderungen der Kunst erfülle, und daß einzig durch diese ein Werk wahrhaft schön werde.

ALEXANDER. So behauptete ich.

ANSELMO. Gefällt es euch, daß wir diese Rede wieder aufnehmen und den Streit jetzt entscheiden, der unentschieden blieb, als die Zeit Trennung gebot? Denn glücklich hat uns, nicht offenbare Verabredung zwar, doch geheime Übereinstimmung wieder hier vereinigt.

LUCIAN. Willkommen jede Welle des Gesprächs, die in den Strom der Rede uns zurückführt.

ALEXANDER. Immer tiefer in den Kern der Sache dringt gemeinsamer Rede Wetteifer) die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief anschwillt, die Teilnehmer fortreißt, alle mit Lust erfüllt.

ANSELMO. Lag nicht der Ursprung des Streites in dem, was von uns über die Mysterien und die Mythologie, sowie über das Verhältnis der Philosophen und Dichter festgesetzt worden war?

LUCIAN. So war es.

ANSELMO. Dünkt es euch nicht gut, daß, indem wir diesen Streit beilegen, die Rede zugleich in ihren Ursprung zurückkehre, damit wir nachher ungestört auf den gelegten sichern Grund weiter bauen?

ALEXANDER. Vortrefflich.

ANSELMO. Du also, Lucian, indem es dir möglich dünkt, daß ein Werk, ohne schön zu sein, der höchsten Wahrheit Vollendung haben könne, scheinst etwas Wahrheit zu nennen, dem wir Philosophen vielleicht auch diesen Namen nicht zugestehn würden. Du aber, Alexander, indem du ein Werk nur durch seine Wahrheit schön sein lassesst, bezweifelst, daß es einen Punkt geben könne, wo beide, gleich unbedingt, keine von der andern abhängig oder ihr untergeordnet, jede für sich das Höchste, so schlechthin eins und dasselbe sind, daß eine an die Stelle der andern gesetzt, und das Werk, welches jenen Punkt ausgedrückt hat, auf völlig gleiche Weise unter beiden Eigenschaften betrachtet werden kann. Haltet ihr es also nicht für nötig, daß wir vor allem übereinzukommen suchen, was Wahrheit, dann auch was Schönheit zu nennen sei,

damit wir nicht entweder irgend etwas, was nur untergeordneterweise dafür gehalten wird, der Schönheit gleichstellen, oder, indem wir diese Wahrheit, die es nicht an sich ist, als unvergleichbar mit der Schönheit setzen, das, was allein wahrhaft Wahrheit ist, zugleich mit aus den Augen verlieren?

LUCIAN. Ein würdiger Stoff und Gegenstand der Unterredung.

ANSELMO. Bist du es aber zufrieden, o Vortrefflicher, der du der Wahrheit vor der Schönheit den Preis zuerkannt hast, unbekümmert, daß sie wenige zählt, die ihr strenges Antlitz ertragen oder den Anblick der Ägide, so wende ich mich an dich.

ALEXANDER. Sehr gern folg' ich dir, o Freund, mich über die Idee der Wahrheit zu verständigen.

ANSELMO. Die Wahrheit also über alles und selbst über die Schönheit setzend, o Freund, wirst du um so weniger anstehn können, ihr auch ferner die höchsten Eigenschaften beizulegen, und diesen ehrwürdigen Namen nicht so wie es kommt auf alles anwenden lassen, was man insgemein darunter begreift.

ALEXANDER. Gewiß.

ANSELMO. Du wirst demnach die Eigenschaft der Wahrheit keiner Erkenntnis zugestehn, welche nur eine gegenwärtige oder überhaupt vergängliche Gewißheit mit sich führt.

ALEXANDER. Keineswegs werde ich.

ANSELMO. Du wirst aus diesem Grunde niemals einer solchen Erkenntnis, welche nur durch die unmittelbaren Affektionen des Leibes vermittelt ist, oder sich unmittelbar nur auf sie bezieht, Wahrheit zuschreiben.

ALEXANDER. Unmöglich, da ich weiß, daß diese, zusamt dem Gegenstande, der sie erleidet, den Bedingungen der Zeit unterworfen sind.

ANSELMO. Aus demselben Grunde wirst du keiner Erkenntnis Wahrheit zugestehn, die verworren, undeutlich, unangemessen der Sache, wie sie an sich, ist.

ALEXANDER. Keine, denn eine jede ist bloß sinnlicher Art und durch Affektionen vermittelt.

ANSELMO. Würdest du aber ferner, was überhaupt zwar eine bleibende, aber doch insofern nur untergeordnete Gewißheit hat, daß es nur für die menschliche oder irgend eine andere Betrachtungsweise, welche nicht die höchste ist, Gültigkeit hätte, mit dem erhabenen Namen der Wahrheit bezeichnen?

ALEXANDER. Auch dieses nicht, wenn es eine solche gebe.

ANSELMO. Du zweifelst, ob es eine solche gebe. Laß demnach sehn, was du jener von uns vergänglich genannten entgegenstellst, oder worein du die

unvergängliche Gewißheit setzest.

ALEXANDER. Notwendig in diejenige Wahrheit, die nicht nur von einzelnen Dingen, sondern von allen, und nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für alle Zeit gilt.

ANSELMO. Solltest du wirklich die unvergängliche Gewißheit in das setzen, was zwar für alle Zeit, aber doch überhaupt in Beziehung auf Zeit Gültigkeit hat? Ist es nicht offenbar, daß die Wahrheit, die überhaupt für die Zeit und Dinge in der Zeit gilt, unvergänglich ist nur in bezug auf das, was selbst nicht ewig ist, also nicht schlechthin und an sich betrachtet? Es ist aber undenkbar, daß, was überhaupt nur vom Endlichen, obgleich es allgemein davon gilt, einen höheren Wert habe als dieses selbst, und daß wir ihm eine mehr als relative Wahrheit zugestehn können, da es mit dem Endlichen zugleich steht und fällt. Denn wer der Menschen wird leugnen, daß einer jeden Wirkung ihre Ursache vorausgehe, und daß diese Gewißheit, ohne an den Gegenständen geprüft zu werden, unmittelbar durch die bloße Beziehung des endlichen Erkennens auf den Begriff des Erkennens, unzweifelhaft sei? Wenn aber derselbe Satz außer der Beziehung auf das an sich Endliche keine Bedeutung hat, so ist es auch unmöglich, daß ihm Wahrheit zukomme. Denn bist du nicht mit mir

übereingekommen, daß, was nur für eine untergeordnete Betrachtungsweise Gewißheit hat, nicht im echten Sinne für wahr gehalten werden könne?

ALEXANDER. Freilich.

ANSELMO. Du wirst aber ferner nicht in Abrede sein können, daß die Erkenntnis des Endlichen und Zeitlichen, als solche, selbst nur im endlichen Erkennen, nicht aber im absoluten, statthabe. Würdest du dich aber mit einer Wahrheit begnügen, welche bloß für das Erkennen endlicher Wesen, und nicht schlechthin und auch in Ansehung Gottes und des höchsten Erkennens Wahrheit ist, oder geht nicht alles unser Bestreben darauf, die Dinge so zu erkennen, wie sie auch in jenem urbildlichen Verstande vorgebildet sind, von dem wir in dem unsrigen die bloßen Abbilder erblicken?

ALEXANDER. Es ist schwer zu leugnen.

ANSELMO. Dieses höchste Erkennen aber, kannst du es überhaupt unter Zeitbedingungen denken?

ALEXANDER. Unmöglich.

ANSELMO. Oder auch nur als bestimmt durch Begriffe, die, obgleich an sie allgemein und unendlich, dennoch sich nur auf die Zeit und das Endliche beziehen?

ALEXANDER. Als bestimmt durch solche Begriffe zwar nicht, aber wohl als bestimmend diese Begriffe.

ANSELMO. Dies gilt uns hier gleichviel; denn wir im endlichen Erkennen erscheinen uns nicht als bestimmend jene Begriffe, sondern als durch sie bestimmt, und wenn als bestimmend, offenbar durch ein höheres Erkennen. Wir müssen daher auf jeden Fall es als einen ausgemachten Satz annehmen, daß derjenigen Erkenntnis, die sich überhaupt auf die Zeit oder das zeitliche Dasein der Dinge bezieht, gesetzt auch, daß sie nicht selbst zeitlich entstehe und für die unendliche Zeit so wie für alle Dinge in der Zeit gelte, dennoch keine absolute Wahrheit zukomme, denn sie setzt ein höheres Erkennen voraus, welches von der Art ist, unabhängig von aller Zeit, und ohne allen Bezug auf die Zeit, an sich selbst, demnach schlechthin ewig zu sein.

ALEXANDER. Diese Folge ist unvermeidlich nach den ersten Voraussetzungen.

ANSELMO. Wir werden also erst dann auf dem Gipfel der Wahrheit selbst angekommen sein, und die Dinge sowohl mit Wahrheit erkennen als darstellen, nachdem wir mit unsern Gedanken zu dem unzeitlichen Dasein der Dinge und den ewigen Begriffen derselben gelangt sind.

ALEXANDER. Ich kann es nicht leugnen, obgleich du noch nicht gezeigt hast, wie wir dazu gelangen können.

ANSELMO. Auch geht uns diese Frage hier nicht an,

da wir uns bloß um die Idee der Wahrheit bekümmern, die wir darum tiefer zu stellen, oder von ihrer Höhe herabzusetzen, damit sie den meisten leichter zu erreichen sei, für unwürdig halten. - Aber ist es dir gefällig, daß wir auf diese Weise in unsern Untersuchungen fortgehen?

ALEXANDER. Allerdings.

ANSELMO. So laß uns weiter den Unterschied des ewigen und zeitlichen Erkennens betrachten. Hältst du es also für möglich, daß, was wir irrig, verkehrt, unvollkommen usw. nennen, alles dies wirklich an sich, oder daß es solches vielmehr nur in Ansehung unserer Betrachtungsweise sei?

ALEXANDER. Ich kann mir nicht denken, daß z.B. die Unvollkommenheit irgend eines menschlichen Werks nicht wirklich in Ansehung dieses Werkes stattfindet, noch, daß, was wir uns notwendig als irrig denken, nicht auch wirklich falsch sei.

ANSELMO. Laß dir, o Freund, den Sinn der Frage nicht entgehen. Nicht davon rede ich, was das Werk sei, einzeln betrachtet, losgetrennt vom Ganzen. Daß also jener anstatt eines vollkommenen Werks etwas durchaus Verkehrtes, dieser statt wahrer keine andern als falsche Sätze hervorbringt, ist, wahrhaft betrachtet, weder Verkehrtheit noch Irrtum. Vielmehr wenn jener, so beschaffen als er ist, etwas Vollkommenes und irgend etwas anderes als



das Widersinnige und Törichte hervorbringen könnte, so wäre dies vielmehr ein Irrtum und eine wirkliche Verkehrtheit der Natur zu nennen, welches beides unmöglich ist. Da nun keiner etwas anderes hervorbringt, als was theils aus der Eigentümlichkeit seiner Natur, theils aus den Einwirkungen, welche auf ihn von außen geschehen sind, notwendig folgt, so drückt jeder, der eine durch seinen Irrtum, der andere durch die Unvollkommenheit seines Werks, die höchste Wahrheit und die höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und bestätigt eben durch sein Beispiel, daß in der Natur keine Lüge möglich sei.

ALEXANDER. Du scheinst dich in deinen eignen Reden zu fangen. Denn daß der Irrtum des einen Wahrheit, die Unvollkommenheit des andern Vollkommenheit sei, folgt freilich aus der zugestandenen Verkehrtheit ihrer Natur, -

ANSELMO. Die wiederum an sich betrachtet keine Verkehrtheit ist. Denn nachdem z.B. jener von einem solchen Vater gezeugt, dieser durch solche Einwirkungen von außen bestimmt worden ist, so ist ihre jetzige Beschaffenheit ganz in der Regel und in der allgemeinen Ordnung der Dinge notwendig.

ALEXANDER. Nach dieser Ansicht wirst du dich nur hüten müssen, einen Anfang der

Unvollkommenheit zuzulassen.

ANSELMO. Freilich, so wie es überhaupt unmöglich ist, einen Anfang des Zeitlichen zu denken. Alle Unvollkommenheit findet nur in derjenigen Ansicht statt, für welche das Gesetz der Ursache und Wirkung selbst Prinzip, nicht für die höhere, die, da sie keinen Anfang des Endlichen zugibt, auch das Unvollkommene von Ewigkeit bei dem Vollkommenen, das heißt selbst als Vollkommenheit setzt. - Scheint es dir aber nicht, daß, was wir bisher mehr auf die Werke der Menschen eingeschränkt, auch auf die Werke der Natur und überhaupt alle Dinge ausgedehnt werden müsse, nämlich, daß an sich betrachtet nichts mangelhaft, unvollkommen und unharmonisch sei?

ALEXANDER. Es scheint so.

ANSELMO. Dagegen daß sie unvollkommen seien, nur für die bloß zeitliche Betrachtungsweise, oder war es nicht so?

ALEXANDER. Auch dies.

ANSELMO. Laß uns nun weiter gehen, und sage mir, ob nicht anzunehmen ist, daß der schaffenden Natur bei allen ihren Hervorbringungen, im Ganzen nicht nur, sondern auch im Einzelnen, ein Typus vorgeschrieben sei, nach welchem sie sowohl die Gattungen als die Individuen bildet.

ALEXANDER. Offenbar ist dies, da wir nicht nur die

verschiedenen Gattungen der Tiere und Pflanzen näher oder entfernter eben dieselbe Grundform ausdrücken sehen, sondern auch in den Individuen der Gattung sich genau dieselbe Anlage wiederholt.

ANSELMO. Wenn wir nun die Natur, sofern sie der lebendige Spiegel ist, worin alle Dinge vorgebildet sind, die urbildliche, die Natur aber, sofern sie jene Vorbilder in der Substanz ausprägt, die hervorbringende nennen, so sage mir, ob wir die urbildliche Natur oder die hervorbringende dem Gesetz der Zeit und des Mechanismus unterworfen denken müssen?

ALEXANDER. Nicht die urbildliche, wie mir scheint, denn das Urbild jenes Geschöpfes muß gedacht werden als sich immer gleich und unwandelbar, ja sogar als ewig, sonach auf keine Weise der Zeit unterworfen und weder als entstanden noch als vergänglich.

ANSELMO. So sind es also die Dinge in der hervorbringenden Natur, welche nicht freiwillig, sondern gezwungen dem Dienst der Eitelkeit unterworfen sind. Jene ewigen Urbilder aber der Dinge sind gleichsam die unmittelbaren Söhne und Kinder Gottes, daher auch in einer heiligen Schrift gesagt wird, daß die Kreatur sich sehne und verlange nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes, welche die Vortrefflichkeit jener ewigen Urbilder ist. Denn es ist

notwendig, daß in der urbildlichen Natur oder in Gott alle Dinge, weil sie von den Bedingungen der Zeit befreit sind, auch viel herrlicher und vortrefflicher seien, als sie an sich selbst sind. Die Erde z.B., welche gemacht worden, ist nicht die wahre Erde, sondern ein Abbild der Erde, insofern sie nicht gemacht, und weder entstanden ist, noch jemals vergehen wird. In der Idee der Erde aber sind auch die Ideen aller in ihr enthaltenen oder auf ihr zum Dasein kommenden Dinge begriffen. Es ist also auch auf der Erde kein Mensch, kein Tier, kein Gewächs, kein Stein, dessen Bildnis nicht in der lebendigen Kunst und Weisheit der Natur weit herrlicher leuchtete als in dem toten Abdrucke der geschaffenen Welt. Da nun dieses vorgebildete Leben der Dinge weder jemals angefangen hat noch je aufhören wird, das nachgebildete dagegen unter dem Gesetz der Zeit, nicht frei und bloß seiner eigenen Natur gemäß, sondern unter dem Zwange der Bedingungen entsteht und wieder vergeht, so werden wir also zugeben müssen, daß, so wenig als in seinem ewigen Dasein irgend etwas unvollkommen und mangelhaft ist, so wenig auf zeitliche Art irgend eine Vollkommenheit, welche sie sei, entstehen könne, und daß vielmehr, zeitlich angesehen, notwendig alles unvollkommen und mangelhaft sei.

**ALEXANDER.** Wir werden nicht umhin können, dies

alles zu behaupten.

ANSELMO. Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?

ALEXANDER. Freilich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äußere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sei, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andere Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck außer ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet und ohne alle Beziehung auf ein äußeres Verhältnis das ist, was sie ist.

ANSELMO. So wirst du mir also noch viel mehr zugeben, daß die Schönheit weil sie nämlich unter allen Vollkommenheiten die größte Unabhängigkeit von Bedingungen fordert, auf keine zeitliche Weise entstehe, und daß hinwiederum auf zeitliche Weise nichts schön genannt werden könne.

ALEXANDER. Nach dieser Ansicht würden wir uns in einem großen Irrtum befinden, indem wir einige Dinge der Natur oder Kunst schön zu nennen pflegen.

ANSELMO. Auch leugne ich nicht das Dasein der Schönheit überhaupt, sondern das zeitliche Dasein. Überdies könnte ich dir dasselbe erwidern, was

Sokrates beim Plato<sup>1</sup>, daß derjenige, welcher nicht etwa unlängst eingeweiht ist in den Mysterien, wenn er die sinnliche Schönheit erblickt, welche von der Schönheit an und für sich selbst den gleichen Namen borgt, durch jene nicht so leicht angetrieben wird, diese sich vorzustellen; wer aber jüngst eingeweiht worden, und solcher nun ein göttliches Angesicht erblickt, wo die Schönheit, oder vielmehr das unkörperliche Urbild nachgeahmt ist, erstaunt und zuerst erschrickt, indem eine der vormaligen ähnliche Furcht über ihn kommt, hernach aber sie als eine Gottheit anbetet. Diese, welche die Schönheit an und für sich selbst gesehen haben, sind auch gewohnt, ungestört von den Mängeln, welche der widerstrebenden Natur durch den Zwang der Ursachen aufgedrungen sind, in dem unvollkommenen Abdrucke das Urbild zu sehen, alles aber zu lieben, was sie an die vormalige Seligkeit des Anschauens erinnert. Das, was an jeder lebenden Gestalt dem Urbilde der Schönheit widerspricht, ist aus dem natürlichen Prinzip zu begreifen, niemals aber das, was ihm gemäß ist, denn dieses ist seiner Natur nach eher, der Grund davon aber liegt in der idealen Natur selbst und der Einheit, die *wir* zwischen der hervorbringenden und der urbildlichen Natur setzen müssen, welche auch durchaus offenbar wird, daß die Schönheit

allenthalben hervortritt, wo es der Naturlauf gestattet, sie selbst aber ist niemals entstanden, und überall, wo sie zu entstehen scheint (sie scheint es aber immer nur), kann sie nur entstehen, weil sie ist.

Wenn du also ein Werk oder Ding schön nennest, so ist nur dieses Werk entstanden, die Schönheit aber nicht, welche ihrer Natur nach, also mitten in der Zeit, ewig ist. Indem wir also unsere Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seien als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges notwendig schön sei.

ALEXANDER. Gegen diese Schlußfolge ist nichts einzuwenden. Denn notwendig ist, daß, wenn die Schönheit etwas Unzeitliches ist, jedes Ding nur durch seinen ewigen Begriff schön sei; notwendig, wenn die Schönheit nie entstehen kann, daß sie das Erste, Positive, die Substanz der Dinge selbst sei; notwendig, wenn das Entgegengesetzte der Schönheit bloße Verneinung und Einschränkung ist, daß diese nicht in jene Region dringen könne, wo nichts als Realität angetroffen wird, daß also auch die ewigen Begriffe aller Dinge allein und notwendig schön seien.

ANSELMO. Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge

auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seien, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?

ALEXANDER. Freilich sind wir übereingekommen.

ANSELMO. Haben wir also nicht die höchste Einheit der Wahrheit und der Schönheit aufgezeigt?

ALEXANDER. Ich kann nicht widersprechen, nachdem du mich in diese Schlußfolge verstrickt hast.

ANSELMO. Du hattest also ganz recht, wenn du urteiltest, daß ein Kunstwerk einzig durch seine Wahrheit schön sei, denn ich glaube nicht, daß du unter Wahrheit irgend etwas Schlechteres oder Geringeres verstanden habest als die der intellektualen Urbilder der Dinge. Außer dieser aber haben wir noch eine untergeordnete und trügerische Wahrheit, die den Namen von jener leiht, ohne ihr der Sache nach gleich zu sein, und die teils in einer verworrenen und undeutlichen, immer aber in einer bloß zeitlichen Erkenntnis besteht. Diese Art der Wahrheit welche sich auch mit dem Unvollkommenen und Zeitlichen an den Gestalten, dem, was ihnen von außen aufgedrungen ist, nicht lebendig aus ihrem Begriff sich entwickelt hat, verträgt, kann nur der zur Regel und Norm der Schönheit machen, welcher nie unsterbliche und heilige Schönheit erblickte. Aus der Nachahmung dieser Wahrheit



entstehen diejenigen Werke, an welchen wir nur die Kunst bewundern, mit der sie das Natürliche erreichen, ohne es mit dem Göttlichen verbinden zu können. Von dieser Wahrheit aber kann nicht einmal gesagt werden, wie Lucian getan hat, daß sie der Schönheit untergeordnet sei, sondern vielmehr, daß sie gar nichts mit ihr gemein habe. Jene einzig hohe Wahrheit aber ist der Schönheit nicht zufällig, noch ist es diese jener, und wie die Wahrheit, die nicht Schönheit ist, auch nicht Wahrheit, so kann hinwiederum die Schönheit welche nicht Wahrheit ist, auch nicht Schönheit sein, wofür wir an den uns umgebenden Werken, wie mir dünkt, offenbare Beispiele haben. Denn sehen wir nicht die meisten zwischen zwei Extremen schwanken, und den einen, welcher die bloße Wahrheit hervorbringen will, statt dieser der rohen Natürlichkeit hingegen, und indem er ganz auf jene geheftet ist, dagegen dasjenige versäumen, was durch keine Erfahrung gegeben werden kann, den andern, dem es ganz an Wahrheit gebricht, einen leeren und schwächlichen Schein von Form, den die Unwissenden als Schönheit bewundern, hervorbringen? Allein, o Freunde, nachdem wir die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit bewiesen haben, so scheint mir auch die der Philosophie mit der Poesie bewiesen; denn wonach strebt jene als eben nach

jener ewigen Wahrheit, die mit der Schönheit, diese aber nach jener ungeborenen und unsterblichen Schönheit, welche mit der Wahrheit eins und dasselbe ist? Gefällt es dir aber, o Teurer, daß wir dieses Verhältnis weiter auseinandersetzen, um zu unserm Anfang zurückzugelangen?

ALEXANDER. Allerdings wünsche ich dies.

ANSELMO. Die höchste Schönheit und Wahrheit aller Dinge also wird angeschaut in einer und derselben Idee.

ALEXANDER. So haben wir ausgemacht.

ANSELMO. Diese Idee aber ist die des Ewigen.

ALEXANDER. Nicht anders.

ANSELMO. Wie nun in jener Idee Wahrheit und Schönheit eins sind, so notwendig auch eins in den Werken, welche jener Idee gleichen.

ALEXANDER. Notwendig.

ANSELMO. Was aber hältst du für das Hervorbringende solcher Werke?

ALEXANDER. Es ist schwer zu sagen.

ANSELMO. Ein jedes Werk ist notwendig endlich?

ALEXANDER. Natürlich.

ANSELMO. Das Endliche aber, sagten wir, sei vollkommen dadurch, daß es dem Unendlichen verknüpft werde.

ALEXANDER. Richtig.

ANSELMO. Wodurch nun glaubst du, daß das

Endliche dem Unendlichen verknüpft werden könne?

ALEXANDER. Offenbar nun durch ein solches, in Ansehung dessen es zuvor mit ihm eins ist.

ANSELMO. Also nur durch das Ewige selbst.

ALEXANDER. Es ist klar.

ANSELMO. Demnach kann auch ein Werk, welches die höchste Schönheit darstellt, nur durch das Ewige hervorgebracht sein?

ALEXANDER. Es scheint.

ANSELMO. Aber durch das Ewige schlechthin betrachtet, oder durch das Ewige, sofern es sich unmittelbar bezieht auf das hervorbringende Individuum?

ALEXANDER. Das letzte.

ANSELMO. Aber wodurch glaubst du, daß sich jenes auf dieses beziehe?

ALEXANDER. Ich sehe es nicht sogleich ein.

ANSELMO. Sagten wir nicht, daß alle Dinge in Gott nur durch ihre ewigen Begriffe seien?

ALEXANDER. Allerdings.

ANSELMO. Das Ewige demnach bezieht sich auf alle Dinge durch ihre ewigen Begriffe, auf das hervorbringende Individuum also durch den ewigen Begriff des Individuums, der in Gott und mit der Seele ebenso eins ist wie die Seele mit dem Leibe.

ALEXANDER. Diesen ewigen Begriff des

Individuums also werden wir als das Hervorbringende eines Werks ansehen, worin die höchste Schönheit dargestellt ist.

ANSELMO. Unstreitig. Diese Schönheit aber, welche in dem Werk dargestellt wird, ist selbst wieder das Ewige?

ALEXANDER. Ohne Zweifel.

ANSELMO. Aber das Ewige schlechthin betrachtet?

ALEXANDER. Es scheint nicht, denn es wird nur durch das Ewige hervorgebracht, sofern es der ewige Begriff eines Individuums ist und sich auf dieses unmittelbar bezieht.

ANSELMO. Das Ewige in dem Hervorgebrachten wird also auch nicht an sich dargestellt, sondern sofern es sich bezieht auf einzelne Dinge, oder der Begriff solcher Dinge ist.

ALEXANDER. Notwendig.

ANSELMO. Welcher Dinge aber, solcher, die mit dem ewigen Begriff des Individuums verbunden sind, oder solcher, die nicht?

ALEXANDER. Notwendig solcher, die mit ihm verbunden sind.

ANSELMO. Wird nicht dieser Begriff notwendig eine desto herrlichere Vollkommenheit haben, je näher ihm in Gott der Begriff aller andern Dinge verknüpft ist?

ALEXANDER. Unstreitig.

ANSELMO. Sehen wir daher nicht, daß, je vollkommener Begriff und gleichsam organischer, desto geschickter auch der Hervorbringende, andere Dinge als sich selbst darzustellen, ja sich ganz von seiner Individualität zu entfernen, dagegen je unvollkommener jener und einzelner, desto ungeschickter dieser, in noch so wechselnden Formen etwas anderes als sich selbst zu offenbaren?

ALEXANDER. Dies ist alles klar genug.

ANSELMO. Erhellet aber nicht auch hieraus offenbar, daß das Hervorbringende nicht die Schönheit an und für sich selbst, sondern nur die Schönheit an Dingen, also immer nur die konkrete Schönheit darstelle?

ALEXANDER. Offenbar.

ANSELMO. Gleicht aber das Hervorbringende nicht auch hierin dem, dessen Ausfluß es ist? Denn hat auch jener, Gott nämlich, irgendwo in der fühlbaren Welt die Schönheit, wie sie in ihm selbst ist, enthüllt, und gibt er nicht vielmehr den Ideen der Dinge, die in ihm sind, ein eignes und unabhängiges Leben dadurch, daß er sie als die Seelen einzelner Leiber existieren läßt? Ja, hat nicht eben deswegen auch jedes Werk, dessen Hervorbringendes der ewige Begriff des Individuums ist, ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ihm selbst, und ein anderes in dem Hervorbringenden?

ALEXANDER. Notwendig.

ANSELMO. Ein Werk also, das nicht in ihm selbst lebt und unabhängig von dem Hervorbringenden für sich fort dauert, werden wir auch für kein Werk halten, dessen Seele ein ewiger Begriff ist.

ALEXANDER. Unmöglich.

ANSELMO. Haben wir aber nicht ferner festgesetzt, daß jedes Ding in seinem ewigen Begriff schön sei? Das Hervorbringende also eines Werkes, wie wir es angenommen haben, und das Hervorgebrachte selbst sind eins, beide nämlich schön. Das Schöne also bringt das Schöne, das Göttliche das Göttliche hervor.

ALEXANDER. Dies ist einleuchtend.

ANSELMO. Da nun das Schöne und Göttliche in dem hervorbringenden Individuum sich unmittelbar nur auf dieses Individuum bezieht, ist es denkbar, daß insofern in ihm zugleich die Idee des Schönen und Göttlichen an und für sich selbst sei, oder ist diese nicht vielmehr notwendig in einem anderen, in demselben nämlich, aber nicht als unmittelbarem Begriff des Individuums, sondern schlechthin betrachtet?

ALEXANDER. Notwendig das letzte.

ANSELMO. Ist es daher nicht ferner begreiflich, daß diejenigen, welche geschickt sind schöne Werke hervorzubringen, die Idee der Schönheit und

Wahrheit an und für sich selbst oft am wenigsten besitzen, eben weil sie von ihr besessen werden.

ALEXANDER. Es ist natürlich.

ANSELMO. Insofern nun der Hervorbringende das Göttliche nicht erkennt, als solcher erscheint er notwendig mehr wie ein Profaner als wie ein Eingeweihter. Obgleich er es aber nicht erkennt, übt er es doch von Natur aus, und offenbart, ohne es zu wissen, denen, die es verstehen, die verborgensten aller Geheimnisse, die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens und das Innere jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist; daher die Dichter schon im höchsten Altertum als die Ausleger der Götter und von ihnen getriebene und begeisterte Menschen verehrt worden sind. Was dünkt dir aber, werden wir nicht jede Erkenntnis, welche die Ideen nur an den Dingen, nicht an sich selbst zeigt, exoterisch, dagegen die, welche die Urbilder der Dinge an und für sich selbst, mit Recht eine esoterische nennen?

ALEXANDER. Mit größtem Rechte, dünkt mir.

ANSELMO. Der Hervorbringende aber wird nie die Schönheit an und für sich selbst, aber wohl schöne Dinge darstellen.

ALEXANDER. So sagten wir.

ANSELMO. Auch nicht an der Idee der Schönheit selbst, sondern nur an dem Vermögen, ihr so viel

möglich ähnliche Dinge hervorzubringen, wird seine Kunst erkannt.

ALEXANDER. Unstreitig.

ANSELMO. Seine Kunst ist also notwendig exotisch.

ALEXANDER. Es versteht sich.

ANSELMO. Der Philosoph aber bestrebt sich nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen.

ALEXANDER. So ist es.

ANSELMO. Er übt also denselben Gottesdienst innerlich aus, den der Hervorbringende äußerlich übt, ohne es zu wissen.

ALEXANDER. Offenbar.

ANSELMO. Das Prinzip aber des Philosophierenden ist nicht der ewige Begriff, sofern er sich unmittelbar auf das Individuum bezieht, sondern derselbe schlechthin und an sich betrachtet.

ALEXANDER. So werden wir schließen müssen.

ANSELMO. Und die Philosophie ist notwendig ihrer Natur nach esoterisch, und braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst.

ALEXANDER. Dies ist klar.

ANSELMO. Müssen wir aber nicht eben dieses als wesentlich ansehen zu dem Begriff der Mysterien,



daß sie es nämlich mehr durch sich selbst als durch äußere Veranstaltungen seien?

ALEXANDER. Hiervon scheinen uns selbst die Alten schon das Beispiel gegeben zu haben.

ANSELMO. Ganz gewiß, denn obgleich die ganze Hellas zu den Mysterien gelangen konnte, und die Teilnahme an denselben für eine allgemeine Glückseligkeit gehalten wurde, so daß Sophokles eine seiner Personen so redend einführte:

O der Sterblichen

Glücksel'ge die, so diese Weihung schauend erst  
Zum Hades wandeln! Denn ihr Teil ist's, dort allein  
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,

und Aristophanes dem Chor seliger Abgeschiedenen in den Fröschen die Worte in den Mund legt:

Denn uns allein ist Sonne hier  
Und frohes Licht, so viele,  
Teilhaftig der Weihung einst,  
Nach heiliger Sitte Recht  
Mit Fremdlingen immer und  
Mitbürgern gelebet,

so hörten sie doch nicht auf Geheimnisse zu sein  
und als solche geehrt und streng beobachtet zu

werden, woraus wir schließen müssen, daß in ihrer Natur etwas gewesen, welches, obgleich einer großen Menge mitgeteilt, doch nicht entweiht werden konnte.

Der Zweck aber aller Mysterien ist kein anderer, als den Menschen von allem dem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen, was gestern zuletzt Polyhymnio, welcher gegenwärtig war, mit vielen Gründen auseinandersetzte. Denn auf dem Rückwege zur Stadt, da wir von dem Inhalt der Mysterien uns besprachen, sagte er, daß wir vergebens entweder heiligere Lehren oder bedeutendere Symbole und Zeichen zu erfinden strebten, als in den alten gelehrt und vorgestellt worden seien. Und was die ersteren betrifft, sagte er, so haben in den Mysterien die Menschen zuerst gelernt, daß außer den Dingen, welche unaufhörlich verändert werden und vielgestaltig sich verwandeln, etwas Unwandelbares, Eingestaltiges und Unteilbares sei, und daß dasjenige, was dem Göttlichen und Unsterblichen am ähnlichsten, die Seele, das aber, was dem Vielgestaltigen, Teilbaren und immer Veränderlichen am meisten gleicht, der Körper sei. Die einzelnen Dinge nun hätten sich durch das, was an ihnen unterscheidbar und besonder wäre, von dem an und für sich selbst Gleichen abgesondert, obwohl sie an dem, wodurch

sie sich selbst gleich und individuell sind, einen Abdruck und gleichsam das Gepräge jenes schlechthin Unteilbaren mit in die Zeitlichkeit genommen. Da wir nun diese Ähnlichkeit der konkreten Dinge mit dem an sich selbst Gleichen bemerken, und wahrnehmen, daß sie sich zwar bestreben jenem in der Einheit ähnlich zu sein, aber diese Ähnlichkeit nicht ganz erreichen, so müssen wir das Urbild des an und für sich selbst Gleichen, schlechthin Unteilbaren, auf eine unzeitliche Weise, gleichsam vor der Geburt erkannt haben, welches sie durch einen dem jetzigen vorhergegangenen Zustand der Seele ausdrückten, worin sie der unmittelbaren Anschauung der Ideen und Urbilder der Dinge teilhaftig gewesen, und aus dem sie erst durch die Vereinigung mit dem Leibe und den Übergang in das zeitliche Dasein gerissen worden wäre. Die Mysterien seien deshalb vorgestellt worden als eine Anstalt, die, welche daran teilnehmen, durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Schönen und Guten, und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. Da nun in der Erkenntnis des Ewigen und Unveränderlichen die erhabene Philosophie bestehe, so sei die Lehre der Mysterien nichts anderes als die erhabenste, heiligste und vortrefflichste, aus dem äußersten Altertum

überlieferte Philosophie gewesen, so daß sich die Mysterien zu der Mythologie wirklich ebenso verhalten, wie wir glauben, daß sich die Philosophie zu der Poesie verhalte, und wir demnach mit gutem Grund beschlossen haben, daß die Mythologie zwar den Dichtern, die Einrichtung der Mysterien aber den Philosophen überlassen werden sollte. Allein nachdem wir die Rede bis zu diesem Punkt zurückgebracht, so möget ihr nun ferner urteilen, ob und auf welche Art ihr von demselben aus sie weiterführen wollet.

LUCIAN. Eine zu schöne Laufbahn des Gesprächs öffnet sich, als daß ihr stille stehen könntet.

ALEXANDER. Auch mir erscheint es so.

ANSELMO. So hört meinen Vorschlag. Es dünkt mir also, daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, und zwar schien mir das Schicklichste, daß, welcher bisher als Gast unsern Gesprächen gegenwärtig war, Bruno, davon rede, von welcher Art der Philosophie er glaube, daß sie in den Mysterien gelehrt werden müsse, und daß sie denjenigen Antrieb eines seligen und göttlichen Lebens enthalte, der von einer heiligen Lehre mit Recht gefordert werden kann; darauf aber Polyhymnio den Faden da aufnehme, wo ihn jener verlassen, und die Sinnbilder und Handlungen beschreibe, durch welche

eine solche dargestellt werden könne; endlich, wie es kommt, einer von uns oder wir alle zusammen die Rede von der Mythologie und Poesie vollführen.

BRUNO. Undankbar würde ich erscheinen, wenn ich, so oft und so reichlich bewirtet von euch, nicht hinwiederum so gut ich vermag, euch von dem Meinigen mitteilen sollte.

So wende ich mich also, indem ich nicht versagen will, was Pflicht gebietet, zuerst, nicht an die Gewalthaber irdischer Mysterien, sondern an die Vorsteher der ewigen Geheimnisse, die durch das Licht der Gestirne, den Umlauf der Sphären, den Tod und die Wiederbelebung der Geschlechter auf der Erde gefeiert werden, und flehe jene an, erstens, daß sie mich gelangen lassen zu der Anschauung des Unverletzlichen, Einfachen, Gesunden und Seligen, hierauf, daß sie mich von den Übeln frei sein lassen, unter welchen mehr oder weniger im Leben wie in der Kunst, und im Handeln wie im Denken, die mehresten gleicherweise leiden, indem sie dem unerbittlichen Schicksal sich zu entziehen trachten, welches verordnet hat, daß die Welt nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwiederum nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele bestünde, und dem völlig gleichen Geschick das Universum wie der Mensch unterworfen wäre, aus

Unsterblichem und Sterblichem, und weder bloß aus Endlichem noch aus Unendlichem gemischt zu sein.

Dann aber rede ich euch an, bittend, daß ihr mir verzeihet, wenn ich euch nicht sowohl sage, welche Philosophie ich für die beste halte in Mysterien gelehrt zu werden, als vielmehr von welcher ich wisse, daß sie die wahre sei, und auch diese nicht selbst, sondern nur den Grund und Boden darstelle, auf welchem sie erbaut und aufgeführt werden müsse. Dann auch, daß ihr mir vergönnet, nicht für mich selbst in stetiger Rede, sondern, wie ihr wohl sonst pflegt, fragend oder auch antwortend, wie es sich trifft, die Gedanken meines Gemüts zu entwickeln, und mir besonders erlaubt, daß ich vorzüglich einen unter euch auswähle, der entweder von mir gefragt antworte, oder mich selbst fragend die Antwort empfangen. Seid ihr aber, und ist dieser es zufrieden, so bitte ich unsern Lucian, daß er vorzüglich die Rede mit mir teile, auf welche Weise es ihm gefällt. Zum Grunde aber des Gesprächs zu legen, was sollte ich oder wir andern Vortrefflicheres, und worüber wir alle einiger sein könnten, erfinden, Anselmo, als wozu du uns geführet, die Idee dessen, worin alle Gegensätze, nicht sowohl vereinigt, als vielmehr eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt sind?

Vorerst also preise ich jenes als Erstes, was allem vorangeht, darum weil abgesehen von ihm nur die zwei Fälle möglich sind: entweder die Einheit, welche den Gegensatz sich entgegenstehend hat, als Erstes zu setzen, alsdann aber wird sie selbst mit einem Gegensatz gesetzt; oder die Gegensätze, alsdann aber werden diese ohne die Einheit gedacht, welches unmöglich ist, denn alles, was sich entgegengesetzt, ist es wahrhaft und auf reelle Weise nur dadurch, daß es in einem und demselben gesetzt sein soll.

LUCIAN. Hüte dich, o Bester, (denn ich will deiner Aufforderung Folge leisten, und dich frühzeitig erinnern) dich nicht gleich anfangs in Widersprüche zu verwickeln. Denn der Einheit stellt der Gegensatz notwendig entgegen, da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist, als dieser ohne sie, so muß es auch unmöglich sein, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatz zu setzen.

BRUNO. Nur Eines, o Vortrefflicher, scheinst du übersehen zu haben: nämlich daß, da wir die Einheit aller Gegensätze zum Ersten machen, die Einheit selbst aber zusamt dem, was du den Gegensatz nennest, selbst wieder und zwar den höchsten Gegensatz bildet, wir, um jene Einheit zur höchsten zu machen, auch diesen Gegensatz, zusamt der Einheit, die ihm gegenübersteht, darin begriffen

denken, und jene Einheit als dasjenige bestimmen, worin die Einheit und der Gegensatz, das sich selbst Gleiche mit dem Ungleichen eins ist.

LUCIAN. Sehr gut zwar scheinst du dich aus dieser Schlinge zu ziehen, indem du eine Einheit setzt, welche die Einheit und den Gegensatz selbst wieder verknüpft. Wie magst du aber den Gegensatz in Ansehung dieser zugeben, ohne eben deswegen ihn auch in Ansehung jener zu setzen? Auf keine Weise also scheinst du zu einer reinen Einheit und einer solchen zu gelangen, die nicht durch Differenz getrübt wäre.

BRUNO. Es scheint zwar, o Freund, daß du sowohl von der Einheit, welche der Differenz entgegen, als der höheren, worin jene selbst mit dieser eins ist, sagst, daß sie getrübt sei, allein von welcher der beiden du dies meinst, so denke ich dich vom Gegenteil zu überführen. Denn wenn du sagst, daß in Ansehung jener höheren die Einheit und die Differenz sich entgegenstehen, jene also selbst mit einem Gegensatz behaftet sei, so leugne ich dir jenes, nämlich daß sie in Ansehung ihrer entgegengesetzt seien. Du kannst also das Getrübtsein durch Differenz nur von derjenigen Einheit aussagen wollen, welche der Differenz und insofern sie ihr entgegengesetzt, nicht aber von derjenigen, die über ihr und in Ansehung welcher dieser Gegensatz



selbst nicht da ist. Oder ist es nicht so?

LUCIAN. Ich will es indes zugeben.

BRUNO. Du sagst also, daß die Einheit getrübt werde, insofern sie der Differenz entgegengesetzt ist?

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Aber wie entgegengesetzt: schlechthin oder nur beziehungsweise?

LUCIAN. Was nennest du schlechthin und was nennest du beziehungsweise entgegengesetzt?

BRUNO. Beziehungsweise entgegengesetzt nenne ich, was in irgend einem Dritten aufhören kann entgegengesetzt zu sein und eins werden. Absolut aber, wovon dies nicht gedacht werden kann. Denke dir zwei Körper von entgegengesetzter Natur, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen, so hast du ein Beispiel des ersten. Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel des anderen. Denn kannst du dir ein Drittes denken, worin das Bild je in den Gegenstand, der Gegenstand in das Bild übergehen könnte, und sind sie nicht eben dadurch, daß das eine Gegenstand, das andere Bild ist, notwendig ewig und schlechthin getrennt?

LUCIAN. Freilich.

BRUNO. Von welcher Art wirst du also den

Gegensatz zwischen der Einheit und der Differenz setzen müssen?

LUCIAN. Notwendig von der letzten, nach deiner Meinung, da du sie nur in einem Höheren eins sein lassest.

BRUNO. Vortrefflich, aber diese Einheit hast du ja als aufgehoben gesetzt. Denn war es nicht so, daß du die Einheit nur getrübt werden ließe, sofern sie der Differenz entgegengesetzt war?

LUCIAN. So war es.

BRUNO. Entgegengesetzt aber ist sie ihr nur, wenn die höhere Einheit als aufgehoben gedacht wird; du also könntest beide auch nur beziehungsweise entgegengesetzt denken.

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Sofern sie bloß beziehungsweise entgegengesetzt sind, werden sie auch bloß beziehungsweise eins sein können, und sich wechselseitig begrenzen und einschränken, wie die zwei Körper, die wir oben angenommen haben.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Und nur sofern sie sich begrenzen und wechselseitig einschränken, wird die Einheit getrübt, worunter du doch wohl verstehst, daß sie der Differenz teilhaftig werde.

LUCIAN. Ganz richtig.

BRUNO. Du setzest also, indem du die Einheit als

getrübt setzest, notwendig ein Verhältnis der Ursache und Wirkung zwischen beiden, wie die, welche, philosophierend wie es kommt, hier die Einheit, dort die Mannigfaltigkeit setzen, und jene auf diese, diese auf jene einwirken, beide aber sich wechselseitig aneinander schmiegen lassen.

LUCIAN. Die Götter bewahren mich, daß ich dies im Ernste annehmen sollte.

BRUNO. Du kannst also auch nicht im Ernst annehmen, daß wir die Einheit, welche wir dem Gegensatz entgegenstellen, notwendig als getrübt setzen.

LUCIAN. Freilich nicht. - Wie ist es aber, folgt nicht aus deiner Meinung, daß eben nur das, was sich absolut entgegengesetzt, auch absolut eins sein könne, und umgekehrt?

BRUNO. Freilich folgt es. Denke dir nur, was du bereits gedacht hast, und sage mir, ob du eine vollkommeneren Einheit denken kannst, als zwischen dem Gegenstände und seinem Bilde, obgleich es schlechterdings unmöglich ist, daß beide je zusammen kommen in einem Dritten. Notwendig daher setzest du sie als vereinigt durch ein Höheres, worin das, wodurch das Bild Bild, der Gegenstand Gegenstand ist, das Licht nämlich und der Körper, selbst wieder eines sind. Setze nun ein solches Verhängnis und diese Ordnung der Welt, daß allgemein, wenn der Gegenstand ist, auch das Bild, und

wenn das Bild, auch jener ist, so werden eben deswegen und aus diesem Grunde notwendig und überall beide beisammen sein, weil sie nirgends beisammen sind. Denn was sich absolut und unendlich entgegen ist, kann auch nur unendlich vereinigt sein. Was aber unendlich vereinigt ist, kann in nichts und niemals sich trennen; was also niemals und in nichts getrennt und schlechthin zusammengefügt ist, ist eben darum sich schlechthin entgegengesetzt. Von dem also, worin die Einheit und der Gegensatz selbst eines sind, muß du jene trennen und für sich, die Differenz aber ihr relativ entgegensetzen, um sie von dieser getrübt werden zu lassen; jenes aber ist dir unmöglich, denn sie ist nichts außer jener absoluten, und überhaupt nur an ihr, und alles, was von ihr ausgesagt wird, kann von ihr nur in Ansehung jener absoluten ausgesagt werden. In Ansehung dieser aber kann sie nicht getrübt gedacht werden durch Differenz, denn in Ansehung jener ist sie dieser überhaupt nicht entgegen. Es ist hier also nichts denn Durchsichtigkeit; denn daß in Ansehung der absoluten Einheit, welche, indem sie das Endliche auch das Unendliche, nicht vereinigt, sondern ungetrennt begreift, weder Finsternis sei noch Mischung, siehest du selbst ein, und hast es bereits zugestanden.

LUCIAN. Bist du aber gewiß, mit dem, was du

Einheit der Einheit und des Gegensatzes nennest, alle Gegensätze aufgehoben zu haben, und wie verhalten sich zu diesem die andern Gegensätze, welche ihr in der Philosophie zu machen pfleget?

BRUNO. Wie sollte ich nicht des ersten gewiß sein, da eins von beiden notwendig ist: entweder daß die Gegensätze, welche sonst gemacht werden, unter das, was wir den Gegensatz nennen, oder unter das, was die Einheit und den Gegensatz, fallen müssen. Jedoch da du zu zweifeln scheinst, und damit ich dir zugleich auf das andere antworte, nenne uns denjenigen Gegensatz, welchen du für den höchsten hältst.

LUCIAN. Ich halte dafür, daß es keinen höheren geben könne, als den wir durch ideal und real ausdrücken, so wie mir dagegen die höchste Einheit in die Einheit des Ideal- und Realgrundes gesetzt werden zu müssen scheint.

BRUNO. Wir werden damit noch nicht zufrieden sein können, sondern dich noch bitten müssen, uns zu sagen, was du dir unter der Einheit dieses Ideal- und Realgrundes vorstellst.

LUCIAN. Die Einheit des Denkens und des Anschauens.

BRUNO. Ich werde dir über diese Bestimmung keinen Streit erregen, o Freund, und weder dich fragen, ob du jene Einheit nicht etwa selbst wieder als

ideal oder real bestimmst (denn wie sollte das einem von beiden entgegengesetzt sein, was über beiden ist?), noch jetzt untersuchen, ob nicht das, was du Anschauung genannt hast, selbst schon eine Einheit des Ideellen und Reellen sei. Denn dieses wollen wir jetzt alles dahingestellt sein lassen, und nur weiter erforschen, was du dir unter jener Einheit des Anschauens und Denkens selbst denkst. Denn indes scheinst du mir dadurch ganz dasselbe auszudrücken, was wir die Einheit des Gegensatzes und der Einheit, des Endlichen und Unendlichen genannt haben. Sage mir demnach, o Vortrefflicher, ob du die Anschauung nicht für völlig bestimmt in jedem einzelnen Falle hältst, und ob du nicht von der in jeder Rücksicht bestimmten Anschauung die Einheit mit dem Denken behauptet hast? Denn nur auf diese Weise kann ich mir sowohl einen Gegensatz als eine Einheit beider denken.

LUCIAN. So ist es auch wirklich.

BRUNO. Notwendig aber denkst du die Anschauung als bestimmt durch irgend etwas.

LUCIAN. Allerdings und zwar durch eine andere Anschauung, diese wieder durch eine andere, und so fort ins Unendliche.

BRUNO. Wie kannst du aber eine Anschauung als bestimmt setzen durch eine andere, wenn du nicht diese von jener und jene von dieser unterscheidbar

setzest, also ohne durch die ganze Sphäre der Anschauung Differenz zu setzen, so daß jede eine besondere, keine der andern völlig gleich ist?

LUCIAN. Unmöglich anders, als wie du sagst.

BRUNO. Denke dir dagegen einen Begriff, den der Pflanze, oder einer Figur, oder was du sonst willst, und sage mir, ob sich dieser Begriff ebenso verändert und bestimmt, wie sich deine Anschauungen verändern und bestimmen, wenn du mehrere Pflanzen oder mehrere Figuren nacheinander betrachtetest, oder ob nicht vielmehr dieser Begriff unveränderlich derselbe bleibt, und allen noch so verschiedenen Pflanzen oder Figuren auf eine völlig gleiche Weise angemessen, oder gegen alle indifferent ist?

LUCIAN. Das letzte.

BRUNO. Du hast also die Anschauungen als das, was notwendig der Differenz unterworfen, den Begriff aber als das, was indifferent, bestimmt.

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Du hast dir ferner die Anschauung gedacht unter der Eigenschaft des Besonderen, den Begriff aber unter der des Allgemeinen.

LUCIAN. Es ist klar, daß dies so sei.

BRUNO. Welch' eine hohe und vortreffliche Idee also hast du mit jener Einheit des Anschauens und des Denkens ausgesprochen! Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden

als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Besondere, durch den Begriff auch die Gegenstände gesetzt und bestimmt werden, so, daß in ihm selbst beides ungetrennt ist, und wie sehr hast du dich mit dieser Idee über die endliche Erkenntnis erschwungen, in welcher dies alles getrennt ist, und wieviel mehr noch über die vermeinte Erkenntnis eingebildeter Philosophen, welche erst die Einheit und dann die Mannigfaltigkeit, beide aber einander schlechthin entgegensetzen. Laß uns daher fest an jener Idee halten, und ohne etwas anderes einzumischen, oder etwas von der ersten Strenge nachzulassen, mit der wir sie gedacht haben, zwischen Denken und Anschauen eine solche Einheit setzen, daß, was in dem einen, notwendig auch in dem anderen ausgedrückt, und beide nicht bloß in einem Dritten, sondern an sich und vor der Trennung eins, und nicht sowohl zugleich, als vielmehr auf völlig gleiche Weise die Eigenschaften alles anderen seien, was aus der Vortrefflichkeit jener Natur hervorgeht, die an sich nicht das eine oder das andere, auch nicht beides zugleich, sondern die Einheit davon ist. Siehest du aber nicht, daß in dem, was wir die Einheit des Anschauens und Denkens nennen, auch die des Endlichen und Unendlichen enthalten sei, und umgekehrt, daß wir also unter verschiedenen



Ausdrücken ein und eben dasselbe Prinzip zum höchsten gemacht haben?

LUCIAN. Ich glaube es ganz bestimmt zu sehen.

Denn da jeder Begriff an sich eine Unendlichkeit mit sich führt, indem er einer unendlichen Reihe von Dingen ebenso wie dem einzelnen angemessen ist, dagegen das Besondere, welches Gegenstand der Anschauung, notwendig auch ein Einzelnes und Endliches ist, so setzen wir mit der Einheit des Begriffs und der Anschauung notwendig auch die des Endlichen und Unendlichen. Jedoch da mir dieser Gegenstand der Betrachtung vorzüglich würdig scheint, so bitte ich dich, diese Untersuchung weiter zu verfolgen, und besonders die Art und Weise zu betrachten, auf welche in demselben Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches vereinigt sind.

BRUNO. Mit Recht sagst du, daß jener Gegenstand der Betrachtung überhaupt vorzüglich würdig, ja du würdest viel richtiger sagen, daß er der einzige der philosophischen Betrachtung würdige ist, und auch allein sie beschäftigt; denn ist es nicht offenbar, daß die Neigung, daß Unendliche in dem Endlichen und hinwiederum dieses in jenem zu setzen, in allen philosophischen Reden und Untersuchungen herrschend ist? Diese Form zu denken ist ewig, wie das Wesen dessen, was sich in ihr ausdrückt, und hat weder jetzt angefangen, noch wird sie

jemals aufhören, sie ist, wie Sokrates bei Plato sagt, die unsterbliche, nie alternde Eigenschaft jeder Untersuchung. Der Jüngling, der sie zuerst geschmeckt hat, erfreut sich, als ob er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte, und von seiner Freude begeistert, greift er mit Lust jede Untersuchung an, jetzt alles, was ihm vorkommt, in die Einheit des Begriffs zusammenfassend, jetzt alles wieder auflösend und zerteilend in vieles. Diese Form ist eine Gabe der Götter an die Menschen, die zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels Prometheus auf die Erde brachte. Bei dieser Einrichtung der Dinge, da aus dem Unendlichen und dem Endlichen alles ist, was für ewig geachtet wird, alles aber, was wir wahrhaft unterscheiden, das eine oder das andere von beiden sein muß, ist notwendig, daß von allem Eine Idee, hinwiederum also alles in Einer Idee sei. Denn die Idee unterscheidet sich von dem Begriff, dem nur ein Teil ihres Wesens zukommt, dadurch, daß dieser bloße Unendlichkeit ist und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, jene dagegen, indem sie Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches vereinigt, auch gegen beide völlig gleich sich verhält. Da wir nun schon früher gelehrt worden sind, daß sich die Philosophie nur mit den ewigen Begriffen der Dinge zu beschäftigen habe, so wird die Idee aller Ideen der einzige

Gegenstand aller Philosophie sein, diese aber ist keine andere als, welche die Ungetrenntheit des Verschiedenen vom Einen, des Anschauens vom Denken ausgedrückt enthält. Die Natur dieser Einheit ist die der Schönheit und der Wahrheit selbst. Denn schön ist, worin das Allgemeine und das Besondere, die Gattung und das Individuum, absolut eins sind, wie in den Gestalten der Götter. Dasselbe ist aber auch allein wahr, und da wir diese Idee als das höchste Maß der Wahrheit betrachten, so werden wir auch für absolut wahr halten nur, was in Ansehung dieser Idee wahr ist, für bloß relative und trügerische Wahrheiten aber, welchen in Ansehung dieser Idee keine Wahrheit zukommt. Um so mehr also werden wir unsere Untersuchung auf die Art der Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in jenem Höchsten zu richten haben. Vorerst also müssen wir uns erinnern, daß wir eine absolute Ungetrenntheit beider gesetzt haben, so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere Von beiden, eben deswegen absolut ist, alles aber, was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es ideal unmittelbar auch real, und indem real unmittelbar auch ideal ist. Offenbar aber ist, daß dies in unserem Erkennen nicht der Fall sei, da vielmehr in demselben, das, was ideal ist, der Begriff, als bloße Möglichkeit, das aber, was

real, oder das Ding, als Wirklichkeit erscheint; und geht dies nicht durch alle möglichen Begriffe hindurch, durch die wir jenen Gegensatz von ideal und real ausdrücken? Werden wir z.B. nicht sagen müssen, daß in demselben, worin das Ideelle von dem Reellen und dieses von jenem ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, und umgekehrt diese mit jenen, eins und auf absolute Weise verknüpft seien?

LUCIAN. So ist es wirklich.

BRUNO. Ist nun aber nicht offenbar, daß die Einheit für das endliche Erkennen die bloße unendliche Möglichkeit, die Vielheit dagegen die Wirklichkeit der Dinge enthält, und ferner, daß wir in der grenzenlosen Realität nur die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit, in der Grenze dagegen die Wirklichkeit derselben erblicken, daß also die Negation hier zur Position, die Position dagegen zur Negation wird. Ebenso, daß, was für das Wesentliche in allen Dingen gehalten wird, die Substanz, für jenes Erkennen die bloße Möglichkeit eines Seins enthält, dasjenige dagegen, was das bloß Zufällige ist und das Akzidens genannt wird, die Wirklichkeit, daß also mit Einem Wort im endlichen Verstande, verglichen mit der höchsten Idee und der Art aller Dinge in dieser zu sein, alles umgekehrt und wie auf den Kopf gestellt erscheint, ungefähr so wie

Dinge, die man in einer Wasserfläche abgespiegelt sieht.

LUCIAN. Dies alles, was du sagst, ist schwer in Zweifel zu ziehen.

BRUNO. Werden wir daher nicht weiter mit Grund schließen, daß, weil mit dem Gegensatz von Idealem und Realem auch der der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unsere Begriffe gesetzt ist, auch alle Begriffe, die auf diesem Gegensatz beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder als jener falsch und in Ansehung der höchsten Idee ohne alle Bedeutung seien?

LUCIAN. Es ist notwendig diesen Schluß zu machen.

BRUNO. Können wir es als eine Vollkommenheit, oder müssen wir es als eine Unvollkommenheit unserer Natur betrachten, daß wir uns etwas denken können, was nicht ist, daß wir also überhaupt einen Begriff des Nichtseins neben dem des Seins haben, oder urteilen können, sowohl daß etwas nicht sei, als daß es sei?

LUCIAN. Unmöglich können wir dies, verglichen mit der höchsten Idee, für eine Vollkommenheit halten. Denn der Begriff des Nichtseins setzt ein Denken voraus, das nicht in der Anschauung ausgedrückt ist, welches im Absoluten unmöglich ist, weil in Ansehung seiner, was in dem einen, unmittelbar auch in dem andern ausgedrückt sein *muß*.

BRUNO. Wir werden also in bezug auf die höchste Idee einen Unterschied des Seins und des Nichtseins so wenig als den Begriff der Unmöglichkeit denken können.

LUCIAN. Auch diesen nicht, weil er einen Widerspruch zwischen dem Begriff und der Anschauung setzt, welcher in Ansehung des Absoluten ebenso undenkbar ist.

BRUNO. Wie aber, haben wir nicht festgesetzt, daß das Ideelle schon als Ideelles unbegrenzt, also auch jeder Begriff an sich unendlich sei; und wie denkst du diese Unendlichkeit? als eine solche, die sich in der Zeit erzeugt und also ihrer Natur nach nie vollendet sein kann, oder als eine schlechthin gegenwärtige, in sich vollendete Unendlichkeit?

LUCIAN. Das letzte, wenn der Begriff seiner Natur nach unendlich ist.

BRUNO. Ist es daher nicht begreiflich, daß die Unerfahrenen sich darüber, als ob sie den höchsten Fund getan hätten, freuen, wenn sie gewahr werden, daß sie um ihres Begriffs vom Dreieck: es sei ein durch drei Linien eingeschlossener Raum, als eines unendlichen inne zu werden, der Anschauung aller Dreiecke, die je gewesen sind oder sein werden, oder auch nur der Anschauung aller verschiedenen Arten von Dreiecken, des gleichseitigen und ungleichseitigen, des gleichschenkligen und

ungleichschenkligen usw. nicht bedürfen, und dessen ungeachtet gewiß sein können, daß jener alle möglichen Dreiecke, die waren, jetzt sind oder künftig sein werden, ohne Unterschied der Arten, in sich befasse, und allen auf gleiche Weise angemessen sei. In dem Begriffe aber, an und für sich, ist, wie wir wissen, zwar die unendliche Möglichkeit aller der Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entsprechen, aber doch nur als Möglichkeit, so daß er, obgleich ihm eine von der Zeit völlig unabhängige Natur zukommt, deswegen doch nicht für absolut gehalten werden kann.

LUCIAN. So verhält es sich wirklich.

BRUNO. Das Absolute nun haben wir bestimmt als dem Wesen nach weder ideal noch real, weder als Denken noch als Sein. In der Beziehung aber auf die Dinge ist es notwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit, denn in Ansehung seiner, sagten wir, sei alles, was ist, indem es real ist, auch ideal, und indem ideal, auch real.

LUCIAN. Ganz richtig.

BRUNO. Die unendliche Idealität nun werden wir als ein unendliches Denken bestimmen können, diesem aber das entgegensetzen, was du Anschauen genannt hast.

LUCIAN. Hiermit bin ich ganz einverstanden.

BRUNO. Werden wir nun in dem unendlichen

Denken nicht die Begriffe aller Dinge, und da jeder Begriff seiner Natur nach unendlich ist, diese Begriffe als schlechthin und ohne alle Beziehung auf Zeit unendlich setzen müssen?

LUCIAN. Wir müssen wohl.

BRUNO. Das unendliche Denken also, im Gegensatz gegen das Anschauen, werden wir, als die sich immer gleiche ohne alle Beziehung auf Zeit unendliche Möglichkeit aller Dinge betrachten.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Da aber im Absoluten das Denken mit dem Anschauen schlechthin eins, so werden auch die Dinge nicht bloß durch ihre Begriffe als unendlich, sondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung, selbst die der Entgegensetzung, auf Zeit, und mit absoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihm, als der höchsten Einheit des Denkens und Anschauens, ausgedrückt sein. Denn da du dem Anschauen zu dem Denken dasselbe Verhältnis gibst, welches andere dem Sein oder der Realität geben, so liegt, das Anschauen als das unendliche Reale betrachtet, in ihm für das unendliche Denken die Möglichkeit aller Dinge, nur daß, wegen der absoluten Einheit beider, unmittelbar mit jener auch die ihr gleiche Wirklichkeit gesetzt, und also, da die Begriffe unendlich sind, zwischen den Begriff aber und die Anschauung nichts tritt,



was sie trennte, außer den Begriffen auch die Anschauungen der Dinge, diese aber, jenen völlig angemessen, mithin unendlich ausgedrückt sein müssen in den Ideen.

LUCIAN. Haben wir aber nicht früher selbst festgesetzt, daß eine jede Anschauung bestimmt sei durch eine andere Anschauung, welche wieder durch eine andere bestimmt ist, und so ferner ins Unendliche?

BRUNO. Ganz richtig, denn da wir das Endliche als Anschauen gesetzt haben, so konnten wir eine Verknüpfung durch Ursache nur zwischen den Anschauungen setzen.

LUCIAN. Wie aber kannst du mit jenem ewigen Sein der Dinge in ihren Ideen diese unendliche Bestimmtheit der Dinge durcheinander reimen, die sich nur auf das zeitliche Dasein zu beziehen scheint?

BRUNO. Wir wollen sehen. Den Begriff also hast du als unendlich, die Anschauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt gesetzt, oder war es nicht so?

LUCIAN. So war es.

BRUNO. Die Idee aber als das einzige an sich Reale?

LUCIAN. Auch dies.

BRUNO. In Ansehung der Idee sonach, mithin wahrhaft, ist weder das Unendliche noch das Endliche etwas für sich und unabhängig von unserem

Unterscheiden. Da nun keines an sich, jedes aber nur durch sein Entgegengesetztes das ist, was es ist, so können wir auch keines dem anderen nachsetzen oder um des anderen willen, aufgeben.

LUCIAN. Unmöglich.

BRUNO. Notwendig also ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sei in dem, was wir als ewig gesetzt haben.

LUCIAN. Offenbar, denn sonst müßten wir das Unendliche allein setzen; dieses aber ist als Unendliches selbst nur in der Entgegensetzung gegen das Endliche.

BRUNO. Das Endliche aber, sagtest du, sei als dieses notwendig immer ein Bestimmtes, und als dieses Bestimmte bestimmt durch ein anderes Endliches, welches wiederum durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

LUCIAN. Richtig.

BRUNO. Dieses ins Unendliche Endliche ist aber in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft.

LUCIAN. So nahmen wir an.

BRUNO. Jenes an und für sich selbst Unendliche aber ist der Begriff?

LUCIAN. Ich gebe es zu.

BRUNO. Dem Begriff nun kann überhaupt keine

Endlichkeit gleich oder angemessen sein als eine unendliche.

LUCIAN. Dies ist klar.

BRUNO. Aber eine unendliche der Zeit nach?

LUCIAN. Unmöglich, wie mir scheint; denn das, was unabhängig von aller Zeit unendlich ist, schöpft keine Zeit, auch unendliche, aus, und keine Unendlichkeit, die sich auf diese bezieht, kann jenem gleich oder angemessen werden.

BRUNO. Also eine Endlichkeit, die zeitlos unendlich ist?

LUCIAN. Es folgt wohl.

BRUNO. Zeitlos unendlich aber ist nur der Begriff?

LUCIAN. Dies ist angenommen.

BRUNO. Eine zeitlos unendliche Endlichkeit ist also die, welche an und für sich selbst oder ihrem Wesen nach unendlich ist.

LUCIAN. Auch das.

BRUNO. Eine Endlichkeit aber, die ihrem Wesen nach unendlich ist, kann nie und auf keine Weise aufhören endlich zu sein.

LUCIAN. Nimmermehr.

BRUNO. Unendlich ferner nicht durch die Zeit, sondern an und für sich selbst, kann sie auch durch Hinwegnahme der Zeit nicht aufhören unendlich endlich zu sein.

LUCIAN. Auch dieses nicht.

BRUNO. Also ebensowenig aufhören an sich endlich zu sein, darum weil sie im Absoluten, und in ihm zeitlos gegenwärtig ist.

LUCIAN. Ebensowenig. Jedoch, obwohl mir dies nicht ganz uneinleuchtend scheint, bitte ich dich dennoch, es weiter auseinanderzusetzen, da es zu den dunkelsten Dingen gehört, und die nicht gleich auf den ersten Blick gefaßt werden.

BRUNO. Das unendliche Denken also haben wir nur durch unsere Unterscheidung abgesondert von der Idee, in der es mit dem Endlichen ohne Vermittlung eins ist. Der Möglichkeit nach nun im unendlichen Denken ist alles eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht eins, sondern vieles, und notwendig und unendlich endlich. Nicht minder aber als das an und für sich selbst Unendliche übertrifft auch das an und für sich selbst Endliche alle Zeit, und so wenig es durch Zeit Unendlichkeit gewinnen könnte, da diese durch seinen Begriff von ihm ausgeschlossen ist, ebensowenig kann es durch Verneinung der Zeit seine Endlichkeit verlieren. Um also ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es notwendig ist, daß es, abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher

endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblicke sein würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblicke wäre. Doch dieses kannst du auf folgende Art der Anschauung näher bringen.

Jedes Endliche als solches hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern notwendig außer sich; es ist also eine Wirklichkeit, von der die Möglichkeit in einem anderen liegt. Hinwiederum enthält es von unendlich vielem anderem nur die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit, und ist eben dadurch notwendig und ins Unendliche unvollkommen. Dies ist aber in Ansehung des Absoluten durchaus undenkbar. Denn in demselben, sofern wir auf die Form sehen, die dem Wesen selbst gleich ist, ist das Reelle dem Ideellen zwar dem Begriff nach notwendig und ewig entgegengesetzt, wie Gegenbild dem Vorbild, und jenes zwar dem Begriff nach ist notwendig endlich, reell aber oder der Sache nach diesem absolut gleich. Betrachtest du also das Endliche bloß seinem Begriff nach, so ist es notwendig und ins Unendliche einzeln, und indem es selbst eine Wirklichkeit ist, wovon die Möglichkeit in einem anderen liegt, enthält es selbst wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner, welche aus demselben Grunde wieder die unendliche Möglichkeit anderer Einzelner

enthalten usf. ins Unendliche. Reell aber, also in der absoluten Einheit mit dem Unendlichen erblickt, ist erstens der unendlichen Möglichkeit anderer Einzelner, die es enthält, unmittelbar die Wirklichkeit verknüpft, hernach ist aus gleichem Grunde ihm selbst, als wirklich, unmittelbar seine Möglichkeit verbunden; alles also, sofern es in Gott ist, ist selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. Das Einzelne nun ist eben dadurch Einzelnes, und sondert sich ab dadurch, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Welches Endliche du aber setzen mögest, und mit welcher Differenz der Möglichkeit und Wirklichkeit, so ist, ebenso wie mit der unendlichen Möglichkeit des ganzen Leibes, die jeder Teil eines organischen Leibes enthält, in Ansehung desselben, ohne Zeitverhältnis, unmittelbar auch die Wirklichkeit gesetzt ist, und wie umgekehrt kein einzelner organischer Teil seine Möglichkeit vor sich oder außer sich, sondern unmittelbar mit sich in den andern hat, ebenso auch jenem, sofern es im Absoluten ist, weder die Wirklichkeit von seiner Möglichkeit, noch diese von jener getrennt. Was also von allen bekannten und sichtbaren Dingen der Art des Endlichen, im Unendlichen zu sein, am nächsten

kommt, ist die Art, wie das Einzelne im organischen Leibe zum Ganzen verbunden ist, denn so wenig dieser einzelne organische Teil im organischen Leib als einzelner gesetzt ist, ebensowenig auch im Absoluten das Einzelne als Einzelnes, und gleich wie ein organischer Teil dadurch, daß er, reell betrachtet, nicht einzeln ist, nicht aufhört ideell oder für sich selbst einzeln zu sein, ebenso auch das Endliche, sofern es im Absoluten ist. Das Verhältnis von Endlichem zu Endlichem in diesem ist daher nicht das der Ursache und Wirkung, sondern das, welches der Teil eines organischen Leibes zu dem andern Einzelnen hat; nur daß jene Verknüpfung des Endlichen mit dem Unendlichen im Absoluten unendlich vollkommener ist als die in einem organischen Leib, denn ein jeder solcher enthält noch eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm ist, und zu der er sich wie die Ursache zur Wirkung verhält; auch er ist nur Abbild eines Urbilds im Absoluten, in welchem jeder Möglichkeit ihre Wirklichkeit und eben deswegen auch jeder Wirklichkeit ihre Möglichkeit verknüpft ist. Eben darum nun, weil das wahre Universum von einer unendlichen Fülle, nichts in ihm außer dem anderen, getrennt, alles absolut eins und ineinander ist, dehnt es sich in dem Abbild notwendig in eine grenzenlose Zeit aus, so wie jene Einheit des

Möglichen und Wirklichen, die im organischen Leib ohne Zeit ist, auseinander gezogen im Reflex zu ihrem Werden eine Zeit erforderte, die weder einen Anfang noch ein Ende haben könnte. So ist also kein Endliches an sich außer dem Absoluten, und nur für sich selbst einzeln, denn im Absoluten ist, was im Endlichen ideal ohne Zeit, auch real, und wenn jenes Verhältnis von Möglichkeit das von Ursache und Wirkung ist, so setzt es sich selbst dieses Verhältnis, und wenn dieses nicht ohne Zeit, so setzt es sich selbst seine Zeit, und zwar das, wovon es nur die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit, als Vergangenheit, das, wovon es die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit enthält, als Zukunft; das Setzende seiner Zeit also ist sein Begriff, oder die durch Beziehung auf ein einzelnes Reales bestimmte Möglichkeit, die es enthält, und deren Bestimmtheit sowohl das Vergangene ausschließt, als das, was zukünftig ist. Im Absoluten also sind im Gegenteil Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft. Denn auch die nicht existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind in dem Ewigen nicht anders als wie die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige Weise enthalten. Hinwiederum sind auch die existierenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge im Absoluten doch auf keine andere



Weise als auch die nicht existierenden Dinge und ihre Begriffe, nämlich in ihren Ideen. Alle andere Existenz aber ist Schein.

Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren oder sein werden, denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z.B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen, was aus ihr selbst als wirklich hervorgeht, deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren und viel seliger ist als sein eignes Leben, denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.

Wir werden also, o Freund, wenn wir von jener Einheit, die du selbst aufgestellt hast, den wahren und höchsten Sinn einsehen, dieselbe auf keine Weise wahrhaft im endlichen Erkennen anzutreffen meinen, sondern vielmehr weit darüber erhaben glauben müssen. Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt,

Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eignen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfenener Gott. Wie nun diese drei eins sein können in Einem Wesen, und auch das Endliche als Endliches gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen sei, glaube ich gezeigt zu haben.

LUCIAN. Du hast uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtsein zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.

BRUNO. Obwohl ich nicht weiß, o Bester, ob du mir aus jenem Überfliegen, wie du es nennst, des Bewußtseins einen Vorwurf machst oder nicht, will ich doch sagen, daß ich es für keinen halte, denn erstlich sage mir, ob ich etwas anderes getan habe, als die Idee, welche du als Prinzip aufgestellt hattest, in ihrem höchsten Sinn zu nehmen?

LUCIAN. Etwas anderes nun zwar nicht, dieses aber so, daß jene Einheit aufhört Prinzip des Wissens zu sein, und eben dadurch auch, wie mir scheint, Prinzip der Philosophie, welche die Wissenschaft des Wissens ist.

BRUNO. Über dieses zwar möchte ich mit dir wohl

einig sein, ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen verstehst, das eben deswegen auch ein untergeordnetes Prinzip fordert. Laß uns daher vor allem wissen, wo du das Wissen suchest.

LUCIAN. Das Wissen also setze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anschauens selbst, von der wir ausgegangen sind.

BRUNO. Und hinwiederum bestimmst diese Einheit als Prinzip des Wissens?

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Laß uns nun zusehn, o Freund, wie du dir diese Einheit denkst, insofern sie Prinzip des Wissens und insofern sie das Wissen selbst ist. Sage mir daher vorerst, ich bitte, willst du, daß Ideelles und Reelles im Prinzip des Wissens ebenso eines seien, wie wir bestimmt haben, daß sie es im Absoluten sind, oder ob du diese Einheit, sofern sie in jenem ist, von anderer Art denkst? Von derselben? so sind wir nicht verschieden, und du wirst alsdann eben das vom Prinzip des Wissens behaupten, was wir vom Absoluten, allein dann möchtest du wohl mit mir, aber nicht mit dir selbst enig sein. Denn ist dir im Prinzip des Wissens dieselbe absolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Absoluten, so wirst du mit dem Wissen selbst das Wissen und das Bewußtsein überfliegen.

LUCIAN. Du übersiehst, daß wir die Einheit zwar, sofern sie Prinzip des Wissens ist, als absolut, aber als absolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wissen selbst wissen, und als Prinzip des Wissens erkennen.

BRUNO. Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe. - Das Wissen als Einheit des Denkens und Anschauens ist Bewußtsein. Das Prinzip aber des Bewußtseins ist dieselbe Einheit, nur rein oder absolut gedacht; sie ist das absolute Bewußtsein, jenes dagegen ist das abgeleitete oder begründete Bewußtsein. Ist nun deine Meinung diese, daß wir keinen Grund haben im Philosophieren über das im begründeten Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in bezug auf das Bewußtsein, dessen Prinzip es ist, zu betrachten?

LUCIAN. Gar sehr aber ist dies meine Meinung.

BRUNO. Du behauptest also notwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtsein eine andere sei als im absoluten.

LUCIAN. Ebenso notwendig, als es ist, daß überhaupt die Einheit im Prinzip eine andere sei als in dem, wovon es Prinzip ist.

BRUNO. Die Einheit aber im absoluten Bewußtsein ist dieselbe, wie die im Absoluten schlechthin betrachtet.

LUCIAN. Richtig.

BRUNO. Die Einheit aber im Absoluten dachten wir absolut?

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Die im Wissen also als nicht absolut.

LUCIAN. Freilich.

BRUNO. Sonach als relativ.

LUCIAN. Du hast ganz recht.

BRUNO. Wenn aber relativ, so notwendig auch beide, Ideelles und Reelles, als unterscheidbar.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Beide aber haben wir im Absoluten als ununterscheidbar, völlig indifferent gedacht.

LUCIAN. So haben wir.

BRUNO. Wenn aber ununterscheidbar, schlechthin eins, so wird keine Bestimmung möglich sein, durch die das eine, das Ideelle z.B., als Ideelles gesetzt wird, ohne daß durch dieselbe Bestimmung auch das andere, das Reelle, als Reelles gesetzt wird, und umgekehrt.

LUCIAN. Es ist nicht zu leugnen.

BRUNO. Es wird also nie weder ein reines Ideelles noch ein reines Reelles gesetzt sein?

LUCIAN. Nimmermehr.

BRUNO. Sondern immer nur eine relative Einheit beider?

LUCIAN. Unstreitig.

BRUNO. Wie also beide eins sind im Ewigen, so wird auch das eine nur an dein anderen, das Reelle nur am Ideellen, das Ideelle aber am Reellen sich trennen von der absoluten Einheit. Wo dies nicht ist, da ist auch weder das eine noch das andere, sondern es ist die absolute Einheit beider gesetzt. Bist du damit nun einverstanden?

LUCIAN. In alle Wege.

BRUNO. So wirst du also auch die Unvermeidlichkeit davon einsehen, daß, sobald überhaupt eine relative Einheit gesetzt wird, z.B. also, daß das Reelle sich absondere an dem Ideellen, unmittelbar und notwendig auch ihre entgegengesetzte, das Ideelle also, als abgesondert durch die Beziehung aufs Reelle, gesetzt wird, daß also, sowie nur überhaupt von der absoluten Einheit abgesehen wird, jene höchste Einheit auch notwendig in zwei Punkte getrennt erscheinen müsse, den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als solches gesetzt wird.

LUCIAN. Dies alles ist unleugbar; auch läßt es sich unmittelbar nachweisen, daß, sowie überhaupt ein Bewußtsein gesetzt wird, auch nur das meiner selbst, jene von dir bestimmte Trennung notwendig ist.

BRUNO. Das Wissen ist aber eine relative Einheit?

LUCIAN. So nahmen wir an.

BRUNO. Es steht ihr also eine andere gegenüber.

LUCIAN. Auch dieses gebe ich zu.

BRUNO. Wie nennst du das, was dem Wissen entgegensteht, das also, was ich nicht weiß?

LUCIAN. Das Sein.

BRUNO. Das Sein also ist eine relative Einheit, wie das Wissen.

LUCIAN. Es folgt wohl.

BRUNO. So wenig also wie das Wissen eine reine Idealität, so wenig das Sein eine reine Realität.

LUCIAN. Richtig.

BRUNO. Keine aber von beiden Einheiten ist etwas an sich, denn jede ist nur durch die andere.

LUCIAN. Es scheint.

BRUNO. Es ist offenbar; denn du kannst so wenig ein Wissen setzen, ohne unmittelbar zugleich ein Sein, als ein Sein, ohne unmittelbar zugleich ein Wissen.

LUCIAN. Dies ist offenbar.

BRUNO. Keine von beiden Einheiten kann also das Prinzip der andern sein.

LUCIAN. Keine.

BRUNO. Das Wissen, sofern es relative Einheit ist, so wenig des Seins, als das Sein, sofern es relative Einheit ist, des Wissens.

LUCIAN. Zugestanden.

BRUNO. Du kannst also auch keine dieser

Bestimmtheiten in die andere auflösen; denn die eine steht und fällt mit der andern, so daß, die eine hinwegnehmend, du auch die andere aufhebst.

LUCIAN. Freilich, auch ist jenes nicht meine Meinung.

BRUNO. Du willst vielmehr beide auflösen in das absolute Bewußtsein.

LUCIAN. Getroffen.

BRUNO. Absolutes Bewußtsein aber ist die Einheit nur, sofern du sie als Prinzip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist.

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Prinzip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z.B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Prinzip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in der Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in der Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche ebenso reell und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser. Warum also machst du jene Einheit, anstatt sie nur in der Beziehung auf das Wissen zu erkennen, nicht vielmehr



allgemein, allgegenwärtig, allumfassend, und verbreitest sie über alles? Erst dann werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennest und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst. In den Dingen siehst du nichts als die verschobenen Bilder jener absoluten Einheit, und selbst im Wissen, sofern es eine relative Einheit ist, siehst du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes absoluten Erkennens, in welchem so wenig das Sein durch das Denken als das Denken durch das Sein bestimmt ist.

LUCIAN. Hierüber möchten wir uns nun wohl verstehen, o Freund, denn auch wir haben die Philosophie an das Bewußtsein zurückgewiesen nur der Einsicht wegen, daß jene Gegensätze des Wissens und Seins, oder wie wir sie sonst ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtseins keine Wahrheit haben, daß, abgesehen vom Bewußtsein, so wenig ein Sein als solches als ein Wissen als solches sei. Da nun auf der Verschiebung oder relativen Trennung und Wiederherstellung jener Einheit, wie du selbst sagst, alles dasjenige beruht, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber selbst nur ideell und im Bewußtsein gemacht wird, so siehst du, warum diese Lehre Idealismus ist, nicht

weil sie das Reelle von dem Ideellen bestimmt, sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell sein läßt.

BRUNO. Dieses sehe ich allerdings ein.

LUCIAN. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sei, darüber sind wir zwar einig, allein eben wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtsein verknüpft ist, selbst nicht nur als möglich, sondern als notwendig eingesehen werden könne, dieses hast du noch keinesweges dargetan, sondern völlig unberührt gelassen.

BRUNO. Mit Recht forderst du, daß ich hiervon rede. Denn du zwar, indem du die absolute Einheit ursprünglich schon in der Beziehung auf die relative Einheit des Wissens erkannt wissen willst, entgehst jener Frage, welche nur ein besonderer Fall der allgemeinen Untersuchung der Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen ist. Deine Meinung also scheint diese zu sein, o Bester, daß ich von dem Standpunkte des Ewigen selbst aus, und ohne daß ich außer der höchsten Idee etwas anderes voraussetze, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseins und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange. Denn auch diese Trennung, zusammen dem, was mit ihr gesetzt wird, ist wieder begriffen in jener Idee, und wie das Einzelne auch die

Kreise seines Daseins erweitere, hält und faßt sie dennoch jene Ewigkeit, und keiner überschreitet den ehernen Ring, der um alle gelegt ist.

So erinnere dich dann, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begrenzt noch jene begrenzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich, enthalten ist, ohne allen

Unterschied beider.

Weil aber das Endliche, obschon reellerweise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu sein, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, insofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Dasein übergehen kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Überfluß seiner Gestalten, dem Reichtum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle. Wie nun das Endliche in jener absoluten Ewigkeit, die wir mit andern auch Vernunftewigkeit nennen können, begriffen sei, ohne daß es für sich selbst aufhöre endlich zu sein, habe ich früher genug begreiflich gemacht, o Freund. Ist also das Endliche, obwohl für sich selbst endlich, gleichwohl bei dem Unendlichen, so ist es auch als Endliches, mithin nicht zwar in Ansehung des Unendlichen, aber für sich selbst relative Differenz des Idealen und Realen, und setzt mit

dieser Differenz erstens sich selbst und seine Zeit, hernach auch die Wirklichkeit aller Dinge, deren Möglichkeit in seinem eignen Begriff enthalten ist. Doch dieses wirst du noch unmittelbarer einsehen aus dem, was du selbst zuvor zugegeben, nämlich daß die Einheit des Denkens und Anschauens allgegenwärtig sei, allgemein, woraus folgt, daß kein Ding oder Wesen sein könne ohne diese Untrennbarkeit, und keines als dieses bestimmte ohne bestimmte Gleichheit des Denkens und Anschauens, und nachdem du dieses als Differenz, jenes aber als Indifferenz bestimmt hast, keines, an dem nicht als Ausdruck des Anschauens Differenz, als Ausdruck des Denkens Indifferenz angetroffen würde, und jenem zwar das, was wir Leib, diesem aber das, was wir Seele nennen, entspräche.

So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die bei dein Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt, und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das Ewige lossagen von jener und zu dem zeitlichen Dasein gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzelnen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst

enthalten seien, vielmehr, daß sie bloß für dich sich absondern, ihnen selbst aber und jedem Wesen die Einheit in dem Maße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von ihr abgesondert hat; z.B. der Stein, den du siehst, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Tier, dessen Leben in ihm selbst ist, öffnet sich mehr oder weniger, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All, und schüttet endlich vor dem Menschen alle seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins. Scheint es dir aber nicht, daß eben diese Betrachtung uns davon überzeugen könne, wie das Dasein aller Wesen aus einem und demselben Grund eingesehen werden könne, daß also nur Eine Formel sei für die Erkenntnis aller Dinge, nämlich, daß jedes Ding mit dem relativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sich absondere von der Allheit, in dem aber, wodurch es beide vereint, das Gepräge und gleichsam ein Abbild des Ewigen an sich trage, denn weil die Einheit des Endlichen und Unendlichen, Reellen und Ideellen, in ihrer Vollkommenheit die ewige Form, und als Form zugleich das Wesen des Absoluten ist, so nimmt das Ding, wo es in ihm zu jener relativen Einheit

kommt, einen Schein desjenigen mit sich, in welchem die Idee auch die Substanz, die Form das schlechthin Reelle ist.

Die Gesetze sonach alles Endlichen lassen sich ganz allgemein aus jener relativen Gleichheit und Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen einsehen, welche zwar, wo sie lebendig ist, Wissen heißt, in ihrem Ausdruck aber an den Dingen der Art nach dieselbe ist, welche im Wissen.

Doch dieses sage ich im Allgemeinen, und wenn es jemand ohne die Anwendung auf das Einzelne nicht allzu klar fände, würde es mich wenig verwundern.

Von dem sichtbaren Universum nun und der Körperwerdung der Ideen, scheint es mir, daß also gedacht werden müsse.

In dem, was du das Anschauen genannt hast, ist an sich keine Differenz, sondern nur, sofern es dem Denken entgegengesetzt ist. An und für sich nun aller Form und Gestalt ledig, ist es aller empfänglich, vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verschiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, ihm aber unendlich angemessen, mit ihm zur absoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannigfaltigkeit sich vertilgt, und, weil sie alles enthält, eben deswegen nichts Unterscheidbares enthalten sein kann. Nur also in Ansehung des

einzelnen Dings selbst, nicht aber in Ansehung dessen, worin das Denken und Anschauen, wie du sagst, eins ist, sondert sich Anschauen und Denken ab zum Gegensatz (denn nur in jenem ist das Anschauen nicht genügend dem Denken); indem es sich aber absondert, zieht es das, worin beide eins sind, die Idee, mit in die Zeitlichkeit, welche dann als das Reale erscheint und, anstatt daß sie dort das Erste, hier das Dritte ist.

Weder aber das Denken ist an sich der Zeitlichkeit unterworfen noch das Anschauen, sondern jedes nur durch seine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Denn wie uns schon von den Alten überliefert worden ist, so ist das, was in Ansehung aller Dinge der Differenz empfänglich, das mütterliche Prinzip, der Begriff aber oder das unendliche Denken das väterliche, das Dritte aber, was aus beiden hervorgegangen ist, ist entstanden und hat die Art eines Entstandenen, der Natur aber beider gleich teilhaftig und in sich wieder Denken und Sein auf vergängliche Weise verknüpfend, ahmt es die absolute Realität täuschend nach, aus der es seinen Ursprung genommen, für sich selbst aber ist es notwendig einzeln, einzeln indes und dieses Bestimmte nur durch den relativen Gegensatz des Reellen und Ideellen, deren keines für sich, jedes aber durch das andere sterblich gemacht, auch



das Ding selbst oder das Reale der Zeitlichkeit überliefert.

Das Entstandene also ist notwendig und ins Unendliche endlich, aber es ist dies nur in Beziehung.

Denn wahrhaft für sich existiert nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jenes Endliche also für sich betrachtet, ist mit dem, wodurch es reell ist, wiederum diese Einheit selbst, mit dem aber, was an ihr Form ist, die relative Einheit des Endlichen und Unendlichen. Je vollkommener nun ein Ding ist, desto mehr bestrebt es sich, schon in dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche darzustellen, um auf diese Weise das an sich Endliche dem an und für sich Unendlichen so viel möglich gleich zu machen. Je mehr nun das Endliche an einem Wesen von der Natur des Unendlichen hat, desto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an, desto dauernder und bleibender, in sich vollendeter erscheint es, und unbedürftiger dessen, was außer ihm ist.

Von dieser Art sind die Gestirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott sind, die vollkommensten sind, weil sie am meisten jenes Sein des Endlichen bei dem Unendlichen in Gott ausdrücken.

Verstehe aber unter Weltkörper die erste Einheit

eines jeden selbst, aus welcher erst diese Mannigfaltigkeit und Getrenntheit der einzelnen Dinge auf ihm auf gleiche Weise hervorgegangen ist, wie aus der absoluten Einheit die unendliche Mannigfaltigkeit aller Dinge. Da also jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organischen Leibe fähig, an sich selbst aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelassen, sich genügend, mit Einem Wort selige Tiere und, verglichen mit sterblichen Menschen, unsterbliche Götter.

Um aber die Art zu begreifen, wie sie dies seien, merke Folgendes.

Die Idee eines jeden ist absolut, befreit von der Zeit, wahrhaft vollkommen. Das aber, was in der Erscheinung das Endliche an ihnen mit dem Unendlichen vereint und jene abgeleitete Realität hervorbringt, von der wir schon früher gesprochen, ist das unmittelbare Abbild der Idee selbst, welches, so wenig wie diese der Differenz fähig, auf ewig gleiche Weise das Allgemeine in das Besondere, das Besondere in das Allgemeine setzt. An sich zwar ist es Einheit schlechthin, nicht entstanden noch bedingt, in der Beziehung aber auf Gegensatz

bringt es Einheit hervor.

Der Gegensatz nun, wie du weißt, ist der des Endlichen und Unendlichen. Und das Endliche selbst zwar verhält sich zu dem Unendlichen wieder wie Differenz zur Indifferenz.

Dem Endlichen aber für sich kommt keine Realität zu, vielmehr hat es zu der Substanz ein solches Verhältnis, daß es erst mit seinem Quadrat vervielfacht ihr gleich kommt. Was ich aber unter seinem Quadrat verstehe, wirst du zwar zum Teil schon aus dem Vorhergehenden erraten können, und wird dir auch nachher noch deutlicher werden.

Dem nämlich, was wir an den Dingen das Endliche genannt haben, ist das Unendliche entgegengesetzt. Dieses nun, sofern es sich unmittelbar auf jenes Endliche bezieht, ist auch nur das Unendliche dieses Endlichen: nicht die unendliche Einheit alles Endlichen, sondern die relative Einheit dieses Endlichen, oder der Begriff, der sich unmittelbar nur auf dieses, als die Seele desselben, bezieht.

Diese relative Einheit, welche aus dem Allgemeinen in einem jeden Ding das Endliche als das Besondere verknüpft wird durch das, worin Einheit und Gegensatz ungetrennt sind, ist es, wodurch das Ding sich absondert von der Allheit der Dinge, und in seiner Absonderung beharrend, ewig dasselbe, von andern verschiedene, nur sich selbst gleiche,

ist.

Die erste Bedingung aber, unter welcher das an und für sich Unendliche das Unendliche dieses Endlichen, mit Ausschluß alles anderen, sein kann, ist, daß dieses Endliche selbst schlechthin endlich, nicht unendlich, sei.

Nicht nur aber ist das Unendliche hier in der Beziehung auf das Endliche gesetzt, sondern auch das, was beide verknüpft, und von dem wir angenommen haben, daß es ein Abbild des Ewigen sei.

Das aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Endliche entspringt, wenn jene beiden zwar absolut gleich werden, ist der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die erste Dimension oder die reine Länge. Denn daß die Linie in der Ausdehnung dem Begriff im Denken entspreche, wirst du auch daraus erkennen, erstens, daß sie für sich betrachtet unendlich, und in sich keinen Grund der Endlichkeit enthält, ferner auch daraus, daß sie der höchste und reinste Absonderungsakt von der Allheit des Raumes, die Seele aller Figuren ist, weshalb die Geometer, unfähig sie aus der Allheit abzuleiten oder entstehen zu lassen, sie fordern, gleichsam um anzueigen, daß sie vielmehr eine

Handlung sei als ein Sein.

Jener Akt nun der Absonderung ist gleichsam das Trübende der allgemeinen Einheit, und mit ihm schlägt alles sich als Besonderes nieder aus dem, worin nichts unterscheidbar; denn da die Einheit in ihm eine relative und der Besonderheit entgegengesetzt wird, so kann in derselben auch nicht die absolute, sondern nur die relative Gleichheit von Subjekt und Objekt gesetzt werden.

Der Ausdruck nun davon an dem Dinge ist dasjenige an ihm, wodurch es mit sich selbst eins ist und ebenso zusammenhängt, wie wir sehen, daß wegen der relativen Gleichheit der Natur das Eisen sich an den Magnet und jedes Ding an das hängt, was ihm am nächsten verwandt oder seiner Natur am ähnlichsten ist.

Allein weil die relative Einheit nicht existieren kann als in der Beziehung auf ein einzelnes Endliches oder die Differenz, so ist mit der ersten Dimension notwendig die zweite vereinigt.

Du siehest also, daß so, wie die absolute Einheit des Gegensatzes und der Einheit das Ewige ist, so das, wo die Einheit und der Gegensatz, und das, worin beide vereinigt, unterschieden werden, das Entstandene ist. Das auseinandergezogene Bild also der innern Verhältnisse des Absoluten ist das Gerüste der drei Dimensionen, deren absolute

Gleichheit der Raum ist. Doch dieses wird durch die Folge noch klarer werden.

Der Begriff also, sagten wir, sofern er sich unmittelbar nur auf dieses bestimmte Endliche bezieht, sei auch selbst endlich und mir die Seele dieses Einzelnen. An sich aber ist er unendlich. Zu dem unendlichen Begriff nun verhält sich das Endliche wie die Wurzel zu ihrem Quadrat. Sofern er nun als unendlich außer dem Dinge liegt, insofern, da dieses die Zeit nicht in sich selbst hat, ist es der Zeit notwendig unterworfen.

Denn von dem unendlichen Denken ist ein stets bewegtes, ewig frisches, harmonisch fließendes Bild die Zeit, und jene relative Gleichheit eines Dings ist selbst der Ausdruck der Zeit an ihm. Wo also jene lebendig, unendlich, tätig wird und als solche hervortritt, ist sie die Zeit selbst, und in uns zwar das, was wir das Selbstbewußtsein nennen. An dem Ding aber, sofern ihm nicht der unendliche Begriff absolut verbunden ist, ist von jener lebendigen Linie nur der tote Ausdruck, der Akt selbst aber, der sich an ihm durch die Einheit, die es mit sich selbst hat, ausdrückt, bleibt im Unendlichen verborgen.

Durch diese Art der Einheit also, sich selbst gleich und auf diese Weise Subjekt und Objekt von sich selbst zu sein, ist das Ding, wie es der Zeit, auch

dem Geradlinigen untergeordnet.

Es ist nun aber bloß für sich selbst oder ideell einzeln und außer dem unendlichen Begriff, reell aber nur durch das, wodurch es jenem verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird.

Sofern es nun bloß die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden.

Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welches sich zu dem Endlichen an ihm wie das Quadrat zu seiner Wurzel verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden.

Verknüpft werden indes kann es ihm nur durch das, worin das Allgemeine und Besondere absolut eines sind, und welches für sich selbst, wie du weißt, keiner Differenz fähig ist; das Ding also, da es als ein solches, nur durch den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen existiert, ist jenem Einen, welches ohne Gegensatz, nicht gleich, oder es selbst, sondern, abgesondert von ihm, vielmehr im Differenzverhältnis mit ihm. Daher jenes in Ansehung des Dings nicht als das, was existiert, erscheint, sondern als das, was Grund von Existenz ist.

Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat ist, vervielfacht, so entsteht der Würfel,

welcher das sinnliche Abbild der Idee oder der absoluten Einheit des Gegensatzes und der Einheit selbst ist.

Doch dieses wirst du auch auf folgende Weise weiter begreifen.

Das erscheinende Reale kann ebenso wie das wahre nur ein solches sein, welches Unendliches und Endliches verknüpft. Denn sowohl die Einheit für sich als die Differenz für sich sind bloß ideelle Bestimmungen, und nur so viel ist reell an den Dingen, als an ihnen von der Einheit jener beiden ausgedrückt ist. Da nun jene an den Dingen durch die erste, diese durch die zweite Dimension dargestellt wird, so muß die Einheit beider sich durch dasjenige am vollkommensten ausdrücken, worin die beiden ersten sich auslöschen, welches die Dicke oder die Tiefe ist.

Jenes Prinzip nun, zu welchem die Dinge zwar im Differenzverhältnis erscheinen, und welches die Seele oder den Ausdruck: des unendlichen Denkens an ihnen dem Leibe verknüpft, ist die Schwere; unterworfen jedoch sind sie ihr nur insofern, als die Zeit nicht in sie selbst und in ihnen lebendig wird. Insofern dies aber ist, sind sie selbständig, lebendig, frei, selbst absolut wie die Weltkörper.

Die Schwere indes (denn dieses ist nötig vorauszuwissen), welche unaufhörlich die Differenz in die



allgemeine Indifferenz aufnimmt, ist an sich unteilbar, daher, wie auch ein sinnliches Ding geteilt werde, doch die Schwere nicht geteilt und an sich weder vermehrt noch vermindert wird; von einer solchen Natur ferner, daß sie die Indifferenz des Raums und der Zeit ist, kann sie keinem von beiden entgegengesetzt sein, und mit zunehmendem Raum (welcher Ausdruck der Differenz) weder abnehmen, noch mit abnehmendem zunehmen. Je mehr auch ein Ding sich absondert von der Allheit, desto weniger Verlangen zwar oder Bestreben ist in ihm, ideell betrachtet, zur Einheit aller zurückzukehren, die Schwere aber ändert sich dadurch nicht, und ist, unbewegt, gleich gegen alle.

Was nun die Dinge für das bloß Geradlinige und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Anteil, was ihnen aber Gestalt gibt, oder sie für das Urteil und die Aufnahme des Besonderen ins Allgemeine bestimmt, der organische, das aber, wodurch sie die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen ausdrücken, der vernünftige.

Daher, was wir an einem jeden Dinge zu seiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt werden kann, so daß jegliches Ding das Universum nach seiner Weise darstellt. Das Dritte aber an den einzelnen Dingen sei an sich das Erste, haben wir zuvor festgesetzt; für sich

höchste Reinheit, ungetrübte Klarheit, getrübt an den Dingen durch das, was wir bisher Einheit und Gegensatz genannt haben, was wir aber, wenn es lebendig ist, Selbstbewußtsein und Empfindung nennen können.

Die reale Dimension jedoch ist allein die Vernunft, welche das unmittelbarste Abbild des Ewigen ist, der absolute Raum aber nur in der Beziehung auf Differenz. Die relative Einheit und der Gegensatz aber, indem sie, wie schon gesagt, bloße Formbestimmungen sind, machen die reine Einheit eben dadurch, daß sie die trüben, den Raum erfüllend. Jedoch bisher habe ich das Meiste von den unvollkommeneren Dingen geredet, die den unendlichen Begriff außer sich haben, jetzt aber wende dich zur Betrachtung der vollkommeneren, welche andere zwar Weltkörper nennen, wir aber sinnige und verständige Tiere nennen wollen. Denn offenbar ist, daß ihnen ihre Zeit eingeboren und der unendliche Begriff als die Seele zugegeben sei, welche ihre Bewegungen lenkt und ordnet.

In dem nämlich, was an ihnen endlich ist, das Unendliche darstellend, drücken sie die Idee als Idee aus, und leben auch, nicht wie dem Begriff unterworfenen Dinge ein abhängiges und bedingtes, sondern ein absolutes und göttliches Leben.

Wie aber in dem Endlichen, was bei dem an und

für sich selbst Unendlichen von Ewigkeit ist, Unzähliges von unendlicher Fülle enthalten sein könne, welches selbst wieder die Einheit ist, worin die Macht unzähliger Dinge sich verbündet, wird dir nicht unbegreiflich sein nach dem, was wir zuvor auch festgesetzt haben. Nach demselben Gesetz aber, nach welchem Eines sich absondert von der höchsten Einheit, teilt es auch, selbst wieder unendlich vieler Dinge genesen, die Vollkommenheit der ersten Einheit, und atmet in unzählige Wesen aus, was es sich selbst von oben genommen.

Auf diese Weise hat alles, was ist, eine Einheit, aus der es seinen Ursprung gewonnen, und von der es getrennt ist durch die relative Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen in ihm selbst, indes auch jene Einheit wieder aus einer höheren entsprossen ist, welche die Indifferenz aller Dinge enthält, die in ihr begriffen sind.

Entweder hat nun ein Ding das Sein in sich selbst und ist sich selbst die Substanz, welches nur dann möglich ist, wenn das Endliche in ihm dem Unendlichen gleich ist, so daß es, in seiner Absonderung zwar, gleichwohl das Universum in sich darstellen kann, oder es ist nicht sich selbst die Substanz, so ist es beständig gezwungen da zu sein, wo es allein sein kann, und zu der Einheit zurückzukehren, aus

der es genommen ist.

Die reine Differenz nun an einem Ding oder das rein Endliche ist das, wodurch überhaupt der Schein einer Idee in den Raum fällt, von der wahren Idee aber ein solcher Teil, daß er erst dreimal mit sich selbst vervielfacht ihr gleichkommt, und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung eines Dings im Raum von dem Abbilde seiner Einheit bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren den Raum füllenden Abbilde dasselbe Verhältnis, welches die reine Differenz zu der Idee selbst hat.

Die Entfernung aber ist entweder reell oder bloß ideell, ideell aber immer, wo ein Ding nicht sich selbst die Substanz ist, denn auch die mannigfaltigen Dinge, welche du zu einem Ganzen, wie die Erde, verbunden siehst, sind gegen sie als die Einheit, doch jedes aus einer bestimmten Entfernung schwer, welches denn die Größe ihres besonderen Schwerseins bestimmt.

Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird, wie du weißt, in der Schwere der Differenz verbunden, aus der Verbindung aber der Einheit mit der Differenz entspringt das Maß der Zeit, die Bewegung; wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich notwendig gegen das, worin ihm das Sein ist, dieses aber so, daß die Zeit der Bewegung

nicht der Entfernung (welche der sinnliche Ausdruck der Differenz), sondern dem Quadrat der Entfernung gleich sei, daher umgekehrt, indem es sich gegen das bewegt, in welchem es ist, die Zeiten sich vermindern, und die Räume ihren Quadraten gleich werden.

Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Sein und das Leben in ihm selbst hat, so hört die Differenz, oder was an ihm rein endlich ist, nicht auf, dem Unendlichen dem Begriff nach entgegengesetzt zu sein, obgleich es reell und in Ansehung der Substanz ihm absolut gleich ist. Sofern es nun ideell entgegengesetzt dem Unendlichen, verhält sich dieses zu ihm als sein Quadrat, und insofern auch bestimmt es jenem, von dem es das Endliche ist, die Linie seiner Entfernung von dem Abbilde der Einheit. Reell aber oder in Ansehung dessen, welches sich selbst das Leben, ist das Endliche dem Unendlichen in ihm auf solche Weise verbunden, daß dieses zu jenem sich nicht mehr als sein Quadrat, sondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält.

Hinwiederum kann jenes nur dadurch sich selbst die Substanz sein, daß die Linie seiner Entfernung in ihm lebendig wird, lebendig aber wird sie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird,

welcher, da er die Zeit ist, der Entfernung vereint, diese zum Umlauf macht.

Auf diese Weise sind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, sie selbst aber durch ihre himmlische Natur angewiesen, durch kreisende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu sein, das sich ausbreitend in alle Naturen, doch stets zurückkehrt wieder in seine Einheit.

Denn das, wodurch sie sich absondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch sie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, ist in ihnen nicht getrennt, wie in den irdischen Dingen, oder in streitende Kräfte gesondert, sondern harmonisch verknüpft, und wie sie allein wahrhaft unsterblich sind, genießen sie allein auch in dem abgesonderten Dasein die Seligkeit des Universums.

In ihrem Umlauf selbst aber, welcher die Vertilgung alles Gegensatzes und die reine Einheit, die absolute Selbständigkeit selbst ist, atmen sie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der ersten Beweger.

Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.

Ein Wesen, welches selbständig, gottgleich, ist nicht der Zeit untergeordnet, sondern zwingt diese, ihm unterwürfig zu sein, und macht sie sich selbst

Untertan. Das Endliche ferner an sich dem Unendlichen gleichsetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit, so daß sie, nicht mehr mit dem, wovon sie das Quadrat ist, sondern mit sich selbst vervielfacht, der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen.

Den Umlauf selbst also denke als schlechthin ganz, einfach, nicht als zusammengesetzt, sondern als absolute Einheit, von der jenes, wodurch ein Ding in der Einheit ist, und welches insgemein Schwere genannt wird, und das, wodurch es in sich selbst ist, und welches als das Entgegengesetzte der Schwere angesehen wird, die völlig gleichen Formen sind, beide dasselbe Ganze, Ein Ding; denn weder kann ein Ding, indem es in der Einheit ist, von ihr entfernt in sich selbst sein, noch, indem es in sich selbst ist, in der Einheit sein als dadurch, daß das Endliche in ihm dem Unendlichen absolut verknüpft wird; einmal auf solche Weise verknüpft, können diese nie und auf keine Weise sich trennen, und, was wir an dem Bewegten auch unterscheiden, ist nie das eine oder das andere, sondern immer und notwendig die Einheit selbst des Endlichen und

Unendlichen.

Keine der Sphären also wird durch etwas anderes als ihre eigne angeborene Vortrefflichkeit, welche darin besteht, daß sie das, wodurch sie abgesondert ist, zur absoluten Einheit selbst, und hinwiederum die Einheit selbst zu dem, wodurch sie abgesondert ist, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt noch ihr verbunden.

Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche Weise die Differenz an sich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, der Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist, die Kreislinie.

Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Tiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben, und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt.

Allein dann wären alle gleich vollkommen; die ungeborene Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem, wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besonderen zurückbliebe, damit auf diese Weise auch die sinnlicheren Augen sie erblickten, welche sie an besondern Dingen



erkennend entzückt werden, die unsinnlichen aber zurückschließend von dieser in der Differenz selbst ausgedrückten und unverteilbaren Einheit, zu der Anschauung der absoluten Schönheit und ihres Wesens an und für sich selbst gelangten.

Deswegen auch, indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz ausgedrückt sei, in dem einen aber die Differenz der Indifferenz, in dem andern die Indifferenz der Differenz gleich werde, die wahre Einheit also, zwar der Sache, jedoch nicht dem Schein nach, gegenwärtig sei.

Auf diese Weise geschieht es erstens, daß die Sphären in Linien sich bewegen, welche in sich selbst zwar zurückkehren, wie die Kreislinie, aber nicht wie diese sich um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte beschreiben, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbständig ist, damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigne Verhängnis einer jeden erkannt werde, als besonderes

Wesen absolut, und als absolut ein Besonderes zu sein.

Allein weil die Differenz nur für die Erscheinung, wahrhaft aber oder an sich keine sein sollte, so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem einwohnenden Triebe freier zu folgen, und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingeborenen Zeit lebendig ist, nicht aufhörte lebendig zu sein, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird.

Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Zirkelbahnen beschrieben.

Dies alles aber, o Freund, was ich bisher von der Ordnung der himmlischen Bewegung erwähnt habe, der Würde des Gegenstandes gemäß auseinanderzusetzen, würde uns weiter führen als jenes selbst, um dessen willen diese Untersuchung ange stellt ist. Doch von jenen Dingen können wir auch

in der Folge reden. Aber keine sterbliche Rede ist fähig, jene himmlische Weisheit würdig zu preisen, oder die Tiefe des Verstandes auszumessen, welche in jenen Bewegungen angeschaut wird.

Willst du aber, daß ich sage, o Freund, nach welchen Gesetzen die Ordnung, Zahl, Größe und die übrigen erkennbaren Eigenschaften der Gestirne bestimmt seien, so sage ich, daß, was die Ordnung betrifft, dieselbe Materie zwar sei im Ganzen, nur mannigfaltig verwandelt, innerhalb desselben aber zwei verschiedene Gegenden, die eine, welche von jenen Sphären bewohnt wird, denen die Zeit vollkommener als den übrigen vermählt ist, und deren Einheit der absoluten am meisten gleichkommt, die andere, worin jene leben, welche die Zeit minder vollkommen in sich selbst haben und weniger selbständig sind.

Und da jedes Ding, dem die Zeit lebendig verknüpft ist, auch den äußeren Ausdruck davon trägt, welcher die Linie und in Verbindung mit der Materie der Zusammenhang und die Festigkeit ist, so ist unter jenen auch, den vollkommeneren, erstens jedem einzelnen das Gepräge der Zeit, die Linie, eingepflanzt, welche wir seine Achse nennen, und deren äußerste Punkte durch Süd und Nord bezeichnet werden; dann aber ist es auch dem Ganzen so aufgedrückt, daß alle zusammen eine

gemeinschaftliche Linie bilden, und nach der Stelle, die sie in dieser einnehmen, einen größeren oder geringeren Grad des Zusammenhangs und der Einheit mit sich selbst zeigen, die äußersten Punkte aber des Ganzen sich wieder wie Süd und Nord verhalten.

Jene Sphären also, die im Ganzen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, sind aus festerem und dauernderem Stoff gebaut, unter sich aber so angeordnet, daß innerhalb jener Verbindung alle Gegenden des Himmels sich verbünden, jede Verbindung aber durch drei Gestirne dargestellt sei, wovon das erste, welches am wenigsten von dem Abbilde der Einheit entfernt ist, der einen, das dritte oder entfernteste der entgegengesetzten angehöre, das mittlere aber die Indifferenz beider in dieser Verbindung darstelle, so daß keines vor dem andern wesentlich verschieden ist, die Zahl aller Gestirne aber, welche innerhalb dieser Verbindung sind, der Zwölfzahl gleichkommen möchte.

Diesen nun sind die vollkommensten Bewegungen verliehen. Wie aber diese im Ganzen genommen die Verbindung von Süd und Nord darstellen, so jene, welche die zweite Gegend bewohnen, die von Ost und West, jedoch so, daß innerhalb dieser Entgegensetzung selbst wieder alle Gegenden des Himmels, von deren jeder an einem jeden

körperlichen Dinge notwendig ein Ausdruck ist, sich verschlingen und verbinden.

Diese nun, weil sie eine Art der Einheit in sich tragen, welche am wenigsten absolut ist, eben weil sie sich von der absoluten am wenigsten absondert, weichen eben deswegen mehr oder weniger von der vollkommensten Bewegung ab. Das Gesetz aber ihrer Anzahl zu finden, welche in großen Verhältnissen zunimmt, möchte allen unmöglich sein.

Nach welcher Ordnung nun ferner unter denen, welche das vollkommeneren Leben in sich selbst haben, die Entfernungen zunehmen, könnte einer, der weiter nachdächte, schon aus dem zuvor von uns Verhandelten begreifen, noch mehr aber, wenn er die Geheimnisse des Dreiecks erkannt hätte.

Die Massen aber und Dichtigkeiten betreffend, so hat es jener himmlischen Kunst gefallen, daß im Ganzen genommen die größten Massen die Mitte einnehmen, die dichtesten aber der Einheit aller oder dem Abbilde der Einheit die nächsten seien, im Einzelnen aber auch je unter drei Gestirnen, die von Einer Ordnung sind, auf das, welches am meisten durch Dichtigkeit ausgezeichnet ist, ein solches, welches durch die größere Masse, und auf dieses eines der Art folge, welches unter diesen am meisten in seinem Lauf von der Kreislinie abweicht.

Im allgemeinen aber, was das letzte betrifft, so ist folgendes Gesetz.

Die Dinge im Universum überhaupt sind mehr oder weniger vollkommen, je mehr oder weniger ihnen die Zeit einverleibt ist. Einverleibt aber ist sie allen, die sich vor den andern auszeichnen.

Denn an dem einzelnen Ding zwar, sagten wir, sei der Ausdruck der Zeit die Linie oder die reine Länge, das also, welches die Länge an sich am vollkommensten ausdrückt, hat von allen bloß körperlichen und einzelnen Dingen auch die Zeit vollkommener in sich als die andern. Ist ihm aber die Zeit als Zeit lebendig, tätig verknüpft, so muß auch in seinem Begriff mehr oder weniger die Möglichkeit anderer Dinge enthalten sein. Daher wir sehen, daß jener Stein, welchen die Alten zwar den Stein des Herakles, die späteren aber Magnet genannt haben, obgleich er einzeln scheint, doch eine Kenntnis und Gefühl anderer Dinge habe, die er bewegt und entweder an sich zieht oder von sich zurückstößt, ferner daß ihm auch der Wechsel der Jahreszeiten nicht fremd sei, gleich dem Zugvogel, der den Flug nach einem anderen Himmelsstrich lenkt, und daß auch er ein Zeiger der Zeit sei, und, gleich den Gestirnen, nur unvollkommener und unterliegend der Einheit, die außer ihm ist, seine Jahre und Tage habe. Wenn ihm aber die Zeit nicht

vollkommener einverleibt ist, so liegt der Grund davon in der Unvollkommenheit seines Leibes oder desjenigen, was an ihm reine Differenz ist.

Je mehr also erstens einem Dinge die Zeit verbunden ist, desto weniger bedarf es der Einheit außer sich, denn es ist sich selbst die Einheit, desto weniger aber kann es auch zu denen gehören, welche der Schwere am meisten unterworfen, und welche die dichtesten sind. Hinwiederum werden eben deswegen die dichtesten die Zeit unvollkommener in sich selbst haben, die aber, welche am wenigsten von der Zeit in sich tragen, sind auch am wenigsten individuell und abgesondert von der Einheit, desto weniger also auch der Schwere unterworfen, welche von seifen des Dings ein Differenzverhältnis fordert.

Wende dieses auf die Gestirne an, so wirst du begreifen, warum diejenigen, denen die Zeit am vollkommensten eingepflanzt ist, welche also die vortrefflichsten sind, und die Gleichheit, die in ihnen ist, auch in ihren Bewegungen am vollkommensten ausdrücken, zu den weniger dichten gehören, hinwiederum auch, warum die dichtesten, da sie die Zeit unvollkommen in sich selbst haben, von der schönsten Art der Bewegung mehr abweichen als jene; endlich warum diejenigen, welche am wenigsten von dem Ausdrücke der Zeit, Form und

Gestalt, an sich tragen, und die am meisten von der schönsten Bewegung abweichen, auch die am wenigsten dichten seien, nicht weil sie der Einheit weniger bedürfen, sondern weil sie am wenigsten sich von ihr angesondert haben.

Und hierin liegt denn das Geheimnis der Verschiedenheiten, welche an den himmlischen Dingen in Ansehung der Vollkommenheit wahrgenommen werden, mit der sie die schönste Figur in ihren Bewegungen nachahmen.

Nachdem nun auf diese Weise alles nach Maß und Zahl aufs schönste geordnet und einer jeden Sphäre eine doppelte Einheit verliehen war: die erste, wodurch sie sich selbst absolut, und jener vollkommensten Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott, deren Idee wir das absolute Tier nennen können, am ähnlichsten, sonach organisch, frei und lebendig wäre, die andere, wodurch sie im Absoluten, und mit dem, was an ihr Differenz, aufgenommen wäre in die Einheit; nachdem es ferner der himmlischen Weisheit gefallen hatte, daß die Gleichheit beider Einheiten nur in der Differenz erhalten würde: so wurde mit dieser Differenz zugleich auch die Trennung beschlossen in Dinge, welche als Differenz nur der Aufnahme in die Indifferenz fähig, und wegen der unvollkommenen Art die Zeit in sich zu haben, völlig der Schwere



unterworfen, als tot und unbelebt erschienen, und in solche, in welchen die Differenz selbst Indifferenz wäre, und die, die Zeit und das Leben vollkommener in sich selbst habend, lebendig und organisch wären, und jene Einheit der Sphären, wodurch sie sich selbst das All und frei und vernünftig sind, am vollkommensten von allen einzelnen Wesen ausdrückten.

Auf diese Weise sind die himmlischen Sphären, indem von ihrer Einheit sich trennte, was bestimmt war in einem anderen zu leben, zugleich mit lebenden Wesen aller Art und von jeder Vollkommenheit, die in der ersten Einheit enthalten war, bevölkert worden, dies aber durch denselben Ratschluß, welcher ihre Bahnen mehr oder weniger abweichend machte von der Kreislinie.

Je vollkommener nun eine Sphäre die Einheit, durch welche sie organisch, und diejenige, durch welche sie unorganisch, vereinigte, desto mehr notwendig näherte sie sich dem Urbilde der Bewegung.

In der Mitte aber aller, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete sich das unsterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge ist. Denn da die Idee, welche die Form ist, der Substanz gleich, ja sie selbst ist, so mußte an dem, worin alle Dinge des Universums der Substanz nach eines sind, auch die Idee

aller ausgedrückt sein. Damit also jene Einheit des Wesens mit der Form offenbar würde, schuf die himmlische Kunst jenes Gestirn so, daß es ganz Masse und ganz Licht wäre, der Herd der Welt, oder wie andere sagen, die heilige Wache des Zeus; da es aber selbst aus einer höheren Einheit genommen und insofern ein Einzelnes ist, so drückte sie, was an ihm noch Differenz ist, durch dunkle Stellen aus, welche sie über seinen Lichtglanz zerstreute.

Weil aber das Licht, als die Idee, zugleich die Indifferenz des Raumes und der Zeit ist, so wurde weiter verordnet, daß es erstens den Raum nach allen Richtungen beschreibe, ohne ihn zu erfüllen, und alle Dinge erleuchte, darauf, daß es die Fackel und der Zeiger der Zeit und das Maß sowohl der Jahre als der Tage sei.

Denn die Sonne, außerdem, daß sie die Indifferenz aller Dinge ist, die in ihrem Universum enthalten sind, strebt noch überdies beständig mit dem, was an den andern Sphären, die sich um sie bewegen, reine Differenz ist, zusammenzuhängen, ihre eigne relative Einheit durch sie fortzusetzen, durch sie selbst fortzuwachsen und mit Einem Wort auf solche Weise mit ihnen eins zu werden, wie ein Ding mit sich selbst eines ist.

Allein je vollkommener einem Dinge die Zeit

eingeboren ist, desto mehr sich selbst gleich ist es, daher wir sehen, daß die Erde auch an dem, was an ihr tot ist, das Gepräge der lebendigen Zeit ausdrückend, die Differenz durch die Einheit des Begriffs und die Linie vereinigt, welche der Ausdruck ihres Selbstbewußtseins ist, und die in der Erscheinung zwar sich als die Achse darstellt, deren äußerste Punkte wir durch Süd und Nord bezeichnet haben.

Auf diese Weise das Besondere in sich dem Allgemeinen verknüpfend strebt sie der Sonne entgegen, welche jenes als Besonderes zu setzen, und mit dem Ausdruck der Zeit, den sie an sich selbst hat, zu verbinden trachtet.

Da nun die Erde und jede andere Sphäre die relative Gleichheit mit sich selbst, welche darin bestellt, daß die Differenz an ihr dem Begriff vereinigt sei, in der Richtung der Länge setzt, so strebt die Sonne, indem sie dem Besonderen einer jeden ihren Begriff zu verbinden sucht, eine gleiche relative Einheit in der Richtung der Breite hervorzubringen. Dadurch aber, daß jede Sphäre diesem Streben durch ihr eignes Leben sich widersetzt, sind erstens Tag und Nacht gemacht (denn jenes Streben der Sonne macht jede Sphäre sich um sich selbst bewegen), das Jahr aber von dem Tage getrennt und verhindert worden, daß nicht die eingeborene und

lebendige Zeit einer jeden, mit der, welcher sie unterworfen ist, eins und gleich gesetzt würde.

Denn wenn die Sonne mit einer Sphäre auf solche Weise eins würde, wie ein Ding mit sich selbst eins ist, so würde jene in derselben Zeit, in welcher sie sich Einmal um sich selbst bewegt, auch ihren Umlauf um die Sonne machen, das Jahr also würde dem Tage gleich sein, die eine Hälfte der Erde aber weder das Angesicht der Sonne sehen, noch das heitere Licht gleichwie wir bemerken, daß jene niederen Sphären, die wir Monde nennen, denen, mit welchen sie zusammenhängen, immer dieselbe Zeit zukehren und Eine Zeit haben der Bewegung um sich selbst und des Umlaufs um diese.

Die Differenz aber der Erde, welche nur durch die Verbindung mit dem Begriff und der Seele der Erde belebt ist, der relativen Einheit der Sonne verbunden, würde den völligen Tod leiden.

Auf diese Weise also, wie wir es beschrieben haben, ist das Universum mit sich selbst verflochten, und strebt immer mehr sich selbst ähnlich und Ein Leib und Eine Seele zu werden.

Gleichwie aber in einem Tier die Seele sich in vielgestaltige Glieder absondert, deren jedes aus ihm seine besondere Seele nimmt, und alles Einzelne, obgleich zum Ganzen verbunden, doch für sich selbst lebt, so ist auch im Universum, damit es in

der Vielheit eins und in der Unendlichkeit endlich wäre, jedem seine besondere Zeit gegeben, das Ganze aber so abgebildet aus Gott, daß es die Zeit absolut in sich selbst habe, selbst also in keiner Zeit und ein so eingerichtetes Tier sei, daß es nicht sterben könne.

Die ewige Idee nun aller körperlichen Dinge, o Freund, nannten wir das Licht. Wo nun an einem Dinge das Endliche dem Unendlichen gleich wird, ist an ihm auch die Idee oder jenes absolute Erkennen ausgedrückt, in welchem kein Gegensatz ist des Denkens und Seins. Die Form ferner an einem solchen ist die Substanz, die Substanz die Form, beide untrennbar.

Je mehr aber ein Ding einzeln ist und in seiner Einzelheit beharret, desto mehr trennt es sich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, wie der unendliche in der Zeit, es selbst aber gehört dem an, was nicht ist, sondern Grund von Existenz ist, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge.

Das Licht nun, das mit sinnlichen Augen gesehen wird, ist nicht die Indifferenz des Denkens und Seins selbst, schlechthin betrachtet, sondern sofern sie sich bezieht auf eine Differenz, wie die der Erde oder einer andern Sphäre; je nachdem nun ein irdischer Körper sich absondert von der Allheit der

Erde, ist er notwendig undurchsichtig, je geringer aber der Grad der Absonderung, desto durchsichtiger notwendig.

Die Grade aber des Belebtseins betreffend, so sage ich, daß ein Ding in dem Verhältnis, als es die Zeit und das Licht in ihm selbst hat, auch belebt sei.

Die Form nun als Form ist nicht die Seele des Dings, sondern je vollkommener sie ist, desto mehr der Substanz gleich; die Seele aber ist der Begriff des Dings, welcher, endlich zwar betrachtet, bestimmt ist, auch nur die Seele des einzelnen existierenden Dings zu sein.

Es fällt also auch in die Seele jedes Dings von dem Universum nur so viel, als das Ding von ihm dargestellt hat. Das bloß körperliche Ding nun, wie wir wissen, ist notwendig und ins Unendliche ein einzelnes.

Das organische Wesen dagegen, an welchem das Licht und die Form die Substanz selbst wird, enthält in seinem Begriff die Möglichkeit unendlich vieler Dinge außer dem einzelnen, es sei nun die Möglichkeit seiner selbst in unendlichen Zeugungen durch die Fortpflanzung, oder die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden sind und die es mit sich selbst durch Bewegung verbindet, oder endlich die Möglichkeit anderer Dinge, die von ihm verschieden zugleich, und doch in ihm

sind, indem ihm selbst die Idee einverleibt ist, welche in der Beziehung zwar auf eine Differenz das Anschauende ist.

Allein weil die organischen Wesen zwar den unendlichen Begriff und das Leben in sich selbst, die Differenz aber, welche jenem jederzeit angemessen wäre, und die Bedingung des Lebens sich von außen nehmen sollten, so sind sie dadurch erstens abhängig gemacht, bedürftig, dann auch der Krankheit fähig, dem Alter unterworfen und sterblich, so daß sie auf keine Weise der Vortrefflichkeit der himmlischen Dinge gleich kommen.

Die Einheit aber, wodurch die Erde sich selbst die Substanz ist, mehr oder weniger unvollkommen in sich tragend, verhalten sich die organischen Wesen zu jener Einheit als zu ihrem Grunde, ohne sie selbst zu sein, und sind in ihren Handlungen zwar vernünftig, nicht aber durch die in ihnen selbst, sondern durch die in dem Universum wohnende Vernunft, welche sich an ihnen als ihre Schwerkraft äußert.

Da sie aber einzeln sind und notwendig unvollkommen durch den Gegensatz des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes, so sind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet, nicht aber durch sie selbst, sondern durch das göttliche Prinzip, welches sie lenkt. Dieses aber hat ihnen eine solche

Einheit mit allen Dingen gegeben, die zu ihrem Dasein gehören, daß sie sich in diesen Dingen fühlen, und auf alle Weise sie mit sich eins zu machen streben. Einen Strahl auch der lebendigen Kunst, welche alle Dinge baut, verlieh es ihnen, und lehrte sie durch mehr oder weniger zusammengesetzte Handlungen der Indifferenz des Denkens und Seins, die sie nicht in sich haben, außer sich, in Werken zu erreichen, welche darum zweckmäßig erscheinen, weil dem Begriff, welcher sie beseelt, mehr oder weniger der Begriff anderer Dinge verbunden ist. Auch einen Teil pflanzte es ihnen ein der himmlischen Musik, die im ganzen Universum, im Licht und in den Sphären ist, und lehrte die, welche bestimmt waren den Äther zu bewohnen, in ihrem Gesang sich vergessend, zurückzukehren in die Einheit.

Andere hat die Einheit freier gelassen, und ihnen verstattet mehr von ihr in sich selbst als außer sich zu haben, gleichwie auch eine fruchtbare und vielbegabte Mutter allen ihren Kindern sich selbst ein-gebiert, dem einen aber mehr, dem andern weniger, und nur Einem sich ganz mitteilt.

In jedem aber das, was in ihr selbst ist, mit Differenz setzend, hat sie das, was in ihr ununterscheidbar ist, unterscheidbar gemacht, denn jede besondere Eigenschaft lebender Wesen entsteht dadurch,



daß keines die ganze Indifferenz der Einheit in sich trägt, welche, da sie der Inbegriff aller Formen ist, selbst keiner besondern gleichen kann.

Allein das Wesen, welches die Substanz nicht vollkommen in sich selbst hat, kann auch nicht vollkommen sich absondern von der Einheit, und ist nur in ihr. Von dem bloß körperlichen Dinge zwar wissen wir, daß von dem Begriff an ihm nur ein toter Ausdruck, der lebendige Begriff aber außer ihm in dem Unendlichen sei, und daß es nur ein äußeres Leben im Absoluten habe. Jeder leidenden Art zu sein aber entspricht in dem Universum eine tätige, und jedes Tier hat außerdem, daß es eine besondere Art zu sein ist, auch noch Teil an dem lebendigen Begriff und ein inneres Sein im Absoluten; nur aber teilhabend und auch an dem, was an ihm endlich ist, das Unendliche unvollkommener ausdrückend, ist es nicht das anschauende Prinzip selbst, sondern im Differenzverhältnis mit ihm.

Indem aber eine Seele von der Natur des an und für sich selbst Unendlichen ist, der Leib aber endlich zwar, jedoch, im Endlichen unendlich, das Universum darstellt, wird jene in Gott verborgene absolute Gleichheit des Unendlichen, welches das Vorbild, mit dem unendlich Endlichen, welches das Gegenbild, offenbar an einem zeitlichen Wesen. Jenes also, in Ansehung dessen Seele und Leib,

Denken und Sein absolut eins sind, wird das Wesen des schlechthin Ewigen, Unteilbaren, in welchem die Idee auch die Substanz ist, an sich tragen, die Seele aber, an sich zwar das unendliche Erkennen, als die Seele aber dieses Existierenden die unendliche Möglichkeit sein alles dessen, wovon in diesem die Wirklichkeit ausgedrückt ist. Dieses nun, welches wir als den Leib bestimmt haben, obwohl es nicht ein endliches Sein, sondern ein unendlich-endliches ist und die Allheit in sich darstellt, ist doch ideell notwendig einzeln, notwendig also auch bestimmbar im Gegensatz gegen andere Dinge, die ein endliches oder unendliches Sein ausdrücken, und von denen in dem Begriff des Leibes entweder die Möglichkeit ohne die Wirklichkeit oder die Wirklichkeit ohne die Möglichkeit enthalten ist.

Wird also das unendliche Denken, welches, mit dem Sein gleichwerdend, sich als unendliches Erkennen am Endlichen darstellt, gedacht als die Seele des Leibes, sofern er notwendig einzeln ist, so erscheint es auch notwendig nur in der Endlichkeit unendlich und als einzelner Begriff, obgleich von der vollkommensten Art, des unendlichen Erkennens; dagegen an sich betrachtet, ist es nicht die Seele dieses Dings, sondern der unendliche Begriff der Seele selbst, und das, was allen Seelen gemein

ist.

Unmittelbar also, indem du das unendliche Erkennen, die lebendige und unsterbliche Idee aller Dinge, als existierend setzest, setzest du, weil dies ohne Beziehung auf ein einzelnes Ding nicht geschehen kann, auch wieder den Gegensatz von Differenz und Indifferenz, und gleichsam eine doppelte Seele, die, welche von dem unendlichen Erkennen die Wirklichkeit, und die, welche die unendliche Möglichkeit enthält.

Wenn ich nun, o Freund, fähig sein werde zu beweisen, daß mit jener Trennung zugleich auch, nicht zwar in Ansehung des Absoluten, wohl aber, wie alles andere, was zur abgebildeten Welt gehört, in Ansehung seiner selbst und für sich selbst, das Bewußtsein, für dasselbe aber zugleich auch das zeitliche Sein der Dinge und die gesamte Erscheinungswelt gesetzt sei, so werde ich zu dem von dir vorgesteckten Ziel gelangt sein, und den Ursprung des Bewußtseins aus der Idee des Ewigen selbst und seiner innern Einheit abgeleitet haben, ohne einigen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzugeben oder anzunehmen.

Allein zuvor laß uns noch das Bleibende festhalten, und jenes, das wir als unbeweglich setzen müssen, indem wir das Bewegliche und Wandelbare setzen, denn nicht müde wird die Seele, immer zu der

Betrachtung des Vortrefflichen zurückzukehren; hernach auch uns erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen oder von ihr sich loszureißen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit für sich zu sein vorher bestimmt sei, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Daseins nur in ihm selbst liege, und selbst bloß ideell, als ideell aber nur in dem Maße stattfinde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu sein fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu sein.

Weder also ein Ding kann durch Dauer bestimmt werden, als insofern es das Objekt einer Seele ist, welche endlich und deren Existenz durch Dauer bestimmt ist, noch kann hinwiederum die Existenz der Seele als Dauer bestimmt sein, als insofern sie bestimmt ist, der Begriff eines einzelnen existierenden Dings zu sein. Weshalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind jedes nur an dem andern zeitlich, an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Sein getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist. Denn weder die Seele, die sich unmittelbar auf den Leib bezieht, ist unsterblich, da es dieser nicht ist, und ihr Dasein überhaupt nur durch Dauer

bestimmbar und dadurch bestimmt ist, sofern dieser dauert, noch selbst die Seele der Seele, die zu dieser sich ebenso wie diese zu dem Leibe verhält. Die Seele ferner, da sie nur durch den relativen Gegensatz mit dem Leibe, also überhaupt nicht an sich ist, erscheint nur durch diesen Gegensatz, mithin nur, sofern sie der Begriff eines einzelnen Seins ist, zum Dasein bestimmt, dieses aber nicht durch eine Verknüpfung mit dem Dinge, sondern durch ihre eigne Endlichkeit, kraft welcher die Möglichkeit, die in Gott ihrer Wirklichkeit, und hinwiederum die Wirklichkeit, die in ihm ihrer Möglichkeit verknüpft ist, in Ansehung ihrer selbst außer ihr liegt. Denn die Begriffe, welche unmittelbare Begriffe endlicher Dinge sind, verhalten sich wie diese selbst, und sind dem unendlichen Begriff ebenso wie diese entgegengesetzt, und nur, sofern sie in der Endlichkeit unendlich sind, ihm angemessen.

Wie also das Ding sich seine Zeit setzt, indem es eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit, oder eine Möglichkeit, von der die Wirklichkeit außer ihm selbst ist, ebenso auch der Begriff, sofern er schlechthin endlich ist. Und wie in Ansehung der Dinge, ebenso ist auch in Ansehung der unmittelbaren Begriffe der Dinge jene unendliche Einheit, in der jede Möglichkeit ihre Wirklichkeit,

jede Wirklichkeit ihre Möglichkeit unmittelbar mit und in sich hat, auseinander gezogen im Reflex, ein Verhältnis der Ursache und Wirkung, so daß jeder Begriff zum Dasein bestimmt scheint durch einen andern Begriff, in welchem seine unmittelbare Möglichkeit angeschaut wird, dieser wieder durch einen andern gleicher Art, und so fort ins Unendliche.

Da sonach die endlichen Begriffe die endlichen Dinge selbst und mit ihnen absolut eines sind, so kann auch der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen allgemein als der Gegensatz der endlichen Begriffe und des unendlichen Begriffs aller Begriffe ausgedrückt werden, so daß jene zu diesem selbst wie das Reelle zum Ideellen sich verhalten, die Differenz also des Ideellen und Reellen selbst eine Differenz in der Sphäre der Begriffe sei. Nur aber der von seinem unendlichen Begriff getrennte und in dieser Trennung betrachtete Begriff erscheint zum Dasein bestimmt, seine Idee aber, oder er selbst dem Unendlichen verknüpft, ist in der ewigen Gemeinschaft mit Gott. In den endlichen Begriff aber, sofern er getrennt wird, fällt von dem, was in Gott ewig, ohne Zeit, ist, nur, was zugleich mit ihm sich absondert von der Allheit, und dies wiederum ist bestimmt durch die Möglichkeit anderer Dinge, die ihm selbst in Gott verknüpft ist.

Das Gesetz aber, nach welchem auch nur für sich selbst die Seele sich absondert und zum Dasein bestimmt scheint, würde, weil jede Seele ein Teil ist des unendlichen organischen Leibes, der in der Idee ist, wenn wir es erkannten, einen fernen Blick wenigstens verstauen in die Harmonie jener glanzvollen Welt, die wir hier nur wie durch einen Spiegel erkennen.

Allein ein solches Gesetz zu finden ist ebenso schwer, als es für alle auszusprechen unmöglich.

Die allgemeinsten Gesetze aber, nach welchem die absolute Welt in dem endlichen Erkennen sich entwirft, zu finden, ist ein hohes Ziel des Denkens.

Laß uns daher, Freund, jetzt von dem Punkt aus weiter schließend, den wir zuvor bezeichnet haben, wo nämlich durch Beziehung des unendlichen Erkennens auf ein einzelnes Ding unmittelbar und notwendig der relative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen im Erkennen selbst gesetzt ist, jenes Ziel zu erreichen streben. Dann auch werden wir zu dem Ersten und dem Ursprung aller Dinge am sichersten zurückkehren, wenn wir gezeigt haben, daß alle Gegensätze, wodurch endliche Dinge bestimmt und unterschieden sind, durch jene Eine Trennung gesetzt seien, welche selbst nur innerhalb des Ewigen, und nicht in Ansehung des Absoluten, sondern nur in Ansehung des von ihm

für sich selbst Abgesonderten, gemacht ist.

Allein damit wir unserer Sache gewiß seien, ist es dir gefällig, daß wir nochmals kurz wiederholen, worüber wir übereingekommen sind?

LUCIAN. In alle Wege.

BRUNO. Das unendliche Erkennen also könne nur als die Seele eines Dings existieren, welches das Endliche unendlich, also das Universum in sich darstellt?

LUCIAN. So ist es; denn jeder Begriff, sagten wir, existiere nur dadurch, daß er der Begriff eines existierenden Dinges sei.

BRUNO. Jenes Ding aber ist notwendig wieder ein Einzelnes, und insofern es als solches existiert, der Zeit und der Dauer unterworfen.

LUCIAN. Freilich.

BRUNO. Die Seele also, deren unmittelbares Objekt es ist, nicht minder?

LUCIAN. Ebenso.

BRUNO. Die Seele also, welche der Begriff dieses Dings (von dieser aber reden wir ferner allein), ist wiederum nur ein Teil der unendlichen Möglichkeit, die in Gott ohne Zeit wirklich ist; in die einzelne Seele fällt aber nur die Wirklichkeit von dem, wovon in ihr selbst die Möglichkeit enthalten ist.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Nahmen wir aber nicht an, daß die Seele



das unendliche Erkennen selbst sei?

LUCIAN. Allerdings, wir setzen dies aber, insofern wir sie an sich betrachten; insofern aber als die Seele dieses Dings, setzen wir sie notwendig endlich und der Dauer unterworfen.

BRUNO. Wir haben also notwendig eine gedoppelte Ansicht der Seele?

LUCIAN. Natürlich, denn setzen wir sie bloß als sich beziehend auf dieses, dessen Begriff sie ist, so setzen wir sie nicht als unendliches Erkennen, und bloß als unendlich, so setzen wir sie nicht als Begriff eines existierenden Dinges, mithin selbst nicht als existierend. Wir setzen also notwendig die Seele zugleich als endlich und unendlich.

BRUNO. Das unendliche Erkennen also existiert oder erscheint nur unter der Form der Differenz und Indifferenz.

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Wir setzen aber beide als notwendig vereinigt; die Seele, insofern sie mit dem Leib eins, ja er selbst ist, und die Seele, insofern sie das unendliche Erkennen ist?

LUCIAN. Vereinigt durch den ewigen Begriff, worin Endliches und Unendliches sich gleich sind.

BRUNO. Nur diese Idee ist in Gott, der Gegensatz aber von Differenz und Indifferenz, nur in der Seele selbst, sofern sie existiert.

LUCIAN. Auch dies verhält sich so.

BRUNO. Sagtest du aber nicht, die Seele, in der einen Rücksicht betrachtet, sei mit dem Leib eins, ja der Leib selbst?

LUCIAN. So sagte ich.

BRUNO. Welches Verhältnis also wirst du der als unendlich betrachteten zu der als endlich betrachteten Seele geben?

LUCIAN. Notwendig wiederum das der Seele zu dem Leib.

BRUNO. Wir haben nun also den Gegensatz zwischen Seele und Leib in die Seele selbst versetzt.

LUCIAN. Es scheint so.

BRUNO. Der Seele also, insofern sie endlich ist, werden wir alle Verhältnisse zuschreiben müssen, welche dem Leib notwendig zugeschrieben werden.

LUCIAN. Wir können nicht anders.

BRUNO. Die Seele aber, insofern sie sich auf den Leib bezieht, bestimmten wir als die Möglichkeit, wovon in dem Leib die Wirklichkeit ausgedrückt wäre.

LUCIAN. Ganz richtig.

BRUNO. Müssen wir daher nicht, da wir die Seele, als unmittelbaren Begriff des Leibes, und den Leib selbst als Ein Ding gesetzt haben, jene, insofern sie sich unmittelbar auf den Leib bezieht, der Seele, insofern sie unendlich ist, als Wirklichkeit der

Möglichkeit, diese aber jener wie Möglichkeit der Wirklichkeit entgegensetzen?

LUCIAN. Ohne Frage.

BRUNO. Jene Möglichkeit aber setzen wir notwendig als schlechthin unendlich, diese Wirklichkeit dagegen als endlich?

LUCIAN. Wie anders?

BRUNO. Du wirst es also auch zufrieden sein, wenn wir jene den unendlichen Begriff des Erkennens, diese aber, da sie ein Denken in bezug auf ein Sein ist, das Erkennen selbst, und zwar das objektiv existierende Erkennen nennen.

LUCIAN. Warum nicht?

BRUNO. Dieses objektive Erkennen aber, da es als endlich, dem Leib gleich, der Verknüpfung durch Ursache und Wirkung unterworfen, ist notwendig ins Unendliche ein bestimmtes, einzelnes.

LUCIAN. Unleugbar.

BRUNO. Wodurch aber denkst du es bestimmt?

Durch etwas außer ihm, oder durch sich selbst?

LUCIAN. Notwendig das letzte.

BRUNO. Du setzest also eine Verknüpfung durch Ursache und Wirkung in ihm selbst, und eine solche, daß jedes einzelne Erkennen bestimmt sei durch ein anderes Einzelnes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort ins Unendliche.

LUCIAN. So verhält es sich.

BRUNO. Du setzest eben deswegen jedes Erkennen in dieser Reihe verschieden von dem, wodurch es bestimmt wird, als notwendig different ins Unendliche.

LUCIAN. Es ist nicht anders.

BRUNO. Jenen unendlichen Begriff des Erkennens denkst du als sich selbst gleich, unwandelbar, unabhängig von Zeitlichkeit, unbestimmt durch eine solche Verknüpfung, als wir eben angenommen haben.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Du setzest also zwischen dem objektiven Erkennen und dem unendlichen Erkennen jetzt ganz dasselbe Verhältnis als zuvor zwischen Anschauen und Denken.

LUCIAN. Es scheint so.

BRUNO. Du hast aber die Einheit des Ideellen und Reellen in eben diese Einheit des Denkens und des Anschauens gesetzt.

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Du siehest also, daß du für jene Einheit den Ausdruck von einem einzelnen Punkt hergenommen hast, als ob sie auf diesen eingeschränkt wäre. Jedoch desto mehr muß es uns angelegen sein, diesen Punkt zu bestimmen, um seine Würde erkennen zu lernen. Du setzest also, wenn du die Einheit des Anschauens und Denkens setzest, notwendig das

objektive Erkennen mit dem unendlichen Begriff des Erkennens gleich?

LUCIAN. So setze ich.

BRUNO. Das objektive Erkennen aber ist endlich nur, sofern es auf den Leib als sein unmittelbares Objekt bezogen wird, unendlich also, insofern es auf den Begriff des Erkennens?

LUCIAN. Es folgt wohl.

BRUNO. Aber dieser ist gleichfalls unendlich?

LUCIAN. Richtig.

BRUNO. Das Bezogene also und das, worauf bezogen wird, sind eins und ununterscheidbar.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Das Unendliche kommt also zu dem Unendlichen, und wie denkst du nun, daß dieses zu sich selber Kommen des Unendlichen sich ausspreche, oder welcher Ausdruck dafür sei?

LUCIAN. Ich.

BRUNO. Du hast den Begriff genannt, mit dem als einem Zauberschlag die Welt sich öffnet.

LUCIAN. Gewiß, er ist Ausdruck der höchsten Absonderung des Endlichen vom Endlichen.

BRUNO. Welche weiteren Bestimmungen aber dieses Begriffs pflegt ihr zu geben?

LUCIAN. Was wir Ich nennen, ist nur jene Einheit des Idealen mit dem Realen, des Endlichen mit dem Unendlichen; diese selbst aber wieder ist nur sein

eignes Tun. Das Handeln, wodurch es entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst. Ebenso auch die an sich ewigen Dinge gelangen in das objektive und zeitliche Erkennen, worin sie durch Zeit bestimmt werden, bloß dadurch, daß das unendliche Denken sich im Endlichen Objekt wird.

BRUNO. Dieses Objektiv werden des unendlichen Denkens aber ist gerade das, was wir eben die Einheit des Endlichen und Unendlichen genannt haben?

LUCIAN. Notwendig, denn was wir in dem endlichen Erkennen oder den Dingen, und was wir im unendlichen Begriff des Erkennens setzen, ist ein und dasselbe, nur angesehen von verschiedenen Seiten, dort objektiv, hier subjektiv.

BRUNO. Auf diesem zugleich subjektiv- und objektiv-, unendlich- und endlich-Sein beruht das Ich.

LUCIAN. Freilich.

BRUNO. So sind also auch die endlichen und erscheinenden Dinge für das Ich nur durch das Ich; denn du sagst, sie gelangen in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objektiv werden des Unendlichen im Endlichen.

LUCIAN. Auch dies ist eben meine Meinung. Bruno. Du siehst, wie genau wir übereinstimmen. Die

höchste Absonderung also des Endlichen von dem ihm Gleichen ist die, wo das Endliche in die Einheit und gleichsam die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Unendlichen tritt. Da es aber ein Endliches ist, so kann dieses, das Unendliche, die schrankenlose Möglichkeit, die in seinem Denken enthalten ist, in jenem auch nur auf endliche Weise wirklich machen, und was in ihm unendlich vorgebildet ist, in jenem nur endlich zurückstrahlen.

So sondert sich, was im Ewigen Möglichkeit und Wirklichkeit in absoluter Einheit ist, im Objektiven des Ich als Wirklichkeit, im Subjektiven als Möglichkeit ab, in dem Ich selbst aber, welches die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist, wird es als Notwendigkeit reflektiert, welche das bleibende Bild der göttlichen Harmonie der Dinge und gleichsam der unbewegliche Widerschein der Einheit ist, aus der sie alle genommen sind. - Bist du nun auch hiermit einverstanden?

LUCIAN. Vollkommen.

BRUNO. Muß nicht eben darum an allen endlich erkannten Dingen der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem sie reflektiert werden, und des Dritten, worin diese eins sind, erkannt werden? - Denn von dem, was im Absoluten das Erste ist, sagten wir schon früher, daß es im Abgebildeten notwendig zum Dritten werde. -

LUCIAN. Unstreitig folgt, was du geschlossen hast.

BRUNO. Die Bestimmungen also und die Gesetze der endlichen Dinge können unmittelbar eingesehen werden, ohne daß wir aus der Natur des Wissens herausgehen. Denn bist du nicht auch hierin meiner Meinung, daß wir das objektive Erkennen nicht für sich ein Wissen nennen können, so wenig als das, was wir ihm entgegengesetzt haben?

LUCIAN. Vielmehr ist das Wissen nur in der Einheit beider.

BRUNO. Notwendig, denn mit allem Wissen ist, außerdem daß es ein wirkliches Erkennen ist, auch noch der Begriff dieses Wissens verbunden; wer weiß, weiß unmittelbar auch, daß er weiß, und dieses Wissen seines Wissens und das Wissen um dieses Wissen seines Wissens ist eins und unmittelbar verbunden mit dem ersten Wissen, aller Rückgang ins Unendliche ist aufgehoben, denn der mit dem Wissen verbundene Begriff des Wissens, der Prinzip des Bewußtseins ist, ist das an und für sich Unendliche selbst.

Jedoch hier gilt es, um diese verwickelten Verhältnisse von innen heraus zu entwickeln, jedes für sich zu betrachten. Das Wissen also, sagtest du, bestehe in der Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben. Das objektive Erkennen aber hast du zuvor dem Anschauen



gleichgesetzt, und behauptet, daß es notwendig endlich, auf zeitliche Weise bestimmt und im Gegensatz gegen das Denken different sei. Allein du möchtest kaum ein bloßes Endliches oder reine Differenz setzen können, und wo du es also setzest, geschieht es bloß im Gegensatz gegen ein anderes. Dieses aus Endlichem und Unendlichem verschlungene Wesen aber ganz zu entwirren ist nur dem möglich, welcher einsieht, daß und wie in allem alles enthalten und auch in dem Einzelnen die Fülle des Ganzen niedergelegt ist.

Die Anschauung also ist Endliches, Unendliches und Ewiges, nur im Ganzen untergeordnet dem Endlichen. Das Endliche nun an ihr ist das, was der Empfindung angehört, das Unendliche aber, was an ihr Ausdruck des Selbstbewußtseins ist. Jenes im Gegensatz mit diesem ist notwendig Differenz, dieses im Gegensatz mit jenem Indifferenz, jenes real, dieses ideal; das, worin das Ideale und Reale, die Indifferenz und die Differenz eins sind, ist, was in ihr die Natur des schlechthin Realen oder des Ewigen nachahmt. Glaubst du nun, daß du dieses Ewige in der Anschauung dem Denken entgegensetzen könntest, wie du doch getan hast?

LUCIAN. Freilich sehe ich nicht, wie es möglich ist.

BRUNO. Die Anschauung hast du bestimmt als Differenz, das Denken als Indifferenz?

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Die Anschauung aber in der Anschauung ist weder Differenz noch Indifferenz, sondern das, worin beide eins sind. Wie geschah es also, daß du sie dem Denken entgegen und in der Einheit des Idealen und Realen als das Reale setzen konntest?

LUCIAN. Ich bitte dich, mir dies zu erklären.

BRUNO. Du wolltest die Einheit des Idealen und Realen einschränken auf einen bestimmten Punkt, wie ich dir eben erst bewiesen hatte, und das Reale zu einem wahren Gegensatz des Idealen machen, indes dieser Gegensatz ewig nur ideell ist, und das, was du als das Reale bestimmst, selbst wieder aus einer Einheit des Idealen und Realen besteht, so daß, was an ihm das wahre Reale ist, diese Einheit selbst, das aber, was an ihm auf dem Gegensatz des Idealen und Realen beruht, nur ideelle Bestimmung des Realen ist. Du findest also nirgends ein reines Reales im Gegensatz gegen ein Ideales; was aber das Anschauen insbesondere betrifft, so magst du, um zu finden, daß du mit einer jeden Anschauung, welche sie sei, eine Einheit des Denkens und des Seins setzest, nur dich selbst fragen, was du eigentlich anschauest, wenn du sagst, daß du ein Dreieck oder einen Zirkel oder eine Pflanze anschauest? Ohne Zweifel den Begriff des Dreiecks, den Begriff des Zirkels, den Begriff der Pflanze, und du schaust

nie etwas anderes an als Begriffe. Daß du also das, was an sich ein Begriff oder eine Art des Denkens ist, eine Anschauung nennest, davon liegt der Grund darin, daß du ein Denken in ein Sein setzt; das aber, wodurch du es setzt, kann nicht wieder weder ein Denken noch ein Sein, sondern nur das sein, worin sie überall nicht unterschieden sind.

Die absolute Gleichheit nun des Denkens und des Seins in der Anschauung ist der Grund von der Evidenz der geometrischen Anschauung. Das Anschauende aber in allem Anschauen ist das, was keines Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem fähig ist, an sich die absolute Vernunft, und abgesehen von dem, was durch den Reflex im Endlichen hinzukommt, ungetrübte Einheit, höchste Klarheit und Vollkommenheit.

Das aber, was im Reflex hinzukommt, ist, wie bereits gezeigt worden, der relative Gegensatz des Unendlichen, welches die Einheit an ihr ist, und des Endlichen, welches die Differenz; jenes zwar ist der Ausdruck des Begriffs an ihr, dieses des Urteils, jenes das Setzende der ersten, dieses der ersten und zweiten Dimension.

Was nun in der Anschauung undurchsichtig, empirisch, nicht reiner Raum, reine Gleichheit des Denkens und Seins ist, ist das, was an ihr durch jenen relativen Gegensatz bestimmt ist.

Der Grund aber, daß in der Anschauung Endliches, Unendliches und Ewiges dem Endlichen untergeordnet sind, liegt allein in dem unmittelbaren Verhältnis der Seele zu dem Leibe als einzelner Dinge. Denn da Leib und Seele Ein Ding, beide nur aneinander und durcheinander abgesondert sind von der Allheit, so daß es in bezug auf den unendlichen Begriff völlig gleichgültig ist, den Leib als das endliche Sein oder als den Begriff des endlichen Seins zu bestimmen, im Begriff des Leibes aber notwendig der Begriff anderer Dinge enthalten ist; so ist auch dieser Begriff, d.h. die Seele selbst, sofern sie der Begriff jenes einzelnen existierenden Dings ist, bestimmt durch den Begriff anderer Dinge. Auf diese Weise ist das Untrennbare aus Endlichem, Unendlichem und Ewigem in der Seele dem Endlichen untergeordnet, und dieses Anschauen, welches der Zeit unterworfen, notwendig einzeln und von sich selbst verschieden ist, hast du dem Denken entgegengesetzt. Da aber das Anschauen, so bestimmt, nicht das wahre Anschauen ist, sondern ein verworrener Schein desselben, so folgt auch, daß jene Einheit des Denkens und Anschauens, so wie sie von dir bestimmt und als höchste gesetzt worden ist, einzelner und untergeordneter Art und aus bloßer Erfahrung aufgegriffen sei. Du wirst also diese Enge, in der du dich zuvor

festgehalten, indem du die höchste Einheit auf das Bewußtsein eingeschränkt hattest, verlassen, und dich mit mir in den freien Ozean des Absoluten begeben, wo wir uns sowohl lebendiger bewegen, als die unendliche Tiefe und Höhe der Vernunft unmittelbarer erkennen werden.

Auf welche Art nun die Drei-Einigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, wie im Anschauen dem Endlichen, so im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft aber dem Ewigen untergeordnet sei, ist noch übrig zu sagen.

Von dem Universum also fällt zu jeder Zeit in die Anschauung nur ein Teil, der Begriff der Seele aber, welcher der Seele unmittelbar, lebendig verknüpft ist, ist der unendliche Begriff aller Dinge. Die Absonderung des objektiven Erkennens von diesem Begriff setzt die Zeit. Das Beziehen aber des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wissen hervor, nicht ein absolut zeitloses Erkennen, sondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird notwendig die Anschauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig ist, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntnis. Das Unendliche aber unendlich gesetzt, ist, was wir Begriff nennen, das Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urteil, so wie das Ewige unendlich

gesetzt, den Schluß.

Unendlichkeit aber hat in dieser Sphäre alles, obgleich eine bloße Verstandesunendlichkeit. Der Begriff ist unendlich, das Urteil ist unendlich, der Schluß ist unendlich. Denn sie gelten von allen Objekten, und für alle Zeit. Jedes derselben aber muß besonders betrachtet werden.

Das Unendliche nun an der Anschauung, das im Begriff aufs neue unendlich gesetzt wird, ist der Ausdruck des unendlichen Begriffs der Seele, der mit der Seele selbst eins ist; das Endliche der Ausdruck der Seele, sofern sie der unmittelbare Begriff des Leibes und mit ihm eines ist; das Ewige aber dessen, worin jene beiden eines sind. Der unendliche Begriff der Seele nun enthält, wie wir wissen, die unendliche Möglichkeit aller Anschauungen, die Seele, deren unmittelbares Objekt der Leib ist, die unendlich-endliche Wirklichkeit, das aber worin beide eins sind, die unendliche Notwendigkeit.

Da nun der Begriff das unendlich gesetzte Unendliche ist, so ist er die als *unendlich* gesetzte unendliche Möglichkeit der für sich differenten Anschauungen; das Urteil aber, da es das Endliche unendlich setzt, ist das unendlich Bestimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Notwendigkeit.

Der Begriff selbst alsdann ist wiederum Begriff, also unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, sondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, so daß diese ersten drei, mit sich selbst vervielfacht und von sich selbst durchdrungen, die Zahl der Begriffe bestimmen. Hierin liegt ein schwer zu entwickelndes Gewebe und eine bestimmte Artikulation; willst du aber mit mir versuchen, es zu entwirren, so hoffe ich, daß wir zum Ziel kommen werden.

Die Unendlichkeit des Begriffs also ist eine bloße Unendlichkeit der Reflexion, das Schema der Reflexion aber die Linie, welche den Dingen zwar, an denen sie ausgedrückt ist, die Zeit einpflanzt, lebendig aber und tätig gesetzt, wie im objektiven Erkennen, die Zeit selbst ist.

Das Unendliche also, Endliche und Ewige dem Unendlichen untergeordnet, durch welche Art von Begriffen glaubst du, daß sie ausgedrückt seien?

LUCIAN. Notwendig durch Zeitbegriffe, und zwar scheint mir dies so bestimmt zu sein:

Die bloße unendliche Möglichkeit einer Zeit enthält die reine Einheit selbst, die unendlich-endliche Wirklichkeit der Zeit die Differenz oder die Vielheit; die ganze Wirklichkeit der Zeit bestimmt

durch die unendliche Möglichkeit ist die Allheit.

BRUNO. Vortrefflich, so daß ich kaum dich aufmerksam zu machen brauche, daß der erste unter diesen Begriffen der quantitativen Indifferenz oder dem Begriffe selbst, der zweite aber, weil er ein Setzen der Indifferenz in die Differenz, eine Aufnahme des Verschiedenen unter das Eine voraussetzt, dem Urteil entspricht, der dritte aber, welcher Totalität, zu den beiden ersten ebenso sich verhält wie zum Begriff und Urteil der Schluß.

Da nun die Einheit auch nicht Einheit ist, die Vielheit nicht Vielheit, ohne daß jene in diese gesetzt, diese in jene aufgenommen wird: so ist das, worin sie eins sind, und was in der Reflexion als Drittes erscheint, notwendig das Erste.

Nimmst du das Relative hinweg, das im Reflex hinzugekommen, so hast du die höchsten Begriffe der Vernunft: absolute Einheit, absoluten Gegensatz, und absolute Einheit der Einheit und des Gegensatzes, welche in der Totalität ist.

Das Unendliche nun, das Endliche und das Ewige dem Endlichen untergeordnet, erzeugen mit ihm folgende Begriffe:

Die unendliche Möglichkeit aller Wirklichkeit für die Reflexion enthält die grenzenlose Realität; die Wirklichkeit des Wirklichen, das, was absolute Nichtrealität, bloße Grenze ist, die Wirklichkeit



des Wirklichen durch die ganze Möglichkeit bestimmt, ist in dem, worin das Grenzenlose und die Grenze schlechthin eines sind, und welches absolut betrachtet wieder das Erste und in der Anschauung der absolute Raum ist. Es ist aber offenbar, daß, so wie durch die Zeitbegriffe die Dinge am meisten für den Begriff bestimmt waren, so durch die Raumbegriffe am meisten für das Urteil. Das Unendliche und Endliche aber dem Ewigen verbunden, muß jedes Zwillingsbegriffe erzeugen, weil in der Natur des Ewigen an und für sich schon die des Endlichen und Unendlichen vereinigt ist, jenes aber so, daß je der eine von beiden Begriffen notwendig an der Natur des Endlichen, der andere des Unendlichen teilnehme.

Im Unendlichen also drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, wovon der erste im Reflex selbst wieder Möglichkeit, der andere Wirklichkeit ist, beide verbunden aber, wie sie sind, die Notwendigkeit erzeugen.

Diese Begriffe nennen wir Substanz und Akzidens. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung, wovon jene im Reflex die bloße Möglichkeit der Wirkung, diese aber die Wirklichkeit, beide verbunden die Notwendigkeit sind. Zwischen die Möglichkeit aber und Wirklichkeit tritt in

dem Reflex die Zeit, und nur vermöge dieses Begriffs dauern die Dinge. In der Notwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durcheinander aus, und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt.

So wie es uns nun klar geworden ist, daß das Unendliche, Endliche und Ewige, dem Endlichen oder der Differenz untergeordnet, als Raum, dem Unendlichen oder der relativen Einheit, als Zeit erscheine, so ist es offenbar, daß dieselbe Einheit angeschaut unter der Form des Ewigen die Vernunft selbst sei und sich als Vernunft im Begriff ausdrücke.

Woraus auch die Einheit und Verschiedenheit der drei Wissenschaften der Arithmetik, der Geometrie und der Philosophie leicht eingesehen werden möchte.

Den Organismus nun der reflektierten Vernunft im Urteil, welcher, mit dem zuvor bestimmten Unterschied des Urteils vom Begriff, derselbe wie im Begriff ist, weiter zu entwickeln, wäre unnötige Arbeit.

Von dem Schluß aber, welcher das Ewige unendlich setzt, reicht es hin zu bemerken, daß, da in jedem für sich schon Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit beisammen sind, alle weitere

Verschiedenheit in Ansehung desselben sich darauf beschränke, daß die Einheit dieser drei, die in allen Schlüssen sind, entweder unter der Form des Unendlichen, oder des Endlichen, oder des Ewigen, ausgesprochen werde.

Die unendliche Form nun ist die kategorische, die endliche die hypothetische, die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunktive. In jedem Schluß aber ist bei aller Verschiedenheit der Obersatz in bezug auf den Untersatz stets kategorisch oder unendlich, der Untersatz hypothetisch und endlich, der Schlußsatz aber disjunktiv und jenes sowohl als dieses in sich vereinigend.

LUCIAN. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, deine Verhältnisse zu ergründen, und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In deine Betrachtung versenkt sich der Forscher, nachdem er in dir das Abbild des Herrlichsten und Seligsten erkannt hat. In diesem Widerschein bewegen sich die Gestirne und laufen ihre vorgeschriebene Bahn, in ihm sind alle Dinge das, als was sie erscheinen, und dieses notwendig. Der Grund aber dieser Notwendigkeit liegt in ihrer wahren Natur, wovon das Geheimnis bei niemand ist als bei Gott, und unter den Menschen bei dem, der ihn erkennt.

BRUNO. Zur Erkenntnis aber der Prinzipien der Dinge, welche in Gott sind und den Dingen ihre Erscheinung bestimmen, ist es über alles wichtig zu wissen, was dem Reflex angehört, damit nicht, wie es denen geschieht, die aufs geratewohl philosophieren, einiges von dem, was zur Erscheinung gehört, wie es kommt, verworfen, anderes aber als wahr aufgenommen werde, wodurch jene die Philosophie zugleich und das göttliche Wesen verunstalten.

Denn außer dem Absoluten, dessen Natur sie nicht rein erkannt, nehmen sie auch vieles an, was sie brauchen, um das, was sie ihre Philosophie nennen, zustande bringen zu können, ohne Sonderung und Scheidung dessen, was bloß für die Erscheinung, und was in Ansehung Gottes wahr ist. Einige sogar gehen noch tiefer als zur Erscheinung, und nehmen einen Stoff an, dem sie die Form des Außereinander und der unendlichen Mannigfaltigkeit zuschreiben. Absolut aber oder in Ansehung der göttlichen Natur ist nichts außer ihr selbst und dem, wodurch sie vollkommen ist, der absoluten Einheit der Einheit und des Gegensatzes, also zwar der Gegensatz wie die Einheit, aber dieser absolut gleich, ohne Zeit, so daß nirgends eine Trennung, nirgends ein Reflex in Ansehung ihrer selbst ist.

Andere aber bestimmen auch die Erscheinungswelt

so, als ob sie der göttlichen Natur entgegengesetzt wäre, da sie doch in Ansehung dieser überhaupt nichts ist. Denn was wir die Erscheinungswelt nennen, ist nicht jenes Endliche, welches auf eine völlig unsinnliche Weise dem Unendlichen in der Idee verknüpft ist, sondern der bloße Widerschein desselben, so wie es in der Idee ist. Da nun außer den erkennbaren Dingen auch die Idee dessen, welches bestimmt war das Universum im sichtbaren Abbild zu erkennen, in dem Universum an und für sich auf ewige Weise enthalten ist, so ist die Idee zwar vor der Erscheinungswelt, aber ohne ihr der Zeit nach voran zu gehen, wie vor den einzelnen erleuchteten Dingen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, das allgemeine Licht, welches, obgleich von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß seiner eignen Natur reflektiert, doch selbst nicht mannigfaltig wird, und in seiner Klarheit ungetrübt alle diese Reflexe in sich versammelt. Die wahre Welt aber ist nicht die, welche das Einzelne im Reflex sich bildet, und wovon es die Idee aus dem nimmt, was über ihm ist, sondern der unbewegliche und harmonische Feuerhimmel, der über allen schwebt und alle umschließt.

Wie nun das Endliche, Unendliche und Ewige dem Endlichen in der Anschauung, dem Unendlichen in dem Denken untergeordnet sei, o Freund, ist uns

bisher gelungen zu zeigen.

Es entstehen aber in der Beziehung des objektiven Erkennens auf das unendliche alle jene Begriffe, durch welche die Dinge allgemein und notwendig bestimmt sind, und die daher den Gegenständen voranzugehen scheinen. Kaum aber, vermute ich, wirst du glauben, daß die Dinge unabhängig von diesen Begriffen also bestimmt seien.

LUCIAN. Nimmermehr glaube ich das.

BRUNO. Da sie aber von diesen Bestimmungen nicht getrennt werden können, so sind sie überhaupt nichts unabhängig von jenen Begriffen.

LUCIAN. Schlechthin nichts.

BRUNO. Wie nanntest du aber jene Einheit des objektiven Erkennens mit dem unendlichen Begriff desselben?

LUCIAN. Wissen.

BRUNO. Jene Dinge also werden auch nichts unabhängig von diesem Wissen sein.

LUCIAN. Durchaus nichts. Sie entstehen nur durch das Wissen und sind selbst dieses Wissen.

BRUNO. Vortrefflich. Du siehst, wie wir in allen Punkten übereinstimmen. Die gesamte Erscheinungswelt ist also auch rein bloß aus dem Wissen für sich betrachtet zu begreifen.

LUCIAN. So verhält es sich.

BRUNO. Aus welchem Wissen aber, aus einem

solchen, welches an sich reell oder selbst bloß erscheinend ist?

LUCIAN. Notwendig das letzte, wenn nämlich überhaupt das Entgegensetzen des endlichen Erkennens und des unendlichen und das Gleichsetzen desselben zur Erscheinung gehört.

BRUNO. Könntest du nach dem Bisherigen daran zweifeln? - In dieser ganzen Sphäre also des Wissens, die wir zuletzt beschrieben haben, und die durch Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen im Erkennen auf das Unendliche entsteht, waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnisart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden.

LUCIAN. Ich bin es zufrieden.

BRUNO. Werden wir auch die Erkenntnis durch Schlüsse für eine wahre Erkenntnis der Vernunft, und nicht vielmehr für eine bloße durch Verstand halten müssen?

LUCIAN. Das letzte wahrscheinlich.

BRUNO. Es ist nicht anders. Denn wenn du im Begriff zwar die Indifferenz, im Urteil die Differenz, im Schluß aber die Einheit beider setzest, so ist doch diese Einheit eine dem Verstande untergeordnete; denn die Vernunft zwar ist in allem, in der Anschauung aber der Anschauung, im Verstande dem Verstande untergeordnet, und wenn in der

Vernunft Verstand und Anschauung absolut eines sind, so hast du in dem Schluß zwar im Obersatz das, was dem Verstande, in dem Untersatz das, was der Anschauung entspricht, dort das Allgemeine, hier das Besondere, diese aber auseinandergezogen für den Verstand und im Schlußsatz auch nur vereinigt für den Verstand. Der unseligste Mißgriff also ist es, diese dem Verstand untergeordnete Vernunft für die Vernunft selbst zu halten.

LUCIAN. Ohne Zweifel.

BRUNO. Die Lehre aber, welche durch diese Unterordnung des Ganzen der Vernunft unter den Verstand entsteht, haben die vor uns Logik genannt. Die Logik also, wenn wir diesem Gebrauch folgen, werden wir als eine bloße Verstandeswissenschaft ansehen müssen?

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Welche Hoffnung also zur Philosophie für den, welcher sie in der Logik sucht?

LUCIAN. Keine.

BRUNO. Die Wissenschaft aber vom Ewigen, welche durch diese Erkenntnisart erreicht werden kann, wird Verstandeserkenntnis sein und bleiben?

LUCIAN. So müssen wir denken.

BRUNO. Wie in den drei Formen der Schlüsse das Absolute der Form nach auseinanderfällt in ein Unendliches, Endliches und Ewiges des Verstandes,



so der Materie nach in den Schlüssen der dem Verstande dienstbaren Vernunft in Seele, Welt und Gott, welche drei alle voneinander getrennt, jedes geschieden, die höchste Auseinanderziehung des im Absoluten schlechthin Einen für den Verstand vorstellen.

Von allen also, welche in dieser Art der Erkenntnis die Philosophie suchen, das Sein aber des Absoluten auf diesem Wege oder überhaupt beweisen wollen, werden wir urteilen, daß sie noch nicht die Schwelle der Philosophie begrüßt haben.

LUCIAN. Wie billig.

BRUNO. Da uns ferner das, was ein großer Teil der Philosophen vor uns, fast alle aber, die sich jetzt so nennen, für die Vernunft ausgegeben haben, noch unter die Sphäre des Verstandes fällt, so werden wir für die höchste Erkenntnisart eine von jenen unerreichte Stelle haben, und sie als diejenige bestimmen, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird.

LUCIAN. Vollendet scheint mir dieser Beweis.

BRUNO. Was meinst du also ferner, genügt es dieser höchsten Erkenntnisart, das Endliche nur überhaupt als ideell zu erblicken, da das Ideelle nichts anderes als das Unendliche selbst ist, oder besteht sie nicht vielmehr darin, außer dem Ewigen nichts

und das Endliche für sich so wenig im ideellen als reellen Sinne zuzugeben?

LUCIAN. Es folgt wohl.

BRUNO. Wird also nach unserer Meinung ein Idealismus, der es nur in Ansehung des Endlichen ist, überall den Namen der Philosophie verdienen?

LUCIAN. Es scheint nicht.

BRUNO. Kann aber überhaupt irgend eine Erkenntnis für absolut wahr geachtet werden, als eine solche, welche die Dinge bestimmt, so wie sie in jener höchsten Indifferenz des Ideellen und Reellen bestimmt sind?

LUCIAN. Unmöglich.

BRUNO. Alles nun an den Dingen, Freund, was wir reell nennen, ist es durch die Teilnahme am absoluten Wesen, keines aber der Abbilder stellt es in der völligen Indifferenz dar außer dem Einen, worin alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Absoluten, gelangt: der Vernunft, welche sich selbst erkennend, jene Indifferenz, die in ihr ist, allgemein, absolut setzend als den Stoff und die Form aller Dinge, allein unmittelbar alles Göttliche erkennt. Nimmermehr aber wird zur Anschauung seiner unbeweglichen Einheit gelangen, wer sich nicht von dem Widerschein abwenden kann.

Denn jener König und Vater aller Dinge lebt in

ewiger Seligkeit außer allem Widerstreit, sicher und unerreichbar in seiner Einheit wie in einer unzugänglichen Burg. Das Innere aber einer solchen Natur, welche an sich weder Denken noch Sein, aber die Einheit davon ist, einigermaßen zu fühlen, vermöchte nur der, welcher mehr oder weniger an ihr Teil nähme. Dieses innere Geheimnis jedoch ihres Wesens, nichts in ihr selbst weder von einem Denken noch einem Sein zu enthalten, aber die Einheit davon zu sein, die über beiden ist, ohne von beiden getrübt zu sein, offenbart sich an der Natur der endlichen Dinge; denn im Reflex tritt die Form auseinander in Ideelles und Reelles, nicht als wäre dieses in jenem zuvor gewesen, sondern damit es als das, was die bloße Einheit davon ist, ohne es selbst zu sein, erkannt würde.

Das Ewige demnach erkennen, heißt, in den Dingen Sein und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sei der Begriff als die Wirkung des Dings oder das Ding als Wirkung des Begriffs zu setzen. Dieses ist die weiteste Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff sind nicht durch Verknüpfung von Ursach und Wirkung, sondern durch das Absolute eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verschiedenen Ansichten eines und desselben; denn nichts existiert, was nicht im Ewigen endlich und unendlich

ausgedrückt wäre.

Die Natur indes jenes Ewigen an und für sich selbst durch sterbliche Worte auszudrücken ist schwer, da die Sprache von den Abbildern hergenommen und durch den Verstand geschaffen ist. Denn wenn wir das, was keinen Gegensatz über sich oder in sich, allen aber unter sich hat, mit Recht zwar das Eine zu nennen schienen, das da ist: so schließt doch eben dieses Sein keinen Gegensatz in sich gegen das, was in jeder andern Beziehung als das Formelle des Seins bestimmt wird, das Erkennen; denn zur Natur des Absoluten gehört auch, daß die Form in ihm das Wesen, das Wesen die Form sei; da es nun in der Vernunft, als absoluter Erkenntnis, der Form nach ist, so ist es auch dem Wesen nach ausgedrückt in ihr, es bleibt also in Ansehung des Absoluten kein Sein zurück, das einem Erkennen entgegengesetzt werden könnte; wollten wir aber hinwiederum das Absolute als absolutes Erkennen bestimmen, so könnten wir dies abermals nicht in dem Sinn, daß wir dieses absolute Erkennen dem Sein entgegensetzten, denn absolut betrachtet ist das wahre Sein nur in der Idee, hinwiederum aber ist die Idee auch die Substanz und das Sein selbst.

Als Indifferenz aber des Erkennens und Seins ist das Absolute wieder nur in der Beziehung auf die

Vernunft bestimmbar, weil allein in dieser Erkennen und Sein als Entgegengesetzte vorkommen können.

Am weitesten jedoch würde sich von der Idee des Absoluten entfernen, wer seine Natur, um sie nicht als Sein zu bestimmen, durch den Begriff der Tätigkeit bestimmen wollte.

Denn aller Gegensatz von Tätigkeit und Sein ist selbst nur in der abgebildeten Welt, indem, abgesehen von dem schlechthin und an und für sich Ewigen, die innere Einheit seines Wesens nur entweder im Endlichen oder im Unendlichen, in beiden aber notwendig auf gleiche Weise erblickt wird, damit so im Reflex wieder aus der Vereinigung beider, der endlichen und der unendlichen Welt, die Einheit als Universum geboren werde.

Weder aber kann das Absolute im Endlichen, noch kann es im Unendlichen reflektiert werden, ohne in jedem die ganze Vollkommenheit seines Wesens auszudrücken, und die Einheit zwar des Endlichen und Unendlichen im Endlichen reflektiert erscheint als Sein, im Unendlichen aber als Tätigkeit, dieselbe aber ist im Absoluten weder als das eine noch als das andere, und weder unter der Form der Endlichkeit noch der Unendlichkeit, sondern der Ewigkeit.

Denn im Absoluten ist alles absolut, wenn also die

Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Sein, im Idealen als unendliches Erkennen erscheint, so ist im Absoluten das Sein wie das Erkennen absolut, und indem jedes absolut ist, hat auch keines einen Gegensatz außer sich in dem anderen, sondern das absolute Erkennen ist das absolute Wesen, das absolute Wesen das absolute Erkennen.

Indem ferner die Unbegrenztheit des ewigen Wesens auf gleiche Weise im Endlichen und im Unendlichen reflektiert wird, so müssen beide Welten, in welchen sich die Erscheinung trennt und entfaltet, da sie Eine sind, auch dasselbe enthalten, dasselbe also, was im Endlichen oder im Sein, muß auch im Unendlichen oder in der Tätigkeit ausgedrückt sein.

Was du also in der realen oder natürlichen Welt als Schwere, in der idealen als Anschauung ausgedrückt siehst, oder was an den Dingen vermöge der Trennung des Allgemeinen und Besonderen als relative Einheit und relativer Gegensatz bestimmt, im Denken aber als Begriff und als Urteil bestimmend erscheint, ist ein und dasselbe; weder ist das Ideale als solches Ursache einer Bestimmung im Realen, noch dieses Ursache einer Bestimmung im Idealen; keines auch hat einen Wert vor dem andern, noch ist das eine aus dem andern begreiflich, da keinem

die Würde eines Prinzips zukommt, sondern beide, Erkennen wie Sein, sind nur verschiedene Reflexe aus einem und demselben Absoluten.

Wahrhaft daher oder an sich ist die Einheit, die dem Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen an den Dingen und demselben Gegensatz im Erkennen zugrunde liegt, weder Sein noch Erkennen, beide im Gegensatz gedacht.

Wo es aber in jedem für sich, es sei im Realen oder im Idealen, zur absoluten Gleichheit der Entgegengesetzten kommt, ist auch unmittelbar, im Realen und Idealen selbst, die Indifferenz des Erkennens und Seins, der Form und des Wesens ausgedrückt. Im Idealen zwar oder im Denken reflektiert, erscheint jene ewige Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgedehnt in die anfang- und endlose Zeit, im Realen oder im Endlichen stellt sie sich, unmittelbar und notwendig, vollendet als Einheit dar, und ist Raum; obgleich aber nur im Realen, erscheint sie doch als höchste Einheit des Erkennens und Seins. Denn der Raum, wenn er einerseits zwar als höchste Klarheit und Ruhe auch als das höchste Sein erscheint, das, in sich selbst gegründet und vollendet, nicht aus sich herausgeht oder handelt, ist doch andererseits zugleich absolutes Anschauen, höchste Idealität, und insofern, je nachdem auf das Subjektive oder Objektive gesehen

wird, deren Gegensatz selbst in Ansehung seiner völlig vertilgt ist, höchste Indifferenz von Tätigkeit und Sein.

Sonst aber verhalten sich Tätigkeit und Sein in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das absolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott selbst ist, doch nicht wie Tätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm sind Seele und Leib, Tätigkeit also und Sein, selbst die Formen, die nicht in ihm, sondern unter ihm sind; und wie das Wesen des Absoluten im Sein reflektiert der unendliche Leib, so ist dasselbe im Denken oder in der Tätigkeit reflektiert, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Absoluten aber kann sich weder die Tätigkeit wie Tätigkeit noch das Sein wie Sein verhalten.

Wer daher den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe, für eine Ruhe, die so tätig wie die höchste Tätigkeit, würde sich einigermaßen in Begriffen der Natur des Vollkommensten annähern.

So wenig aber genügt es, das Endliche, Unendliche und Ewige im Realen, als es im Idealen erkennen, und nimmer erblickt die Wahrheit an und für sich selbst, wer sie nicht im Ewigen anschaut.

Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen,



und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Prinzip der Dinge. Denn dieses zwar erscheint als leidend, jenes aber als tätig. Weshalb die Materien z.B. wegen ihrer leidenden und empfänglichen Natur dem natürlichen Prinzip anzugehören, das Licht aber wegen seiner schaffenden und tätigen göttlicher Art scheint.

Selbst aber das Einzelne, welches in der dem Endlichen unterworfenen Welt oder auch in der dem Unendlichen durch seine Art zu sein am unmittelbarsten die Natur des Absoluten ausdrückt, kann so wenig wie dieses bloß als Sein oder bloß als Tätigkeit begriffen werden.

Wo nur Seele und Leib gleichgesetzt sind an einem Ding, ist an ihm ein Abdruck der Idee, und wie diese im Absoluten auch das Sein und das Wesen selbst ist, so ist in jenem, dem Abbild, die Form auch die Substanz, die Substanz die Form.

Von dieser Art ist unter den realen Dingen der Organismus, unter den idealen das, was durch Kunst hervorgebracht und schön ist, indem jener das Licht oder die im Endlichen, dieses aber das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Prinzip, dem Stoffe, als dem natürlichen, verbindet. Nur jener, weil er notwendig als ein einzelnes Ding erscheint,

hat zu der absoluten Einheit noch immer das Verhältnis, welches auch die Körper, indem sie schwer sind, das Verhältnis nämlich der Differenz. In seiner Form also ist Tätigkeit und Sein zwar immer gleichgesetzt (so daß das Handelnde auch das Bestehende, und hinwiederum das Bestehende auch das Handelnde ist), aber, sofern er einzeln ist, ist die Gleichheit nicht durch ihn selbst, sondern bewirkt durch die Einheit, zu der er sich, für sich selbst, wie zu seinem Grunde verhält. Weshalb auch jene beiden in ihm noch nicht zur höchsten Ruhe in der höchsten Tätigkeit, sondern nur zur Wirksamkeit, als einem Mittleren oder Gemeinschaftlichen aus Bestehen und aus Handeln, vereinigt erscheinen.

Die Welt aber, in welcher Sein durch Tätigkeit, Endliches durch Unendliches gesetzt scheint, wird der Natur, wo dieses vielmehr in jenem und durch jenes ist, entgegengesetzt, und als die Welt und gleichsam als die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes betrachtet.

Durch diese Entgegensetzung haben die Menschen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu sehen, und, indem sie jene der heiligen Notwendigkeit entzogen, sie der unheiligen, welche sie mechanisch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer

gesetzlosen Freiheit gemacht. Zugleich, indem sie jene als ein bloß leidendes Sein bestimmten, glaubten sie sich das Recht erworben zu haben, Gott, den sie über die Natur erheben, als reine Tätigkeit, lautere Aktuosität zu bestimmen, als ob nicht der eine dieser Begriffe mit dem andern stünde und fiel, keiner aber Wahrheit für sich hätte.

Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, sondern in Gott sei, so verstehen sie darunter diese eben durch die Trennung von Gott getötete Natur, als ob diese überhaupt etwas an sich, oder überhaupt etwas anderes als ihr selbst gemachtes Geschöpf wäre.

So wenig aber als der natürliche Teil der Welt ist auch der freie etwas getrennt von dem, worin beide nicht sowohl eines als vielmehr überhaupt nicht gesondert sind. Unmöglich aber ist, daß sie in dem, worin beide eines sind, durch das seien, wodurch sie außer ihm sind, der eine also durch Notwendigkeit, der andere durch Freiheit.

Die höchste Macht also oder der wahre Gott ist der, außer welchem nicht die Natur ist, so wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott ist.

Jene heilige Einheit nun, worin Gott ungetrennt mit der Natur ist, und die im Leben zwar als Schicksal erprobt wird, in unmittelbarer, übersinnlicher Anschauung zu erkennen, ist die Weihe zur höchsten

Seligkeit, die allein in der Betrachtung des Allervollkommensten gefunden wird.

Das Versprechen nun, das ich euch getan, im allgemeinen, so viel ich vermöchte, den Grund der wahren Philosophie zu enthüllen, glaube ich erfüllt und in verschiedenen Gestalten immer das Eine aufgezeigt zu haben, welches Gegenstand der Philosophie ist.

Wie aber auf diesem Grunde weiter gebaut und der göttliche Keim der Philosophie zur höchsten Entwicklung gebracht werden könne, und welche Form ihr einer solchen Lehre zukommend glaubt, mögt ihr selbst ferner erforschen.

ANSELMO. Gar sehr aber, o Vortrefflicher, scheint es mir, daß wir uns um die Formen zu bekümmern haben; denn obwohl überhaupt, nicht im Allgemeinen nur das Höchste zu erkennen, sondern es in dauernden und bleibenden Zügen der Natur und mit unveränderlicher Festigkeit und Klarheit darzustellen, das ist, was die Kunst zur Kunst, die Wissenschaft zur Wissenschaft erhebt und von der Liebhaberei unterscheidet, so ist doch insbesondere die Materie des Edelsten und Herrlichsten, wovon die Philosophie ist, solange sie der Form und Gestalt entbehrt, der Verderblichkeit nicht entzogen, und vielleicht haben die unvollkommeneren Formen vergehen, der edle Stoff aber, der an sie gebunden

war, nachdem er von ihnen befreit worden, mit unedelm versetzt, verflüchtigt und zuletzt völlig unkenntlich gemacht werden müssen, um zu dauernderen und weniger wandelbaren Formen aufzufordern.

Niemals aber scheint der Stoff der Philosophie dem Wechsel unterworfenen gewesen zu sein, als eben zu dieser Zeit unter uns, wo zugleich mit der regsten Unruhe nach dem Unvergänglichen gestrebt wird. Denn indes er einigen in dem Untrennbarsten und Einfachsten gefunden wird, ist er bei jenen in Wasser übergegangen, bei diesen aber in dürren Sand, andern aber wird er immer dünner, durchsichtiger und gleichsam luftähnlicher.

Weswegen es wenig zu verwundern, wenn die meisten die Philosophie nur meteorischer Erscheinungen fähig halten, und auch die größeren Formen, in denen sie sich geoffenbart hat, das Schicksal der Kometen bei dem Volk teilen, das sie nicht zu den bleibenden und ewigen Werken der Natur, sondern zu den vergänglichen Erscheinungen feuriger Dünste zählt.

Daher es ferner von den meisten fast angenommen ist, daß es verschiedene Philosophien geben könne, ja beinahe daß von allen, die überhaupt sich bestreben zu philosophieren, ein jeder notwendig seine besondere Philosophie habe. Übermächtig aber

drückt alle die Zeit, sie sind in einen und denselben Ring geschmiedet und gehen nur so weit als die Kette reicht, die sich aber am weitesten entfernen wollen, fallen in der Regel am tiefsten zurück. Genau betrachtet leiden sie alle unter demselben Übel, daß sie nur Eine Erkenntnisart kennen, die, welche von der Wirkung auf die Ursache schließt. Nachdem sie nun bloß die dem Verstande dienstbare Vernunft gerichtet, und damit von der Vernunft selbst bewiesen zu haben glauben, daß sie nur in unvermeidliche Fehlschlüsse und eitle Widersprüche verwickelte, so sind sie berechtigt, aus ihrer Scheu vor der Vernunft die Philosophie selbst zu machen. Wollen sie aber diese Schranken überschreiten, so fürchten sie sich doch vor nichts so sehr als dem Absoluten, so wie vor der kategorischen und apodiktischen Erkenntnis. Sie können keinen Schritt tun, ohne vom Endlichen auszugehen und von diesem aus fortzuschließen, wie es kommt, ob sie zu etwas gelangen mögen, das schlechthin und durch sich selbst wäre. Was sie aber auch als Absolutes setzen, setzen sie notwendig und immer mit einem Gegensatz, damit es nicht zum Absoluten werde. Zwischen jenem aber und dem Entgegengesetzten gibt es wiederum kein anderes als das Verhältnis der Ursache und der Wirkung, und unter allen Formen wiederholt sich doch Ein Beginnen,

Ein Streben, nicht die Einheit dessen zuzugeben, was sie im Verstande getrennt haben, und die angeborene und unüberwindliche Entzweiung ihrer Natur zur Philosophie selbst zu machen.

Doch dieses gilt von dem Pöbel der jetzt Philosophierenden. Selbst aber das Bessere, was dieses Zeitalter getragen hat, und was noch für das Höchste gilt, hat sich in der Darstellung und dem Verständnis der meisten in eine bloße Negativität verwandelt. Sie würden das Endliche vollkommen durch die Form erklären, verweigerte nicht das Ewige hartnäckig den Stoff. Ihre Philosophie besteht in dem Beweis, daß, was allerdings nichts ist, die Sinnenwelt, wirklich nichts sei, und diese nur dem Nichts gegenüber kategorische Philosophie nennen sie Idealismus.

Die großen und wahren Formen aber sind mehr oder weniger verschwunden. Der Stoff der Philosophie ist von der Natur des Unzerlegbarsten, und in jeder Form ist nur so viel Wahres und Rechtes, als sie von dieser Unzerlegbarkeit in sich hat. Gleichwie aber der Eine Schwerpunkt der Erde doch von vier verschiedenen Seiten angesehen werden kann, und der Eine Urstoff durch vier Metalle, gleich edel, gleich untrennbar, sich darstellt, so hat auch jenes Unzerlegbare der Vernunft vorzüglich in vier Formen sich ausgesprochen, welche gleichsam die

vier Weltgegenden der Philosophie bezeichnen; denn der Westwelt zwar scheint das zu gehören, was die Unsrigen Materialismus genannt haben, dem Orient aber das, was Intellektualismus, südlich aber können wir den Realismus nennen, nördlich den Idealismus. Das Eine Metall aber der Philosophie, welches in allen dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, ist das Ziel des höchsten Strebens. Wichtig aber scheint mir, diese besondern Formen und ihre Schicksale zu kennen, dem, der sich über sie erheben will, angenehm dem, der sich über sie erhoben hat. Deswegen, gefällt es euch, so ist meine Meinung, daß Alexander zwar die Geschichte jener Philosophie, welche das ewige und göttliche Prinzip in der Materie erkennt, ich dagegen das Wesen jener Lehre der Intellektualwelt eröffne, Lucian aber und du, Bruno, die Gegensätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehet.

Denn so scheint sich mir das Gebäude unseres Gesprächs am vollkommensten zu wölben, wenn wir zeigen, wie die eine Idee, welche wir gelehrt worden sind in der Philosophie vor allen vorauszusetzen und zu suchen, allen Formen und den noch so verschiedenen Äußerungen der sich in Philosophie gestaltenden Vernunft zugrunde gelegen habe.

ALEXANDER. Die Schicksale also jener Lehre



betreffend, o Freunde, die von der Materie den Namen hat, so kann ich mich kurz fassen, zu zeigen, daß sie keine andern sind, als welche im Lauf der Zeit jede andere spekulative Lehre nicht minder erfahren hat, und daß auch jene nur in dem Untergang der Philosophie selbst den ihrigen gefunden. Denn was uns über den Sinn jener Lehre von den Alten überliefert worden, ist hinreichend, uns zu belehren, daß sie die Keime der höchsten Spekulation mehr oder weniger entwickelt in sich getragen. Die wahre Idee aber der Materie ist frühzeitig verloren gegangen und zu jeder Zeit nur wenigen bekannt gewesen.

Sie ist die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips selbst, schlechthin einfach also, unwandelbar, ewig.

Die Nachfolgenden aber und schon Plato haben unter Materie das bloße Subjekt der natürlichen und veränderlichen Dinge verstanden, dieses jedoch ist schlechthin nichts, was zum Prinzip gemacht werden könnte; das Eine aber, das über allen Gegensatz erhoben, und an welchem erst, was an den Dingen natürlich, und was göttlich ist, sich unterscheidet und entgegengesetzt wird, ist das, was die Urheber dieser Lehre die Materie genannt haben. Noch spätere Zeitalter haben Materie mit Körper verwechselt und das, was seiner Natur nach

verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt.

Nachdem es einmal so weit gekommen, war es leicht, auch noch die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie zu nehmen. Die Idee aber der Materie liegt nicht da, wo sich Organisches und Unorganisches schon getrennt haben, sondern in dem, worin sie beisammen und eines sind. Welcher Punkt aber eben deswegen nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit Augen der Vernunft zu erblicken ist.

Die Art aber, wie aus dieser Einheit alle Dinge hervorgegangen sind, ist auf folgende Weise vorzustellen.

Die Materie ist an sich ohne alle Mannigfaltigkeit. Sie enthält alle Dinge, aber eben deswegen ohne alle Unterscheidbarkeit, ungetrennt, gleichsam als eine unendliche in sich verschlossene Möglichkeit. Das nun, wodurch alle Dinge eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber, wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die notwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besonders ähnlich oder gleich, schlechthin einfach,

unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich sein muß. Es ist aber von ihr keine Form ausgeschlossen, so daß sie unendlich fruchtbar an Formen, die Materie aber für sich selbst arm ist; daher die Alten, indem sie aus Reichtum und Armut Eros erzeugt, durch diesen aber die Welt gebildet sein ließen, damit eben jenes Verhältnis der Materie zu der ursprünglichen Form angedeutet zu haben scheinen.

Für diese also liegt in der Materie die unendliche Möglichkeit aller Formen und Gestalten, diese aber, die in ihrer Armut vortrefflich, ist allen gleich genügend, und indem in Ansehung des Vollkommensten Möglichkeit und Wirklichkeit ohne Zeit eins sind, so sind auch alle jene Formen von Ewigkeit in ihr ausgedrückt und in Ansehung ihrer zu jeder Zeit, oder vielmehr ohne alle Zeit, wirklich. Durch die Form aller Formen also kann das Absolute alles sein, durch das Wesen ist es alles. Die endlichen Dinge als solche sind zwar zu jeder Zeit, was sie in diesem Augenblick sein können, nicht aber was sie ihrem Wesen nach sein könnten. Denn das Wesen ist in allen jederzeit unendlich, deswegen sind die endlichen Dinge diejenigen, in welchen Form und Wesen verschieden, jene endlich, dieses unendlich ist. Das aber, worin Wesen und Form schlechthin eins sind, ist immer, was es sein

kann, jederzeit und auf einmal, ohne Unterschied der Zeit, ein solches aber kann nur Eines sein.

Durch dieselbe Verschiedenheit auch wird das Dasein der einzelnen Dinge ein zeitliches, denn da sie mit einem Teil ihrer Natur unendlich, mit dem andern endlich sind, so enthält jener zwar die unendliche Möglichkeit alles dessen, was in ihrer Substanz der Potenz nach liegt, dieser aber von jener Möglichkeit notwendig und immer nur einen Teil, damit Form und Wesen verschieden seien; das Endliche an ihnen ist also nur in der Unendlichkeit jenem, dem Wesen, angemessen. Diese unendliche Endlichkeit aber ist die Zeit, von der das Unendliche des Dings die Möglichkeit und das Prinzip, das Endliche die Wirklichkeit enthält.

Auf diese Weise geht das Absolute, da es für sich selbst eine absolute Einheit, schlechthin einfach, ohne alle Vielheit ist, in der Erscheinung zwar über in eine absolute Einheit der Vielheit, in eine beschlossene Totalität, was wir Universum nennen. So ist die Allheit Einheit, die Einheit Allheit, beide nicht verschieden, sondern dasselbe.

Damit aber nicht jene Form aller Formen, welche wir zwar allerdings mit andern das Leben und die Seele der Welt nennen könnten, von jemand als Seele, die der Materie als dem Leib entgegengesetzt ist, gedacht werde, so muß wohl bemerkt

werden, daß die Materie nicht der Leib ist, sondern das, woran der Leib und die Seele existieren. Denn der Leib ist notwendig sterblich und vergänglich, das Wesen aber unsterblich und unvergänglich.

Jene Form aber der Formen, absolut betrachtet, ist nicht der Materie entgegengesetzt, sondern eins mit ihr, in der Beziehung aber auf das Einzelne setzt sie, weil dieses nie ganz ist, was es sein kann, notwendig und immer einen Gegensatz, welcher der des Unendlichen und Endlichen ist, und dieser selbst ist der der Seele und des Leibes.

Seele und Leib also sind selbst begriffen in jener Form aller Formen, diese aber, welche, weil sie einfach ist, alles, und weil sie alles ist, eben deswegen nichts insbesondere sein kann, ist mit dem Wesen schlechthin eins. Die Seele also als solche ist der Materie notwendig untergeordnet, dem Leib aber entgegengesetzt unter jener.

Auf diese Art demnach, wie es auseinandergesetzt ist, sind alle Formen der Materie eingeboren, Form aber und Materie in allen Dingen notwendig Ein Ding. Welches einige, nachdem sie gesehen, wie in allen Dingen Materie und Form sich suchen, bildlich so ausgedrückt haben: die Materie begehre auf ähnliche Weise, wie das Weib des Mannes begehrt, der Form, und sei ihr brünstig zugetan; einige aber, weil absolut zwar betrachtet Materie und Form

gänzlich ununterscheidbar sind, die Materie aber, sofern sie in dem Endlichen ausgedrückt und Leib wird, der Differenz empfänglich erscheint, im Unendlichen aber, oder sofern sie Seele wird, als Einheit, haben nach dem Vorgang der Pythagoreer, welche die Monas den Vater, die Dyas aber die Mutter der Zahlen genannt haben, die Form den Vater, die Materie aber die Mutter der Dinge genannt. Der Punkt aber, wo Materie und Form völlig eins, Seele und Leib aber in dieser Form selbst ununterscheidbar sind, liegt über aller Erscheinung. Nachdem wir einmal zu der Erkenntnis gelangt sind, wie an der Materie Seele und Leib sich trennen können, so begreifen wir ferner, daß es mit dem Fortgang dieser Entgegensetzung keine Grenze hat; zu welcher Vortrefflichkeit aber in derselben die Seele und der Leib gelangen mögen, so geschieht doch diese Entwicklung nur innerhalb des alles umschließenden und ewigen Prinzips der Materie.

Es ist Ein Licht, das in allem leuchtet, und Eine Schwerkraft, welche dort die Körper den Raum erfüllen lehrt, dort den Hervorbringungen des Denkens Bestand und Wesen gibt. Jenes ist der Tag, diese die Nacht der Materie. So unendlich ihr Tag ist, so unendlich auch ihre Nacht. In diesem allgemeinen Leben entsteht keine Form äußerlich,

sondern durch innere, lebendige und von ihrem Werk ungetrennte Kunst. Es ist Ein Verhängnis aller Dinge, Ein Leben, Ein Tod; nichts schreitet vor dem andern heraus, es ist nur Eine Welt, Eine Pflanze, von der alles, was ist, nur Blätter, Blüten und Früchte, jedes verschieden, nicht dem Wesen, sondern der Stufe nach, Ein Universum, in Ansehung desselben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und schön, es selbst aber unerzeugt an sich, gleich ewig mit der Einheit selbst, eingeboren, unverwelklich.

Da es zu jeder Zeit ganz, vollkommen, die Wirklichkeit in ihm der Möglichkeit angemessen, nirgends ein Mangel, ein Gebrechen, so ist nichts vorhanden, wodurch es aus seiner unsterblichen Ruhe gerissen werden könnte. Es lebt ein unveränderliches, sich immer gleiches Sein. Alle Tätigkeit und Bewegung ist nur eine Betrachtungsweise des Einzelnen und als solche nur Fortsetzung jenes absoluten Seins, unmittelbar hervorquellend aus seiner tiefsten Ruhe.

So wenig es sich bewegen kann, denn aller Raum und alle Zeit, worin es sich bewegen sollte, ist in ihm, es selbst aber in keiner Zeit begriffen und keinem Raum, ebensowenig kann es seine innerliche Gestalt wandeln; denn auch alle Verwandlung, Veredlung und Verunedlung der Formen ist bloß in

der Betrachtung des Einzelnen; könnten wir es aber im Ganzen erblicken, so würde es dem entzückten trunkenen Auge ein stets, unveränderlich heiteres, sich selbst gleiches Antlitz zeigen.

Von jenem Wechsel aber, der bei dem Unvergänglichen ist, kann man weder sagen, daß er angefangen, noch daß er nicht angefangen habe. Denn er ist abhängig vom Ewigen, nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Er ist also auch nicht endlich der Zeit, sondern dem Begriff nach, d.h.: er ist ewig endlich. Dieser ewigen Endlichkeit aber kann niemals eine Zeit angemessen sein, so wenig eine solche, die angefangen, als die nicht angefangen hat. Die Zeit aber, die alles getötet hat, und jenes besondere Alter der Welt, das die Menschen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen zu trennen, beide aber in zwei ganz verschiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wissenschaften verschlungen.

Nachdem nun vorerst die Materie getötet, das rohe Bild an die Stelle des Wesens gesetzt war, so ging es von selbst weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt seien: da sie bloß äußerlich wären und außer ihnen nichts Unvergängliches, so mußten sie auch



unveränderlich bestimmt sein; auf diese Weise wurde die innere Einheit und Verwandtschaft aller Dinge vernichtet, die Welt in eine unendliche Menge fixierter Verschiedenheiten zersplittert, bis sich von hieraus die allgemeine Vorstellung bildete, nach welcher das lebendige Ganze einem Behältnis oder einem Wohngemach gleicht, worein die Dinge gestellt sind, ohne aneinander teilzunehmen und ohne daß eins in dem andern lebte oder wirkte.

Indem jene Anfänge der Materie tot waren, war der Tod als Prinzip, das Leben aber als Abgeleitetes beschlossen.

Nachdem die Materie diesem Tode sich gefügt hatte, so blieb, um den letzten Zeugen ihres Lebens zu verbannen, nichts übrig, als jenen allgemeinen Geist der Natur, die Form aller Formen, das Licht, zu einem gleichen körperlichen Wesen zu machen und mechanisch, wie alles, zu trennen; da auf diese Weise das Leben in allen Organen des Ganzen erloschen, und auch die lebendigen Erscheinungen der Körper untereinander auf tote Bewegungen zurückgeführt waren, so war nun der höchste und letzte Gipfel übrig, nämlich der Versuch, diese bis in ihr Innerstes erstorbene Natur mechanisch ins Leben zurückzurufen, welches Bestreben in den nachfolgenden Zeiten Materialismus hieß, und

wenn der Wahnsinn desselben nicht so viel vermochte, die, welche ihn erkannten, zur ersten Quelle zurückzuleiten, wenn er vielmehr nur dazu diente, den Tod der Materie noch weiter zu bestätigen und außer allen Zweifel zu setzen, so hat er statt dessen eine Roheit der Vorstellung von der Natur und ihrem Wesen hervorgebracht, in bezug auf welche jene sonst roh genannten Völker ehrwürdig werden, welche die Sonne, die Gestirne, das Licht, oder Tiere oder einzelne Naturkörper anbeteten. Weil aber das Leben aus den Gedanken der Menschen so wenig je ganz entfliehen kann als aus dem Universum selbst, und nur seine Formen verwandelt, so flüchtete es sich unmittelbar aus der Natur in eine dem Schein nach verschiedene Welt, und so erhob sich aus dem Untergange jener Philosophie unmittelbar das neue Leben jener uralten Lehre der Intellektualwelt.

ANSELMO. Nicht mit Unrecht, o Freund, rühmst du das hohe Alter jener Lehre, daß alle Dinge im Universum nur durch Mitteilung und Verursachung solcher Naturen, die vollkommener und vortrefflicher als sie selbst sind, ihr Dasein erhalten. Und mit Grund möchte jemand, der bedächte, daß die Kenntnis der ewigen Dinge nur bei den Göttern sei, zu der Meinung gelangen, daß sie aus jenen Zeiten stamme, wo die Sterblichen mit den Göttern

Umgang pflegen, auch war sie in ihrem Ursprung und da, woher sie zuerst geflossen, weder getrennt von der Verehrung der Götter noch einem heiligen und ihrer Erkenntnis gemäßen Leben.

Dreifach also, o Freunde, ist der Wesen Stufe. Die erste ist die der erscheinenden, welche nicht an sich, wahrhaft, und unabhängig von den Einheiten, sind, welche die zweite Stufe einnehmen. Jede derselben aber ist nur ein lebendiger Spiegel der urbildlichen Welt. Diese jedoch ist das einzige Reale.

Alles wahrhafte Sein also ist in den ewigen Begriffen allein oder in den Ideen der Dinge. Wahrhaft absolut aber ist nur ein solches Urbild, welches nicht bloß Vorbild ist und den Gegensatz außer sich in einem andern hat oder hervorbringt, sondern welches Vorbild zugleich und Gegenbild auf solche Weise in sich vereinet, daß jedes aus ihm abgebildete Wesen unmittelbar aus ihm, nur mit eingeschränkter Vollkommenheit, die Einheit und den Gegensatz, und von dem Vorbilde die Seele, von dem Gegenbild aber den Leib nehme.

Dieses jedoch, da es notwendig endlich, ist in dem, worin es von Ewigkeit bei dem Vorbild ist, ohne Nachteil der Endlichkeit auf unendliche Weise ausgedrückt.

Die Idee also oder die absolute Einheit ist das

Unveränderliche, keiner Dauer Unterworfenene, die Substanz schlechthin betrachtet, von der, was insgesamt Substanz genannt wird, als ein bloßer Widerschein angesehen werden muß.

Die Einheiten aber sind das von den Ideen Abgeleitete; denn wird auf die Substanz zwar in ihnen gesehen, auf diese aber, wie sie an sich ist, so sind sie die Ideen selbst, auf das aber an ihnen, wodurch sie individuiert oder abgesondert sind von der Einheit, und die Substanz, sofern sie an diesem das Reale ist, so bleibt diese zwar auch im Schein, wie die körperliche Substanz, die, so vielfach sich ihre Form wandelt, selbst nicht verändert, und weder vermehrt noch vermindert wird, der Natur des Unveränderlichen getreu; jenes aber das Individuierende ist notwendig wandelbar, ohne Bleiben und sterblich.

Wenn also in der Idee eine unendliche Einheit ist der vorbildlichen und realen Welt, so entsteht die abgebildete Einheit aus ihr, wenn ein Begriff aus der unendlichen Fülle der gegenbildlichen Welt sich ein Einzelnes nimmt, worauf er sich bezieht, in welchem Fall er zu diesem sich wie die Seele zum Leib verhält. Je größer nun jener Teil der gegenbildlichen Welt, und je mehr in ihm das Universum angeschaut wird, je mehr also das Gegenbild, welches endlich ist, der Natur des Vorbilds gleich

kommt, desto mehr nähert sich auch die Einheit der Vollkommenheit der Idee oder der Substanz.

Was sich aber wie das Gegenbild verhält, hat immer und notwendig eine bestimmbar Natur, das aber, welchem es entspricht, eine bestimmende. Da nun in der Idee aller Ideen beide schlechthin eines sind, sie selbst aber das Leben des Lebens, das Tun alles Tuns ist (denn nur weil sie das Tun selbst ist, kann von ihr nicht gesagt werden, daß sie handle), so kann jenes zwar an ihr als das Wollen, dieses aber als das Denken betrachtet werden.

So daß, indem an jedem Ding einiges bestimmbar, anderes bestimmend ist, jenes der Ausdruck des göttlichen Wollens, dieses des göttlichen Verstandes ist. Wille jedoch und Verstand ist, das eine wie das andere, nur sofern es sich an den geschaffenen Dingen offenbaret, nicht aber an sich selbst.

Was aber das Bestimmende mit dem Bestimmbaren vereinigt, ist die Nachahmung der absoluten Substanz selbst oder der Idee.

Wo nun das Vorbildliche und wo das Gegenbildliche anfange oder aufhöre, ist unmöglich zu sagen.

Denn da jedes mit dem andern in der Idee unendlich verknüpft ist, so kann es auch in nichts getrennt sein, und ist notwendig und ins Unendliche beisammen.

Was also in der einen Rücksicht Bestimmbares ist,

ist in sich selbst wieder eine der urbildlichen ähnliche Einheit, und was an dieser wieder als das Bestimmbare erscheint, ist für sich betrachtet eine aus Bestimmbarem und Bestimmendem gemischte Einheit. Denn so unendlich die Wirklichkeit in der gegenbildlichen, ist die Möglichkeit in der vorbildlichen Welt, und immer höhere und höhere Beziehungen entstehen der Möglichkeit in jener auf die Wirklichkeit in dieser.

Je mehr demnach das Bestimmbare an einem Wesen von der Natur des Bestimmenden hat, welches unendlich, desto höher ist die Einheit der Möglichkeit und der Wirklichkeit, die in ihm ausgedrückt ist. Daher daß die organischen Leiber, und unter diesen der, welcher am meisten organisch ist, von allem Bestimmbaren das Vollkommenste seien, keines Beweises bedarf.

Indem nun die Seele unmittelbar bloß die Einheit des Leibes ist, welcher notwendig einzeln, seiner Natur nach endlich, sind auch ihre Vorstellungen notwendig undeutlich, verworren, unangemessen. Denn insofern erscheint ihr die Substanz nicht an sich, sondern in der Beziehung auf den Gegensatz des Bestimmenden und Bestimmbaren, nicht als das, worin beide absolut eins sind, sondern als das, was sie auf endliche Weise zusammenknüpft.

Die Idee selbst aber oder die Substanz der Seele

und des Leibes kommt in jener Beziehung der Seele auf den Leib in ein äußeres Verhältnis zur absoluten Substanz, und ist selbst durch jene bestimmt, den Leib vorerst und die Seele, dann aber auch andere Dinge, welche mit dem Begriff des Leibes verbunden sind, der Zeit und Dauer zu unterwerfen, sie selbst aber, die absolute Substanz, nur als das, was Grund von Sein ist, zu erkennen (dieses aber ist das Entgegengesetzteste der vollkommenen Erkenntnis), und jenes sowohl außer sich selbst, in andern Dingen, als in sich selbst. Denn wie sie selbst in der Beziehung auf die bestimmte Einheit des Leibes und der Seele nur ein Abbild ist der wahren Einheit, so wird es ihr auf gleiche Weise auch alles, was an andern Dingen das Reale ist. Dies also ist die Art, wie die Erscheinungswelt entsteht aus den Einheiten. Jede Einheit aber an sich betrachtet, abgesehen von dem Gegensatz der Seele und des Leibes, ist das Vollkommene und die absolute Substanz selbst, denn diese, welche nicht beziehungsweise, sondern schlechthin und an sich unteilbar ist, ist in Ansehung jeder Einheit das gleiche Absolute, worin Möglichkeit und Wirklichkeit eins, und, indem sie, durch ihre Natur selbst verhindert an der Quantität teilzunehmen, durch ihren Begriff Eine ist, ist jede der Einheiten eine vollkommene Welt, sich selbst

genügend, und so viel es Einheiten gibt, so viel auch Welten, diese aber, da jede gleich ganz, jede absolut an sich, sind wiederum nicht voneinander unterschieden, sondern Eine Welt.

Betrachten wir nun jenes An-sich in der Einheit, so sehen wir, daß nichts von außen in sie gelangen kann, denn insofern ist sie die absolute Einheit selbst, die alles in sich enthält und aus sich hervor-drängt, und die nie eingeteilt wird, wie auch die Formen sich sondern. Das Produktive also in einer jeden Einheit ist die Vollkommenheit aller Dinge selbst, das aber, wodurch das Ewige, das in dieser ist, jener sich in ein Zeitliches verwandelt, ist das beschränkende und individuierende Prinzip in ihr. Denn das An-sich einer jeden stellt, immer gleich, das Universum vor, das Besondere aber reflektiert von jener absoluten Einheit so viel in sich, als an ihm durch die relative Entgegensetzung der Seele und des Leibes von ihr ausgedrückt ist, und da die Art dieser Entgegensetzung die größere oder geringere Vollkommenheit der Seele und des Leibes bestimmt, so stellt jede zeitlich angesehen das Universum gemäß ihrer Entwicklungsstufe vor, und in jeder ist davon so viel, als sie durch das individuierende Prinzip in sich gesetzt hat. Jede aber bestimmt sich auf dieselbe Weise ihr Leiden und Tun, indem sie aus der Gemeinschaft mit dem Ewigen



tritt, in welchem die Ideen aller Dinge sind, ohne wechselseitig voneinander zu leiden, jede vollkommen, gleich absolut.

Keine Substanz also kann als Substanz die Einwirkung einer andern erfahren oder selbst auf sie wirken, denn als solche ist jede unteilbar, ganz, absolut, das Eine selbst. Das Verhältnis von Seele und Leib ist nicht ein Verhältnis von Verschiedenen zu Verschiedenen, sondern von Einheit zu Einheit, wovon jede, an sich betrachtet, wieder in sich das Universum, gemäß ihrer besonderen Natur, darstellend, mit der andern nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch die in dem Ewigen bestimmte Harmonie übereinkommt. Der Körper aber als solcher wird von dem Körper bewegt, denn er selbst gehört nur zum Schein, in der wahren Welt aber ist kein Übergang; denn das An-sich ist die Einheit, welche wahrhaft betrachtet der Einwirkung so wenig fähig als bedürftig ist, sondern sich immer gleich, stets Unendliches aus Unendlichem schafft.

Das Eine aber, was schlechthin ist, ist die Substanz aller Substanzen, welche Gott genannt wird. Die Einheit seiner Vollkommenheit ist der allgemeine Ort aller Einheiten, und verhält sich zu ihnen, wie sich im Reiche des Scheins sein Ebenbild, der unendliche Raum, zu den Körpern verhält, der

unberührt von den Schranken des Einzelnen durch alle hindurch geht.

Nur sofern die Vorstellungen der Einheiten unvollständig, eingeschränkt, verworren sind, stellen sie das Universum außer Gott, und zu ihm als zu seinem Grunde sich verhaltend, sofern aber adäquat, in Gott vor. Gott also ist die Idee aller Ideen, das Erkennen alles Erkennens, das Licht alles Lichtes. Aus ihm kommt alles und zu ihm geht alles. Denn erstens die Erscheinungswelt ist nur in den Einheiten und nicht von ihnen getrennt, denn nur sofern sie den getrübbten Schein der Einheit erblicken, ist in ihnen das Universum sinnlich, bestehend aus abgesonderten Dingen, die vergänglich und unaufhörlich wandelbar sind. Die Einheiten selbst aber sind wieder abgesondert von Gott nur in bezug auf die Erscheinungswelt, an sich aber in Gott und eins mit ihm.

Dieses aber, o Freunde, was von jener Lehre nur die hauptsächlichsten Punkte begreift, habe ich hinreichend gehalten zu beweisen, daß auch diese Form der Philosophie auf das Eine zurückführe, welches als dasjenige bestimmt worden ist, worin ohne Gegensatz alles sei, und in dem allein die Vollkommenheit und Wahrheit aller Dinge angeschaut werde.

BRUNO. Es ist noch übrig, nach eurem Willen, o

Freunde, die Gegensätze des Realismus und Idealismus zu betrachten. Allein schon naht die Zeit, die uns abrufft. Laßt uns also streben, o Lucian, in dem Wenigsten das Meiste zu begreifen, und, dünkt es dir fördernd, der Untersuchung die Frage zum Grunde legen: welchem Realismus der Idealismus, welchem Idealismus der Realismus entgegengesetzt sein müßte.

LUCIAN. Vor allem also scheint es nötig, überhaupt zu sagen, wie sich Idealismus und Realismus unterscheiden können. Nicht: aber durch den Gegenstand, wenn beide die höchste Erkenntnisart bezwecken, denn dieser ist notwendig nur Einer. Sind sie aber überhaupt nicht spekulativer Art, entweder der eine von beiden oder beide, so ist im ersten Fall keine Vergleichung möglich, im andern lohnt es sich der Mühe nicht ihre Verschiedenheit zu untersuchen. Das Eine aber aller Philosophie ist das Absolute.

BRUNO. Dieses also muß in Beiden auf gleiche Weise Gegenstand der höchsten Erkenntnisart sein.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Meinst du also, daß sie sich durch die Art der Betrachtung unterscheiden?

LUCIAN. Ich denke.

BRUNO. Wie aber? Ist in dem Absoluten eine Verschiedenheit oder Doppelheit, oder ist es nicht

vielmehr notwendig und schlechthin eines?

LUCIAN. Nicht eine Doppelheit in ihm selbst, sondern nur in der Betrachtung. Denn indem zwar das Reale an ihm betrachtet wird, entsteht Realismus, indem das Ideale, Idealismus. In ihm selbst aber ist das Reale auch das Ideale, und umgekehrt das Ideale das Reale.

BRUNO. Es scheint nötig, daß du bestimmst, was du das Reale und was du das Ideale nennest; denn diese Worte, wie wir wissen, sind gar sehr verschiedenen Bedeutungen unterworfen.

LUCIAN. Unter dem Realen also laß uns in dieser Untersuchung überhaupt das Wesen, unter dem Idealen die Form verstehen.

BRUNO. Der Realismus entstünde also durch die Reflexion auf das Wesen, der Idealismus aber durch das Festhalten der Form des Absoluten.

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Wie aber, sagten wir nicht, im Absoluten sei Form und Wesen notwendig eins?

LUCIAN. So notwendig, als im Endlichen das Wesen von der Form unterschieden wird.

BRUNO. Wie aber eins?

LUCIAN. Nicht durch Verbindung, sondern so, daß jedes für sich dasselbe ist, jedes nämlich für sich das ganze Absolute.

BRUNO. Realismus also und Idealismus, indem der

eine das Absolute dem Wesen, der andere der Form nach betrachtet, betrachteten notwendig und ohne Widerspruch in beiden nur Ein Ding (wenn überhaupt ein Ding) - Einen Gegenstand.

LUCIAN. Offenbar.

BRUNO. Wie würde man aber eine solche Einheit, die nicht auf einem Zugleich-, sondern auf einem völligen Gleichsein beruht, am besten bezeichnen?

LUCIAN. Wir haben sie früher schon, wie mir dünkt nicht unschicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt.

BRUNO. Wenn aber Idealismus und Realismus die höchsten Gegensätze der Philosophie sind, beruht nicht auf der Einsicht dieser Indifferenz die Einsicht der Philosophie ohne allen Gegensatz, der Philosophie schlechthin?

LUCIAN. Ohne Zweifel.

BRUNO. Laß uns weiter forschen nach diesem höchsten aller Geheimnisse. Haben wir nicht früher schon festgesetzt, das Absolute selbst sei von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere, lautere Identität, und überhaupt nichts als es selbst, nämlich durchaus absolut.

LUCIAN. Allerdings.

BRUNO. Von der Form aber kamen wir überein, sie

sei die des einen und anderen, der Idealität nämlich und der Realität, des Subjektiven und Objektiven, beides aber mit gleicher Unendlichkeit.

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Jede Einheit aber des Subjektiven und Objektiven, tätig gedacht, ist ein Erkennen.

LUCIAN. Versteht sich.

BRUNO. Ein Erkennen also, das gleich unendlich ideal und real ist, ist ein absolutes Erkennen.

LUCIAN. Ganz gewiß.

BRUNO. Ein absolutes Erkennen ferner ist kein Denken im Gegensatz gegen ein Sein, es hält vielmehr Denken und Sein selbst schon vereinigt in sich und auf absolute Weise.

LUCIAN. Unstreitig.

BRUNO. Es hat also auch Denken und Sein unter sich, nicht über sich.

LUCIAN. Es ist notwendig höher als diese beiden, sofern sie Entgegengesetzte sind.

BRUNO. Dieses Erkennen aber ist mit dem Wesen des Ewigen im Verhältnis der absoluten Indifferenz.

LUCIAN. Notwendig, da es die Form ist.

BRUNO. Da es aber Denken und Sein unter sich hat, so werden wir unmöglich Denken oder Sein zu unmittelbaren Attributen des Absoluten selbst, dem Wesen nach, machen können.

LUCIAN. Unmöglich.

BRUNO. Werden wir also einen solchen Realismus für vollendet von seiten der Form ansehen können, der Denken und Ausdehnung als die unmittelbaren Eigenschaften des Absoluten ansieht, wie man denjenigen zu verstehen pflegt, der sonst für den vollendetsten gehalten wird?

LUCIAN. Nimmermehr werden wir dies können.

BRUNO. Diejenigen aber, welche, auf welche Weise es sei, das Denken als solches zum Prinzip machen und ihm das Sein schlechthin entgegensetzen, werden wir ganz und gar zu den Unmündigen in der Philosophie rechnen.

LUCIAN. Wohl gesprochen.

BRUNO. Ist es aber nicht notwendig, daß wir das absolute Erkennen als ein solches beschreiben, in welchem das Denken unmittelbar auch ein Setzen des Seins, so wie das Setzen des Seins auch ein Denken ist, anstatt daß dieses im endlichen Erkennen vielmehr als ein Nichtsetzen des Denkens, so wie das Denken als ein Nichtsein des Seins, erscheint.

LUCIAN. Unvermeidlich, so scheint es.

BRUNO. Setzen wir aber nicht eben damit zugleich, weil in Ansehung desselben kein Gegensatz von Denken und Sein ist, jenes absolute Erkennen schlechthin identisch, einfach, lauter, ohne alle

Entzweiung?

LUCIAN. Getroffen.

BRUNO. Denken und Sein ist also nur der Potenz, nicht aber der Tat nach in ihm. Das, woraus etwas abgeschieden wird, braucht nicht das Abgeschiedene zu enthalten, sondern kann schlechthin einfach sein. Jenes Erkennen macht, eben weil es absolut ist, in der Beziehung auf die Endlichkeit oder überhaupt die Erscheinung die Trennung in Denken und Sein notwendig, anders kann es sich, als absolut, an endlichen Dingen nicht ausdrücken; jene beiden werden aber erst mit der Trennung gesetzt, und sind vor ihr und in jenem auf keine Weise vorhanden.

LUCIAN. Dies alles ist so beschaffen, daß ich ihm beipflichten muß.

BRUNO. Denken und Sein aber können im Endlichen als solchem nie mehr auf absolute Weise, also immer nur relativ vereinigt sein?

LUCIAN. Notwendige Folge, so scheint es, wenn die Endlichkeit der Form nach auf dem Gegensatz des Denkens und Seins beruht.

BRUNO. Ist nicht aber notwendig auch im Endlichen ein Punkt, wo beide, wenn sie nicht absolut ungetrennt, doch absolut vereinigt sind, da nämlich, wo das im Unendlichen ausgedrückte Wesen des Absoluten vollkommen durch das im Endlichen oder



im Sein dargestellt ist?

LUCIAN. Wir haben einen solchen Punkt abgeleitet. Er ist notwendig da, wo das unendliche Erkennen sich als Subjektives auf ein Objektives bezieht, das die ganze unendliche Möglichkeit von jenem in sich als Wirklichkeit darstellt. Es ist der Einschlagpunkt des Unendlichen in das Endliche.

BRUNO. Notwendig aber ist die Beziehung des unendlichen Erkennens auf das Objektive, der Unendlichkeit unerachtet, welche dieses im Endlichen ausdrückt, die Beziehung auf ein Einzelnes. Die Einheit des Denkens mit dem Sein ist also nur in der Idee und in einer intellektuellen Anschauung absolut, in der Tat aber oder in der Wirklichkeit immer nur relativ.

LUCIAN. Dies ist einleuchtend.

BRUNO. Da wir nun jene bestimmte Einheit des Denkens und des Seins überhaupt Ichheit genannt haben, so werden wir dieselbe, sofern sie intellektuell angeschaut wird, absolute Ichheit, sofern sie aber relativ ist, relative Ichheit nennen können.

LUCIAN. Ohne Bedenken.

BRUNO. In der relativen Ichheit nun werden die Objekte zwar durch die Beziehung des objektiv gesetzten Erkennens auf den unendlichen Begriff desselben, aber nur für ihre Endlichkeit und in ihrer Endlichkeit, unendlich gesetzt und bestimmt, der

Gegensatz von Endlichem und Unendlichem ist nur relativ aufgehoben, es entstehen relative Wahrheiten, zwar unendliches, aber nur relatives Wissen.

LUCIAN. Auch hierüber sind wir übereingekommen.

BRUNO. In der absoluten Ichheit aber oder in der intellektuellen Anschauung werden die Dinge nicht für die Erscheinung, obzwar unendlich, sondern dem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt. Es entsteht absolutes Wissen.

LUCIAN. So muß es sein.

BRUNO. Insofern die Objekte nur durch das relative Wissen unendlich bestimmt werden, sind sie auch nur durch dieses Wissen und für dieses Wissen.

LUCIAN. Freilich.

BRUNO. Und wollen wir Idealität im gemeinen Sinn nur als das Entgegengesetzte der sinnlichen Realität, Idealismus aber für nichts weiter als eine Lehre ansehen, die die Realität der Sinnenwelt leugnet, so ist den so bestimmten Dingen gegenüber alle Philosophie notwendig Idealismus und dem Realismus, in gleich gemeinem Sinn, ebenso notwendig entgegengesetzt.

LUCIAN. Notwendig.

BRUNO. Auf diesem Standpunkt der bloßen relativen Einheit von Subjekt und Objekt erscheint die absolute Einheit beider als etwas von ihr schlechthin Unabhängiges, unerreichbar durch Wissen. Nur im

Handeln wird sie ihrer im relativen Wissen erhaltenen Natur gemäß, nämlich als eine von diesem Wissen schlechthin unabhängige, objektiv, denn das Objektive in dem, was geschehen soll, erscheint als etwas, das schlechthin kein Wissen ist, weil dieses (nach der Voraussetzung) bedingt, jenes aber unbedingt ist. Hiermit ist das Differenzverhältnis des Absoluten mit dem Wissen und Erkennen fest gemacht. Vom relativen Wissen aus wird also das Urreale in die Ethik, die Spekulation aber in Ansehung desselben an die Pflicht verwiesen. Hier erscheint die Einheit des Denkens mit dem Sein erst kategorisch und absolut, aber, weil die absolute Harmonie der Wirklichkeit mit der Möglichkeit in der Zeit nie möglich ist, nicht absolut gesetzt, sondern absolut gefordert, für das Handeln also als Gebot und unendliche Aufgabe, für das Denken aber als Glaube, welcher das Ende aller Spekulation ist.

LUCIAN. Es ist nichts gegen die Richtigkeit dieser Folgerungen einzuwenden.

BRUNO. Nachdem die absolute Einheit des Denkens und Seins einmal nur als Forderung existiert, so ist sie auch überall, wo sie ist, in der Natur z.B., nur durch das Sollen und für das Sollen. Dieses ist der Urstoff nicht nur alles Handelns, sondern auch alles Seins. Nur für die Ethik hat die Natur eine

spekulative Bedeutung, denn sie ist überhaupt nur Organ, nur Mittel: nicht um ihrer eignen Göttlichkeit willen, schön ohne Zweck außer sich und an sich selbst, sondern für sich betrachtet tot, bloßer Gegenstand und Stoff eines Handelns, das außer ihr liegt und nicht aus ihr selbst stammt.

LUCIAN. Es folgt, wie du sagst.

BRUNO. Wird nicht eine Philosophie, die auf ein solches Wissen gegründet ist, vollkommen den Inbegriff des gemeinen Bewußtseins darstellen und ihm ganz angemessen sein, ohne - eben deswegen - im mindesten Philosophie zu sein?

LUCIAN. Ganz gewiß.

BRUNO. Jener Idealismus, welcher, nachdem er die absolute Einheit verloren, statt des absoluten Indifferenzpunkts den relativen der Unterordnung des Seins unter das Denken, des Endlichen und Ewigen unter das Unendliche, zum Prinzip macht, wird notwendig dem Realismus entgegengesetzt sein?

LUCIAN. Unfehlbar, wenn dieser sich auf das Wesen des Absoluten gründet, diesem aber nur das absolute Erkennen gleichgesetzt werden kann.

BRUNO. Ein solcher hat eben deswegen auch nicht das Ideale an sich, sondern nur das erscheinende Ideale zum Prinzip?

LUCIAN. Notwendig, denn sonst würde er sich außer allem Gegensatz mit Realismus erblicken.

BRUNO. Das reine Subjekt-Objekt aber, jenes absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen, ist der dem Absoluten eingeborne Sohn, gleich ewig mit ihm, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater, nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus ihm ist, ist dieselbe welche aus jenem.

Jene Indifferenz also im Absoluten, daß nämlich in Ansehung seiner die Idee die Substanz, das Reale schlechthin, die Form auch das Wesen, das Wesen die Form ist, eins von dem andern untrennbar, jedes des andern völlig gleichendes Ebenbild nicht nur, sondern das andere selbst - diese Indifferenz erkennen heißt den absoluten Schwerpunkt und gleichsam jenes Urmetall der Wahrheit erkennen, dessen Stoff alles einzelne Wahre legiert, und ohne welchen nichts wahr ist.

Dieser Schwerpunkt ist derselbe im Idealismus und Realismus, und wenn beide sich entgegengesetzt sind, fehlt es nur an der Erkenntnis oder vollkommenen Darstellung desselben in dem einen oder in beiden.

Was aber die Form der Wissenschaft betrifft, und die Forderung, den gedrungenen Keim jenes Prinzips zur höchsten Entwicklung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Gestalt des

Universums auszubilden, von der die Philosophie der getreue Abdruck sein soll, so können wir zu diesem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns selbst noch andern vorschreiben, die wir beständig vor Augen haben, als welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat: Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst. Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine notwendig und ewig bei dem andern ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten ausgeht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und der

göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die notwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips getrennt, jetzt hinaufsteigend und alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.

Dann, nachdem wir zu dieser Höhe gelangt sind und das harmonische Licht jenes wundervollen Erkennens angeschaut, dieses aber zugleich als das Reale des göttlichen Wesens erkannt haben, wird es uns verstattet sein, die Schönheit in ihrem höchsten Glanze zu sehen, ohne von ihrem Anblick geblendet zu werden, und in der seligen Gemeinschaft mit allen Göttern zu leben. Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; sein ist die Macht; unter ihm aber ist das formende und das formlose Prinzip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Äther. Auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Prinzips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Notwendigkeit überliefert worden, noch werden uns die

Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes dunkel sein, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis. Vor allem aber werden unsere Augen auf die oberen Götter gerichtet sein, und jenes seligsten Seins Teilnahme durch Anschauen erlangend, werden wir wahrhaft, wie die Alten sich ausdrückten, vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, sondern als solche, die die Weihe unsterblicher Güter empfangen haben, in dem herrlichen Kreise leben. Jedoch, o Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen.



## Anmerkungen

*Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge.* Zur vorläufigen Erläuterung diene die Stelle des Platon (in Tim. p. 385): *Dyo aitias eidê chrê diorizesthai, to men anankaion, to de theion, kai to men theion en hapasi zêtein ktêseôs heneka eudaimonos biou kath' hoson hêmôn hê physis endechetai.*

Seite 436. so daß *Sophokles* usw. In einem Fragment, welches *Plutarch* aufbewahrt hat, und das sich *Opp. Soph. ed Brunk. T. IV, p. 686* findet.

Seite 446. *Sokrates bei Plato* usw. In der Stelle des *Phileb. p. 217.*

Seite 474. *Merke also, o Freund, den Sinn der Gesetze, die ein göttlicher Verstand uns enthüllt zu haben scheint.* Hierunter werden die *Keplerischen Gesetze* verstanden. Um den spekulativen Sinn derselben zu ahnden, muß man sie von den spätern empirischen und mechanischen Entstellungen zuvor befreit und in ihrer Reinheit erkannt haben. Hierüber können wir uns mit Überzeugung auf die früheren Bemühungen eines Freundes berufen: das Positive der hier ausgedrückten Ansicht dieser Gesetze ist dem allgemeinen Schema der Konstruktion, welches in dieser Unterredung herrschend ist,

gemäß; denn nach demselben verhalten sich die drei Keplerischen Gesetze überhaupt wie Indifferenz, Differenz und das, worin beide zur Einheit rekonstruiert sind, Totalität; sie drücken auf diese Weise den ganzen Vernunft-Organismus vollkommen aus und bilden ein in sich geschlossenes System. Dieses mag zum Verstehen der Reden des Bruno der vorläufige Leitstern für diejenigen sein, welche nicht fernere anderwärts zu gebende Erläuterungen erwarten wollen.

Seite 514. *Die Schicksale also jener Lehre* usw. Für Kenner bedarf es vielleicht nicht der Erinnerung, daß die folgende Darstellung sich der besondern Art, wie Jordanus Brunus die Lehre vom Universum dargestellt hat, vorzüglich nach dem geistreichen Auszug, welcher von seinem Werk: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, als Anhang zu den Briefen über die Lehre des Spinoza von Jacobi, gegeben worden ist, am meisten annähert.

Ausgenommen, daß Brunus die *Seele* und die *Form* eines Dings für identisch erklärt (a. a. O. S. 473), wodurch es ihm unmöglich wird, den höchsten Punkt der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, Alexander dagegen die Seele selbst als den Einen Gegensatz in der Form behauptet, sonach der Form unterordnet, können folgende Stellen des Brunus

als Belege und Parallelen seiner Darstellung betrachtet werden:

»Wir müssen von der zufälligen Form die notwendige, ewige und erste Form unterscheiden, welche aller Formen Form und Quelle ist.«

»Diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich, verschieden und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Rätsel müssen wir aufzulösen suchen.« S. 486, 487.

»Die vollkommene Möglichkeit des Daseins der Dinge kann vor ihrem wirklichen Dasein nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu sein ohne wirkliches Dasein gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst und wären da, ehe sie waren. Das erste und vollkommenste Prinzip fasset alles Dasein in sich, *kann* alles sein, und *ist* alles. Tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind also in ihm ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche sein und nicht sein, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick sein, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach sein kann. Was alles ist, was es sein kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Dasein alles

andere Dasein begreift.« S. 488.

»Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles, was sie sein kann, in der Tat und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besondern Teilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Äußerlichkeit, ist sie schon nicht mehr, was sie ist und sein kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips, in welchem tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit eins und dasselbe sind.« S. 489 f.

»Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichtes noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie die beiden äußersten Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: *Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.*« S. 491.

»Man hüte sich, die Materie der zweiten Gattung, welche das Subjekt allein der natürlichen und veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt miteinander gemein haben.« S. 491.

»Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein

mannigfaltiges Wesen, insofern es die Menge der Formen in sich schließt, in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und unteilbar. Weil sie alles ist, kann sie nichts insbesondere sein. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie etwas alle Eigenschaften und keine besitzen, das formelle Wesen von allem sein, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid.« S. 494.

S. 520. *Nicht mit Unrecht, o Freund* usw. Anselmo, indem er sich einerseits an den Leibnizischen Intellektualismus anschließt, scheint auf der anderen Seite durch die erste Beschränktheit desselben, welche in dem Ausgehen von dem Begriff der Monas liegt, in seiner Darstellung gleichfalls beengt; zugleich aber könnte jedoch die Frage entstehen, ob jene Lehre hier nicht wirklich zu einem höhern Sinn umgedeutet worden, und ob in den Verwicklungen und der Unform, welche jene erste Einschränkung notwendig macht, je eine Äußerung der wahren Philosophie mit der Klarheit, wie mehrere in der Rede des Anselmo, z.B. daß nur inadäquate Vorstellung die Dinge außer Gott sehen lasse u. dgl., durchgebrochen sei. Diese Frage ist um so natürlicher, je allgemeiner *bis in unsere Zeit*, selbst von denen, welche sich zu Leibniz bekennen oder

die Philosophie zu ihm zurückführen wollen, seine Lehre, nicht ohne seine Schuld, in Hauptpunkten, wie die der vorherbestimmten Harmonie (welche auf die Verbindung des Leibes mit der Seele bezogen wird), dem Verhältnis der Monaden zu Gott usf., ganz unverstanden geblieben ist; gleichwohl möchte sich in der Rede des Anselmo nichts finden, das nicht mit einzelnen Stellen aus Leibniz wirklich belegt werden könnte, ohne daß man nötig hätte zu der Berufung auf den Geist des Intellektualsystems seine Zuflucht zu nehmen. Das Sein z.B. der Einheiten in Gott betreffend, und daß für die adäquate oder Vernunftvorstellung alles in Gott sei, kann man sich auf mehrere Äußerungen beziehen, die teils in den *Nouveaux essais* selbst, teils in einer Zugabe zu denselben, über das Theorem des Malebranche, daß wir *alle Dinge in Gott sehen*, befindlich sind.

Seite 532. *welche ein Philosoph vor uns in den Worten hinterlassen hat* usw. Auch dieser ist Jordanus Brunus, dessen hier (aus dem schon erwähnten Auszug S. 507) angeführte Worte allerdings als das Symbolum der wahren Philosophie betrachtet werden können.

# Fußnote

1 Phädrus p. 251. A. d. O.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Vorlesungen  
über die Methode  
des akademischen Studiums



## Vorwort

Diese Vorlesungen sind im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern, die Hoffnung, daß manche Ideen derselben, außer andern Folgen, auch für die nächsten oder doch zukünftigen Bestimmungen der Akademien von einigem Gewicht sein könnten, der Gedanke, daß, wenn sie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Prinzipien erwarten lassen, doch die dem allgemeinfäßlichen Vortrag genähertere Darstellung der letzteren, so wie die aus ihnen hervorgehende Ansicht des Ganzen der Wissenschaften, nicht ohne allgemeineres Interesse sein würde, schienen dem Verfasser hinreichende Bestimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derselben.

## Erste Vorlesung

### Über den absoluten Begriff der Wissenschaft

Die besondern Gründe kurz anzugeben, die mich bestimmen diese Vorlesungen zu halten, möchte nicht überflüssig sein; überflüssiger wäre es ohne Zweifel, sich bei dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums für den studierenden Jüngling nicht allein nützlich, sondern notwendig, für die Belebung und die bessere Richtung der Wissenschaft selbst ersprißlich sind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, je mehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Ozeans, auf den er sich ohne Kompaß und Leitstern versetzt sieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bei besser organisierten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben,

nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anderes als am Ende der akademischen Laufbahn die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie umsonst getan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und mechanisches Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz notwendig sei.

Die Verlegenheit, in der sich der Bessere in Ansehung der Wahl sowohl der Gegenstände als der Art seines Studierens befindet, macht, daß er sein Vertrauen nicht selten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eignen Vorstellungen von den Wissenschaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es ist also notwendig, daß auf Universitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die besondern Gegenstände des akademischen Studiums erteilt werde.

Eine andere Rücksicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Wert, sofern es das Allgemeine und Absolute

in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sei. Ich bin nicht gesonnen, dies im Allgemeinen zu leugnen, und behauptete es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein vernunftmäßigen Erkenntnis, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existiert zwischen der allgemeineren Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntnis, dem der Einzelne sich widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen imstande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch von der Leitung der

absoluten verlassen sieht, und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isolieren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.

Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntnis des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung tot, geistlos, einseitig, selbst beschränkt sein müsse. Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Zentrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und

gleichsam unmittelbarer auch in die Teile sich fortteilt, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht tätigen Teil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt.

Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Teil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungsprozesses fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, selbst vom Geist des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hierzu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigener Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studiums.

Von wem soll er diese Erkenntnis erlangen, und wem soll er sich in dieser Rücksicht vertrauen? Am meisten sich selbst und dem bessern Genius, der sicher leitet<sup>1</sup>; dann denjenigen, von denen sich am

bestimmtesten einsehen läßt, daß sie durch ihre besondere Wissenschaft schon verbunden waren, sich die höchsten und allgemeinsten Ansichten von dem Ganzen der Wissenschaften zu erwerben. Derjenige, welcher selbst nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft hat, ist ohne Zweifel am wenigsten fähig, sie in andern zu erwecken; der einer untergeordneten und beschränkten Wissenschaft seinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, sich zur Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft zu erheben. Diese Anschauung ist überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie, im Besondern also nur von dem Philosophen zu erwarten, dessen besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine, dessen Streben also an sich schon auf die Totalität der Erkenntnis gerichtet sein muß.

Diese Betrachtungen sind es, meine Herren, die mich bestimmt haben, diese Vorlesungen zu eröffnen, deren Absicht Sie aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. Inwieweit ich imstande sein werde, meiner eignen Idee eines solchen Vertrags und demnach meinen Absichten ein Genüge zu tun, diese Frage vorläufig zu beantworten, überlasse ich ruhig dem Zutrauen, welches *Sie* mir jederzeit geschenkt haben, und dessen mich wert zu zeigen, ich auch bei dieser Gelegenheit streben werde.

Lassen *Sie* mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung sein könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig sein wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe tun können. Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zersplattend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige sein, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur *für* den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Übereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre *Ideale* allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre *Reale* und außer jenem kein anderes sei. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dies beweisen,



daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde.

Bewußtlos liegt diese Voraussetzung allem dem, was die verschiedenen Wissenschaften von allgemeinen Gesetzen der Dinge oder der Natur überhaupt rühmen, so wie ihrem Bestreben nach Erkenntnis derselben zugrunde. Sie wollen, daß das Konkrete und das in besondern Erscheinungen Undurchdringliche sich für sie in die reine Evidenz und die Durchsichtigkeit einer allgemeinen Vernunftkenntnis auflöse. Man läßt diese Voraussetzung in den beschränkteren Sphären des Wissens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man sie auch allgemein und absolut, wie sie von der Philosophie ausgesprochen wird, weder verstehen noch eben deswegen zugeben sollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtsein gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist, daß in jedem möglichen Dreieck alle drei Winkel zusammen zweien rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit konkreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen,

sondern von dem Urbild beweist: er weiß dies unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlecht-hin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlecht-hin-real ist. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses hat, nimmer durch irgend ein Verhältnis zu etwas, das man Gegenstand nennt - denn wie könnte man zu diesem anders als immer nur durch das Wissen hindurchkommen? - es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß *dasselbe*, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die *Idee* in Ansehung seiner auch das *Sein* ist. So daß das *Absolute* auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.

Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen,

wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Begriff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu sein. Es versteht sich, daß ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und inwiefern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens sein, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Teil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sei es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in den Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein- und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich; was nicht harmonisch einzugreifen fähig ist in dieses treibende und lebende Ganze, ist ein toter Absatz, der nach organischen Gesetzen früher oder später ausgestoßen wird, und freilich gibt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose

Bienen genug, die, weil ihnen zu produzieren versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigne Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Bestimmung alles Wissens ausgesprochen habe, habe ich von der Würde der Wissenschaft an sich selbst nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich in dem Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, *sophia* zuerst in den der *philosophia* der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem Grunde, weil außer Gott niemand weise sei. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichts verhalte, so ist doch in jener Umänderung selbst wie in dem angegebenen Grund anerkannt, daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Teilnahme an demjenigen Urwissen sei, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselbigen Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Teile der Einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck außer sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Sein oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Notwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freiheit sein. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: aus ihm, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Teil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sei, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten aber von denjenigen

angestimmt wird, bei denen es mit dem Wissen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für sich, zum Handeln aufzufordern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dies hängt nur vom freien.

Willen ab. Wissen aber, besonders philosophisches, ist nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem besten Willen nichts darin auszurichten.

Wir stellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich so: Was mag das für ein Handeln sein, zu dem sich das Wissen als Mittel, und das für ein Wissen, welches sich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund überhaupt nur der Möglichkeit einer solchen Entgegensetzung läßt sich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philosophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, so verhindert dies nicht, daß sie wenigstens für die gegenwärtige Anwendung verständlich seien. Wer nur überhaupt die Idee des Absoluten gefaßt hat, sieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegensetzung gedacht werden kann, und daß also, wenn überhaupt aus ihm Gegensätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müssen. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu sein. In

dieser Bestimmung liegen die zwei Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute sein kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwei Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin unteilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplizität auch in jedem Akt des absoluten Wissens ein Ausdruck und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erscheint, beides in Eins gebildet sein. Wie also in der Natur als Bild der göttlichen Verwandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erste durch das Licht und vollendet durch die Vernunft erscheint, so muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der Realität, aber als ideal, diese die entgegengesetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erste Erscheinungsart ist das Wissen, inwiefern in diesem die Subjektivität in der Objektivität erscheint, die andere ist das Handeln, inwiefern in diesem vielmehr eine Aufnahme der Besonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird<sup>2</sup>.

Es ist hinreichend, diese Verhältnisse auch nur in der höchsten Abstraktion zu fassen, um einzusehen, daß die Entgegensetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwissens, als Wissen und Handeln erscheinen, nur für die bloß endliche Auffassung stattfindet; denn es ist von sich selbst klar, daß, wenn in dem Wissen das Unendliche sich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weise die Endlichkeit sich der Unendlichkeit einbildet, jede von beiden in der Idee oder dem An-sich die gleiche absolute Einheit des Urwissens ausdrücke.

Das zeitliche Wissen ebenso wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und sukzessiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist, deshalb erscheinen in jenem Wissen und Handeln ebenso notwendig getrennt, als sie in dieser, wegen der gleichen Absolutheit, Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht, ohne Vor- ausgehen der Idee als Absicht, wodurch das Handeln bestimmt wäre, demnach zugleich absolute Notwendigkeit ist.

Es verhält sich mit diesen, wie mit allen andern Gegensätzen, daß sie nur sind, solange jedes Glied nicht für sich absolut, demnach bloß mit dem endlichen Verstand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten



Entgegensetzung liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wissen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden soll, daß man das Wissen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft absoluten Handeln kann das Wissen kein solches Verhältnis haben; denn dieses kann, eben weil es absolut ist, nicht durch ein Wissen bestimmt sein. Dieselbe Einheit, die im Wissen, bildet sich auch im Handeln zu einer absoluten in sich gegründeten Welt aus. Vom erscheinenden Handeln ist hier so wenig die Rede als vom erscheinenden Wissen: eines steht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegensatz gegen das andere Realität<sup>3</sup>.

Diejenigen, welche das Wissen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den sie aus dem täglichen Tun und Treiben genommen haben, so wie dann auch das Wissen danach sein muß, um das Mittel zu diesem zu werden. Die Philosophie soll sie lehren, im Leben ihre Pflicht zu tun; dazu bedürfen sie also der Philosophie: sie tun solche nicht aus freier Notwendigkeit, sondern als Unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wissenschaft an die Hand gibt. Allgemein soll die Wissenschaft dienen, ihnen das Feld zu bestellen, die Gewerbe zu vervollkommen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbessern. Die Geometrie, meinen sie, ist eine schöne Wissenschaft, nicht zwar, weil sie die reinste

Evidenz, der objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, sondern weil sie das Feld messen und Häuser bauen lehrt, oder die Handelsschiffahrt möglich macht; denn daß sie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Wert, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menschenliebe ist. Die Philosophie ist nicht einmal zu jenem und höchstens zu dem letzten gut, nämlich gegen die seichten Köpfe und die Nützlichkeitsapostel in der Wissenschaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchst verwerflich.

Die den Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns nicht fassen, bringen dagegen solche Popularitäten vor, daß, wenn das Wissen mit dem Handeln eins wäre, dieses immer aus jenem folgen müßte, da man doch sehr gut das Rechte wissen könne, ohne es deswegen zu tun, und was dergleichen mehr ist. Sie haben ganz recht, daß das Handeln aus dem Wissen nicht folge, und sie sprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wissen nicht Mittel des Handelns sei. Sie haben nur darin unrecht, eine solche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältnisse zwischen Absoluten; nicht, wie jedes Besondere für sich unbedingt sein kann, und machen das eine im Verhältnis des Zwecks so gut wie das andere im Verhältnis des Mittels zu einem Abhängigen.

Wissen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie sein als durch die gleiche Absolutheit. Wie

es kein wahres Wissen gibt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwissens ist, so kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Wesen ausdrückt. Diejenige Freiheit, die man in dem empirischen Handeln sucht oder zu erblicken glaubt, ist ebensowenig wahre Freiheit und ebenso Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen. Es gibt keine wahre Freiheit, als durch absolute Notwendigkeit<sup>4</sup> und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältnis, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln<sup>5</sup>.

## Zweite Vorlesung

### Über die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Akademien

Der Begriff des akademischen Studiums wies uns einerseits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wissenschaften zurück, welches wir in seiner obersten Idee, dem Urwissen, zu fassen suchten; andererseits führt er uns auf die besonderen Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften auf unsern Akademien gelehrt und mitgeteilt werden.

Wohl könnte es des Philosophen würdiger scheinen, von dem Ganzen der Wissenschaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der ersten Erkenntnis desselben an sich selbst, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuschreiben. Allein ich glaube in dem Folgenden beweisen zu können, daß eben auch diese Formen in dem Geist der neueren Welt notwendig waren, und wenigstens äußere Bedingungen der Wechseldurchdringung der verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung so lange sein werden, bis durch jene die trübe Mischung der letztern sich zu schöneren Organisationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wissen überhaupt seiner

Erscheinung nach in die Zeit fällt, ist schon in dem zuvor Abgehandelten enthalten, Wie die sich in der Endlichkeit reflektierende Einheit des Idealen und Realen als beschlossene Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt, so erscheint dieselbe im Unendlichen angeschaut unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig, und hat mitten in der Zeit kein Verhältnis zu der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, inwiefern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so [ist] das wahre Wissen [nur] dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß<sup>6</sup>. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Es ist also notwendig, daß, wie das Leben und Dasein, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mitteile. Überlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit

allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewußtsein, von der Tierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohltäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt bloß etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Übereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will, aber sie erklärt keinen *ersten* Anfang und schiebt, wie jede empirische Hypothese, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch sei, so ist bekannt, daß das erste Überlieferungsmittel der höheren Ideen Handlungen, Lebensweise, Gebräuche, Symbole gewesen sind, wie selbst die Dogmen der frühesten Religionen nur in Anweisungen zu religiösen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Gesetze, die einzelnen Anstalten, die errichtet waren, das Übergewicht des göttlichen Prinzips in der Menschheit zu erhalten

[seinen Kampf gegen das ungöttliche zu unterstützen], waren ihrer Natur nach ebenso viele Ausdrücke spekulativer Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Überlieferung zunächst nur eine größere Sicherheit [verminderte die Gefahr, den Sinn der Symbole zu vergessen]; der Gedanke, in dem geistigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunst niederzulegen, der einen dauernden Wert hätte, konnte erst später erwachen. Wie in der schönsten Blüte der Menschheit selbst die Sittlichkeit nicht gleichsam dem Individuum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloß, so lebte auch die Wissenschaft in dem Licht und Äther des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation. Wie überhaupt die spätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, so auch das der Wissenschaft. Die neuere Welt ist in allem und besonders in der Wissenschaft eine geteilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wissenschaften drückt es sich aus, daß die spätere Zeit von dem historischen Wissen ausgehen mußte, daß sie eine untergegangene Welt der herrlichsten und größten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft hinter sich hatte, mit der sie, durch eine unübersteigliche Kluft [eine Masse von Barbarei] von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organisch-fortgehenden Bildung,

sondern einzig durch das äußere Band der historischen Überlieferung zusammenhing. Der auflebende Trieb konnte sich im ersten Wiederbeginn der Wissenschaften in unserm Weltteil nicht ruhig oder ausschließlich auf das eigne Produzieren, sondern nur unmittelbar zugleich auf das Verstehen, Bewundern und Erklären der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen selbst gegenwärtiger Geist erfordert wird, wurden Gelehrter, Künstler und Philosoph gleichbedeutende Begriffe, und das erste Prädikat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit keinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein ägyptischer Priester zu Solon sagte, ewig jung waren, so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren.

Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unenthüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes; die tiefste Wissenschaft, das gründlichste Genie hat sich in diese Kenntnis ergossen.

[Den Bewegungen der äußeren Welt entsprechen nach einem notwendigen Gesetz die stilleren, aber deswegen nicht minder tiefgreifenden



Metamorphosen, die in dem Geiste des Menschen selbst vorgehen. Zu glauben, daß die geistigen Veränderungen, die Revolutionen der Wissenschaften, die Ideen, die sie erzeugt, die Werke selbst, in denen sich ein bestimmter wissenschaftlicher oder Kunst-Geist ausgesprochen hat, ohne Notwendigkeit seien, und nicht nach einem Gesetz, sondern durch Zufall entstehen, ist die höchste Barbarei. Ewig heilig ist und sei uns das Altertum; es ist Pietät, zu den Resten des Altertums und der gesamten Vorwelt zu wallfahrten, wie es Religion ist, wenn die fromme Einfalt die geglaubten Reliquien eines Heiligen sucht. Emsig, sagt Goethe<sup>7</sup>,

Emsig wallet der Pilger, und wird er den Heiligen  
finden,  
Hören und sehen den Mann, welcher die Wunder  
getan?  
Nein, es führte die Zeit ihn hinweg; du findest nur  
Reste,  
Seinen Schädel, ein paar seiner Gebeine verwahrt,  
Wir sind alle Pilger, die wir das Altertum suchen,  
Nur ein zerstreutes Gebein ehren wir gläubig und  
froh.

Aber] ein anderes ist, das Vergangene selbst zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ein anderes,

die Kenntnis davon an die Stelle des Wissens selbst zu setzen. Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen; es fragt sich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An-sich des Wissens, sondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild ist, übereinstimme. Aristoteles hatte in seinen Schriften die Naturlehre und Naturgeschichte betreffend die Natur selbst gefragt; in den spätem Zeiten hatte sich das Andenken davon so völlig verloren, daß er selbst an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Aussprüche der Natur durch Cartesius, Kepler u. a. seine Auktorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derselben Art historischer Bildung hat für einen großen Teil der sogenannten Gelehrten bis auf diesen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe sie durch andere Köpfe gegangen, historisch und eine Vergangenheit geworden ist.

Mehr oder weniger in diesem Geist des historischen Wissens sind, nicht so sehr vielleicht im ersten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel späteren Zeiten, unsere Akademien errichtet worden. Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich nur vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen. Vorerst ist die große Masse dessen, was gelernt werden muß, nur um im Besitz des

Vorhandenen zu sein, die Ursache gewesen, daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins kleinste zerfasert hat. Da alle isolierten Teile des Wissens, alle besonderen Wissenschaften also, sofern der universelle Geist aus ihnen gewichen ist, überhaupt nur Mittel zum absoluten Wissen sein können, so war die notwendige Folge jenes Zerstückelns, daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das *Wissen selbst* so gut wie verloren gegangen ist, und während eine geschäftige Menge die Mittel für den Zweck selbst hielt und als Zweck geltend zu machen suchte, jenes, welches nur Eines und in seiner Einheit absolut ist, sich ganz in die obersten Teile zurückzog und auch in diesen zu jeder Zeit nur seltene Erscheinungen eines unbeschränkten Lebens gegeben hat.

Wir haben in dieser Rücksicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Forderungen selbst innerhalb der angenommenen Beschränkung und in den gegenwärtigen Formen unserer Akademien an diese gemacht werden können, damit aus dieser durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entspringe. Ich werde diese Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den notwendigen Forderungen an diejenigen, welche eine Akademie permanent konstituieren, an die Lehrer

also, zu reden. Ich werde mich nicht scheuen, hierüber vor *Ihnen* mit aller Freimütigkeit zu sprechen. Der Eintritt in das akademische Leben ist in Ansehung des studierenden Jünglings zugleich [der erste Eintritt in die Mündigkeit], die erste Befreiung vom blinden Glauben, er soll hier zuerst lernen und sich üben selbst zu urteilen. Kein Lehrer, der seines Berufs würdig ist, wird eine andere Achtung verlangen, als die er sich durch Geistesübergewicht, durch wissenschaftliche Bildung und seinen Eifer, diese allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwissende, der Unfähige wird diese Achtung auf andere Stützen zu gründen suchen. Was mich noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studierenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Teil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vorteilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höheren Forderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt, den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache selbst fließende Forderung der Behandlung aller Wissenschaften im Geist des Allgemeinen und eines absoluten Wissens kann es kein Einwurf sein, zu fragen: woher die

Lehrer sämtlich zu nehmen wären, die dieses zu leisten vermöchten. Die Akademien sind es ja eben, auf welchen jene ihre erste Bildung erhalten: man gebe diesen nur die geistige Freiheit und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältnis keine Anwendung haben, so werden sich die Lehrer von selbst bilden, die jenen Forderungen Genüge tun können und wiederum imstande sind, andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Forderungen an Akademien zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sei, daß sie Instrumente des Staats sind, die das sein müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaft durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussetzen müssen: der Staat wolle in den Akademien wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen, und daß alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt. Der Staat wäre unstreitig befugt, die Akademien ganz

aufzuheben oder in Industrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln; aber er kann nicht das Erste beabsichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freieste wissenschaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Versagung aus kleintlichen, meistens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden Rücksichten das Genie zurückgestoßen, das Talent gelähmt wird. - [Die gewöhnliche Ansicht von Universitäten ist: »sie sollen dem Staat seine Diener bilden zu vollkommenen Werkzeugen seiner Absichten«. Diese Werkzeuge sollen doch aber ohne Zweifel durch *Wissenschaft* gebildet werden. Will man also jenen Zweck der Bildung, so muß man auch die Wissenschaft wollen. Die Wissenschaft aber hört als Wissenschaft auf, sobald sie zum *bloßen* Mittel herabgesetzt und nicht zugleich um ihrer selbst willen gefördert wird. Um ihrer selbst willen wird sie aber sicher nicht gefördert, wenn Ideen z.B. aus dem Grund zurückgewiesen werden, weil sie keinen Nutzen für das gemeine Leben haben, von keiner praktischen Anwendung, keines Gebrauchs in der Erfahrung fähig sind. Denn dies kann wohl der Fall sein; in Beziehung nämlich auf die Erfahrung, wie sie eben vorhanden ist, oder die Erfahrung, die man so nennt, welche eben durch Vernachlässigung aller Ideen das geworden ist, das sie ist, und eben deshalb nicht mit ihnen übereinstimmen kann. Was rechte, was

wirkliche Erfahrung sei, muß erst durch die Ideen bestimmt werden. Die Erfahrung ist wohl gut, wenn sie *echte* Erfahrung ist, aber eben ob sie das ist, und inwiefern, und was denn in der Erfahrung das eigentlich Erfahrene ist, ist die große Frage. So ist z.B. die Newtonsche Optik angeblich ganz auf Erfahrungen gegründet und nichtsdestoweniger in ihrer Grundansicht, so wie in allen ihren weiteren Folgerungen, als falsch erkennbar, sobald man zuvörderst die *Idee* des Lichtes hat. - So mag allerdings die vorgebliche Erfahrung der Ärzte in manchen Punkten der richtigen aus Ideen geflossenen Theorie widerstreiten; allein wenn z.B. der Arzt selbst erst die Symptome der Krankheit schafft, und diese dann für freiwillige Naturwirkungen ausgibt, so ist hier ohne Zweifel keine reine Erfahrung: vielmehr hätte der Arzt die Krankheit gleich nach der richtigen, aus Ideen fließenden Ansicht behandelt, so wären ihm jene Erscheinungen gar nicht entstanden, und er würde sie nicht zu seiner *Erfahrung* zählen, oder wenigstens in ihnen keinen Widerspruch gegen die wahre Theorie sehen. Es gilt von theoretischen Ideen dasselbe, was Kant von praktischen sagt: nämlich, daß nichts. Schädlicheres und Unwürdigeres gefunden werde, als die Berufung auf Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wäre sie gleich mit besseren Ansichten und nicht nach rohen Begriffen angestellt worden. - Ich kehre von

dieser Abschweifung zurück.]

Die äußere Vollständigkeit bringt noch keineswegs das wahre organische [Gesamt-]Leben aller Teile des Wissens hervor, welches durch die Universitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden soll. Hierzu bedarf es des [Lebensprinzips des] gemeinschaftlichen Geistes, der aus der absoluten Wissenschaft kommt, von der die einzelnen Wissenschaften die Werkzeuge oder die objektive reale Seite sein sollen. Ich kann diese Ansicht hier noch nicht ausführen; indes ist klar, daß von keiner Anwendung der Philosophie die Rede ist, dergleichen auf beinahe alle Fächer nach und nach versucht worden, ja sogar auf die in bezug auf sie niedrigsten Gegenstände, so daß man fast auch die Landwirtschaft, die Entbindungskunst oder Bandagenlehre philosophisch zu machen sich bestrebt hat. Es kann nicht leicht etwas Törichtereres [und für den Philosophen selbst Lächerlicheres] geben, als das Bestreben von Rechtsgelehrten oder Ärzten, ihre Szienz mit einem [äußeren] philosophischen Ansehen zu bekleiden, während sie über die ersten Grundsätze der Philosophie in Unwissenheit sind, gleichwie wenn jemand eine Kugel, einen Zylinder oder ein anderes Solidum ausmessen wollte, dem nicht einmal der erste Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formlosigkeit in den meisten objektiven Wissenschaften rede ich, worin sich auch nicht



eine Ahndung von Kunst oder nur die logischen Gesetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken sich über das Besondere erhebt, noch sich vorzustellen vermag, daß sie auch in dem sinnlichen Stoff das Unsinnliche, das Allgemeine darzustellen habe.

Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Wer sein besonderes Lehrfach nur als besonderes kennt und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen, noch den Ausdruck einer universell-wissenschaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu sein. Er wird sich auf vielfache Weise nützlich machen können, als Physiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Astronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weise er will; aber der Beruf des Lehrers fordert höhere als Handwerkertalente. »Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften,« sagt Lichtenberg, »mag seinen großen Nutzen haben bei der Verteilung unter die *Pächter*; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bei jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben.« Ohne Zweifel war es nicht die

besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten Geistes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seinerzeit und der vortrefflichste Lehrer seines Faches gewesen ist.

Ich muß hier eine Vorstellung berühren, die sich diejenigen, an welche die Forderung ihr besonderes Fach im Geist des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, sie sollen es als *bloßes* Mittel betrachten; es ist aber vielmehr das gerade Gegenteil der Fall: daß jeder seine Wissenschaft in dem Verhältnis im Geist des Ganzen betreibt, in welchem er sie als Zweck an sich selbst und als absolut [als selbständig] betrachtet. Schon an sich selbst kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen sein, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat ist in dem Verhältnis vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Eben dadurch, daß das Besondere in sich absolut ist, es auch wieder im Absoluten und integranter Teil desselben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter seinen besondern Kreis als Zweck an sich selbst begreift, ja ihn für sich wieder zum Mittelpunkt alles Wissens macht, den er zur allbefassenden Totalität erweitern möchte [in dem er das

ganze Universum reflektiert möchte], desto mehr bestrebt er sich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit universellem Sinn zu fassen, desto mehr wird er ihn, er mag sich nun dessen bewußt oder nicht bewußt sein, weil das, was nicht Zweck an sich selbst ist, nur Mittel sein kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der sich selbst ehrt, unerträglich sein; daher mit dieser Beschränktheit gewöhnlich auch die gemeine Gesinnung und der Mangel des *wahren* Interesses an der Wissenschaft, außer dem, welches sie als Mittel für sehr reale, äußere Zwecke hat, vergesellschaftet ist.

Ich weiß recht gut, daß sehr viele und vornehmlich alle die, welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Universitäten als bloße Anstalten zur Überlieferung des Wissens, als einen Verein betrachten, der bloß die Absicht hätte, daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu seiner Zeit in den Wissenschaften geleistet worden ist, so daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer außer dem, daß sie das Vorhandene mitteilen, auch noch die Wissenschaft durch eigne Erfindung bereichern; - allein selbst angenommen, daß mit den Akademien zunächst nicht mehr als dieses beabsichtigt würde und werden sollte, so fordert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die

Überlieferung mit Geist geschehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Akademien notwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geschriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Kompilationen in allen Fächern verweisen. Zu einer geistreichen Überlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man imstande sei, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegenwärtigen Zeit richtig, scharf und in allen Beziehungen aufzufassen. Viele derselben sind von der Art, daß ihr innerster Geist nur durch homogenes Genie, durch wirkliches Nacherfinden gefaßt werden kann. Jemand, der bloß überliefert, wird also in vielen Fällen in manchen Wissenschaften durchaus falsch überliefern. Wo ist denn diejenige historische Darstellung der Philosophie der alten Zeit oder nur eines einzelnen Philosophen der alten oder selbst der neueren Welt, die man als eine gelungene, wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstellung mit Sicherheit bezeichnen könnte? - Aber überhaupt, wer in seiner Wissenschaft nur wie in einem fremden Eigentume lebt, wer sie nicht persönlich besitzt, sich ein sicheres und lebendiges Organ für sie erworben hat, sie nicht in jedem Augenblick neu aus sich zu erzeugen anfangen könnte, ist ein Unwürdiger, der schon in dem Versuch, die Gedanken der Vorwelt oder Gegenwart bloß

historisch zu überliefern, über seine Grenze geht und etwas übernimmt, das er nicht leisten kann. Ohne Zweifel rechnet man zu einer geistreichen Überlieferung, daß sie mit Urteil verbunden sei; aber wenn schon das allseitige und richtige Auffassen fremder Erfindungen ohne eignes Vermögen zu Ideen unmöglich ist, wie viel unmöglicher noch das Urteilen? Daß in Deutschland so viel von solchen geurteilt wird, aus denen, wenn man sie auf den Kopf stellte, kein eigner Gedanke herausfiele, beweist nichts; mit solchen Urteilen, als diese zu geben imstande sind, wäre der Wissenschaft gewiß nicht gedient.

Die notwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu konstruieren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben, z.B. der bekannte in der Philosophie: »Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so werden wir verschiedene Äußerungen dessen gewahr, was man die Seele nennt. - Man hat diese verschiedenen Wirkungen auf verschiedene Vermögen zurückgebracht. - Man nennt diese Vermögen nach der Verschiedenheit der Äußerungen Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft usw.«

Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttötender als eine solche Darstellung; aber es kommt noch überdies die besondere

Bestimmung des akademischen Vertrags in Betracht, genetisch zu sein. Dies ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Szienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt. Wie soll nun derjenige, der seine Wissenschaft selbst nicht aus eigener Konstruktion besitzt, fähig sein, sie nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Erfindendes darzustellen?

So wenig aber als die bloße Überlieferung ohne selbsttätigen Geist hinreichend ist, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu wirken, ebenso sehr wird [freilich] erfordert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wissenschaft lehren will, diese zuvor soweit gelernt habe, als möglich ist. In jeder, auch der gemeinsten Kunst wird erfordert, daß man erst Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunst als Meister ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Universitäten der Lehrstuhl bestiegen wird, sollte man aber fast keinen Beruf für leichter halten als den des Lehrers; und man würde sich in der Regel sogar sehr irren, einen Trieb der eignen Produktivität für den Grund des schnellen Lehrerberufs.

zu halten, da gerade den, der am ehesten zu

produzieren imstande ist, das Lernen am wenigsten Verleugnung kosten kann.

Wir haben bisher untersucht, wie die Universitäten auch nur der ersten Absicht nach, in der sie errichtet wurden, sein könnten. Es scheint aber, daß sie wegen der Einseitigkeit der Idee, die ihnen ursprünglich zugrunde liegt, weiter zu streben haben. Wir betrachteten sie dieser Idee gemäß als Anstalten, die bloß für das *Wissen* errichtet sind.

Da wir keine Gegensätze als wahr zugeben, z.B. den des Wissens und Handelns, so ist allgemein notwendig, daß in dem Verhältnis, in welchem sich irgend etwas, das seinen Gegensatz in einem andern hat, seiner Absolutheit annähert, auch der Gegensatz, in dem es mit dem andern ist, sich aufhebt. So ist es demnach eine bloße Folge der Roheit des Wissens, wenn die Akademien noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu sein.

Es ist notwendig, hier zugleich die Verfassung der Akademien zu berühren, inwiefern diese auf ihre sittliche Bestimmung einen wesentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft uns größenteils eine entschiedene Disharmonie der Idee und der Wirklichkeit zeigt, so ist es, weil sie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel so übermächtig geworden sind,

daß sie den Zweck selbst, zu dem sie erfunden sind, untergraben. Die Universitäten, da sie nur Verbindungen für die Wissenschaften sind, brauchen außer dem, was der Staat freiwillig und seines eignen Vorteils wegen für ihre äußere Existenz tun muß, keine andern Veranstaltungen für das Reale, als welche aus der Idee selbst fließen: die Weisheit vereinigt sich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu tun, was die Idee des Vereins für die Wissenschaft ohnehin vorschreibt, um auch die Verfassung der Akademien vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Gesellschaft, solange sie noch empirische Zwecke zum Nachteil der Absoluten verfolgen muß, kann nur eine scheinbare und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herstellen. Akademien können nur einen absoluten Zweck haben: außer diesem haben sie gar keinen. - Der Staat hat zur Erreichung seiner Absichten Trennungen nötig, nicht die in der Ungleichheit der Stände bestehende, sondern die weit mehr innerliche durch das Isolieren und Entgegensetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung so vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach so ganz verschiedenen Seiten, um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen. In einem wissenschaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck; es *soll* auf Akademien nichts gelten als die Wissenschaft und



kein anderer Unterschied sein, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menschen, die bloß da sind, um sich auf andere Weise geltend zu machen, durch Verschwendung, durch nutzlose Hinbringung der Zeit in geistlosen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegierte Müßiggänger, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft gibt - und gewöhnlich sind es diese, die auf Universitäten am meisten Roheit verbreiten - sollen hier nicht geduldet, und wer seinen Fleiß und seine auf die Wissenschaft gerichtete Absicht nicht beweisen kann, soll entfernt werden.

Wenn die Wissenschaft allein regiert, alle Geister nur für diese in Besitz genommen sind, so werden von selbst keine andern Mißleitungen der so edlen und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beschäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend stattfinden können. Wenn auf Universitäten Roheit herrschend gewesen ist oder je wieder werden könnte, so wäre es größtenteils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufsicht über den Geist, der von diesen aus sich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den echten Geist um sich verbreiten, und keine andere Rücksichten als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten, wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen

gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst aus der Reihe der studierenden Jünglinge diejenigen verschwinden, die sich nicht anders als durch Roheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wissenschaften ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Konvenienz empfiehlt, die bloßen sich vordrängenden Schwätzer, die den wissenschaftlichen Stand durch kleine Arten von Industrie entehren, sollen in der gänzlichen Passivität erhalten werden. Von selbst kann schon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in diesen Verhältnissen Unwissenheit und geistige Ohnmacht zuziehen, ja, da diese dann meistens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart sind, dienen sie der Jugend zum Spiel und stumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrenen Gemütes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegenteil nicht begünstigt ist; das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst die oberste und verschiedenste Wirkung.

Dies ist die einzige Politik, die in Ansehung aller Anstalten für Wissenschaft statthat, um sie blühend zu machen, um ihnen so viel möglich Würde nach innen und Ansehen nach außen zu geben. Um die Akademien insbesondere zu Mustern von

Verfassungen zu machen, erforderte es nichts, als was man, ohne einen Widerspruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen; und da ich, wie gesagt, die Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht zugebe, so kann ich sie unter jener Bedingung auch in Ansehung der Akademien nicht zulassen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freilich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die echt wissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieser absoluten Sphäre szientifischer Ausbildung liegen, sind durch die erste Bestimmung der Akademien schon von ihnen ausgeschlossen.

Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben, das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtsein durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wissenschaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anschauung, die, eine dauernde Selbstgestaltung, unmittelbar zu der Identität mit sich

und dadurch zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der Wissenschaft weihet, ist es vergönnt, die Erfahrung sich voranzunehmen und das, was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens sein kann, gleich unmittelbar und an sich selbst zu erkennen.

## Dritte Vorlesung

### Über die ersten Voraussetzungen des akademischen Studium

Den hohen Zweck desjenigen, der sich überhaupt der Wissenschaft weihet, glaube ich im Vorhergehenden durch die Idee der letzteren schon hinlänglich ausgesprochen zu haben. Desto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Forderungen, die an den gemacht werden müssen, der diesen Beruf erwählt, fassen können.

Der Begriff des Studierens schließt an sich schon und besonders nach den Verhältnissen der neueren Kultur eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische. In Ansehung derselben findet das bloße *Lernen* statt. Die unumgängliche Notwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften folgt schon aus dem früher Bewiesenen. Was auch bessere Köpfe in Erfüllung dieser Bedingung mißleitet, ist eine sehr gewöhnliche Täuschung.

Sie fühlen sich nämlich bei dem Lernen mehr angestrengt als eigentlich tätig, und weil die Tätigkeit der natürlichere Zustand ist, halten sie jede Art derselben für eine höhere Äußerung des angeborenen

Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für sie hat, seinen Grund mehr in der Unkenntnis der wahren Gegenstände und eigentlichen Aufgaben des Wissens, als in einer echten Fülle des produktiven Triebs haben sollte. Im Lernen, selbst wo es durch lebendigen Vortrag geleitet wird, findet wenigstens keine Wahl statt; man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch; die Aufgaben werden hier nicht willkürlich, nach Ideenassoziation oder Neigung genommen, sondern mit Notwendigkeit. In dem Gedankenspiel, bei mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntnis der wissenschaftlichen Forderungen verbunden ist, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt, oder was auch im Erfinden und eignen Denken nicht ohne Anstrengung ergründet werden kann.

Selbst derjenige, der von Natur berufen ist, zuvor nicht bearbeitete Gegenstände in neuen Gebieten sich zu seiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geist auf jene Weise geübt haben, um in diesen einst durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbstkonstruieren immer nur ein desultorisches Verfahren und fragmentarisches Denken eigentümlich bleiben. Die Wissenschaft zu durchdringen, vermag nur, wer sie bis zur Totalität gestalten und bis zu der Gewißheit in

sich ausbilden kann, kein wesentliches Mittelglied übersprungen, das Notwendige erschöpft zu haben.

Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie geradezu jedermanns Ding und jeder Fassungskraft angemessen sein sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur sogenannten feineren Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der akademischen Bildung darauf beschränkte, von dem Wein der höheren Wissenschaften eben nur so viel zu kosten, als man mit Anstand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Universitäten zum Teil die Ehre widerfahren lassen, daß sie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andererseits auch der Überdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geist belebten Gründlichkeit war, was jenem den meisten Eingang verschaffte.

Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigentümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines

edlen Stoffs in angemessener Form geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. Die Form wird nur durch Übung vollständig erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen, [mehr das Organ üben als den Gegenstand überliefern. - Aber das Organ auch der Wissenschaft ist Kunst, und diese will durch Übung gebildet und gelernt sein].

Es gibt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebährenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind; und ihr Kunstwert steigt in dem Maße, in welchem ihnen gelingt jene zu offenbaren. Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derselben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft.

Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt sein kann, sondern in eigentümlicher, selbstgebildeter, den gegebenen Stoff reproduzieren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative Bedingung, wahre Intussuszeption nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich. Alle



Regeln, die man dem Studieren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Produktion ist man wahrer Mensch, ohne das selbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommenen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Teilen bis zur vollkommenen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen.

Alles Produzieren ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besonderen. Den Gegensatz jeder Besonderheit gegen die Absolutheit scharf zu fassen, und zugleich in demselben unteilbaren Akt jene in dieser und diese in jener zu begreifen, ist das Geheimnis der Produktion. Hierdurch bilden sich jene höheren Einheitspunkte, wodurch das Getrennte zur Idee zusammenfließt, jene höheren Formeln, in die sich das Konkrete auflöst, die Gesetze, »aus dem himmlischen Äther geboren, die nicht die sterbliche Natur des Menschen gezeugt hat.«

Die gewöhnliche Einteilung der Erkenntnis in die rationale und historische wird so bestimmt, daß jene mit der Erkenntnis der Gründe verbunden, diese eine bloße Wissenschaft des Faktum sei. Man könnte

einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß historisch gewußt werden können; allein dann würden sie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brotwissenschaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wissenschaft verdient an sich diese Benennung. Wer die Philosophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den ist sie so gut bloßes Brotstudium, als die Rechtsgelehrsamkeit oder Medizin für denjenigen, der kein höheres Interesse für sie hat als das der Nützlichkeit für ihn selbst. Der Zweck alles Brotstudium ist, daß man die bloßen Resultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachlässigung der Gründe, oder daß man auch diese nur um eines äußeren Zwecks willen, z.B. um bei angeordneten Prüfungen notdürftige Rechenschaft geben zu können, historisch kennen lernt.

Man kann sich dazu entschließen, einzig, weil man die Wissenschaft zu einem bloß empirischen Gebrauch erlernen will, d.h. sich selbst bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nur einen Funken von Achtung für sich selbst hat, sich gegenüber von der Wissenschaft selbst so niedrig fühlen, daß sie für ihn nur als Abrichtung für empirische Zwecke Wert hätte. Die notwendigen Folgen einer solchen Art zu studieren, sind diese:

Erstens ist es unmöglich, sich auch nur das

Empfangene richtig anzueignen, notwendig also, daß man es falsch anwende, da der Besitz desselben nicht auf einem lebendigen Organ der Anschauung, sondern nur auf dem Gedächtnis beruht. Wie oft senden Universitäten aus ihren Schulen solche Brotgelehrte zurück, die sich alles, was sich in ihrem Fach von Gelehrsamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Besonderen unter das Allgemeine gänzlich an Urteil fehlt! Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer eins. Der Brotgelehrte dagegen ist anschauungslos, er kann sich im vorkommenden Falle nichts konstruieren, selbsttätig zusammensetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle möglichen Fälle vorbereitet werden konnte, so ist er in den meisten von seinem Wissen verlassen.

Eine andere notwendige Folge ist, daß ein solcher gänzlich unfähig ist fortzuschreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menschen und des wahren Gelehrten insbesondere ab. Er kann nicht fortschreiten, denn wahre Fortschritte sind nicht nach dem Maßstab früherer Lehren, sondern nur aus sich selbst und aus absoluten Prinzipien zu beurteilen. Höchstens faßt er auf, was selbst keinen Geist hat, neu angepriesene Mittel, diese oder jene fade Theorie, die eben entsteht und die Neugier reizt, oder einige neue

Formeln, gelehrte Novitäten usw. Alles muß ihm als eine Besonderheit erscheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Besondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntseins ist alles nur ein Besonderes. Deswegen ist er der geschworene Feind jeder echten Entdeckung, die im allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er sie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in seiner Ruhe stört.

Vergißt er sich noch überdies so weit, sich dagegen aufzulehnen, so benimmt er sich entweder auf die bekannte ungeschickte Art, das Neue nach Prinzipien und Ansichten zu beurteilen, die jenes eben in Ansprüche nimmt, mit Gründen oder gar Auktoritäten zu streiten, die in dem vorhergehenden Zustand der Wissenschaft etwa gelten konnten; oder es bleiben ihm im Gefühl seiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verleumdung übrig, zu denen er sich innerlich berechtigt fühlt, weil jede neue Entdeckung wirklich ein persönlicher Angriff auf ihn ist.

Der Erfolg ihres Studierens oder wenigstens die erste Richtung desselben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntnis ab, den sie auf die Akademie mitbringen. Von der ersten äußeren und sittlichen Bildung, die für diese Erziehungsstufe schon erfordert wird, sage ich nichts, da alles, was hierüber zu sagen wäre, sich von selbst versteht.

Die sogenannten Vorkenntnisse betreffend, so kann man die Art von Wissen, die vor dem akademischen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntnisse bezeichnen. Für die Ausdehnung derselben gibt es ohne Zweifel auch einen Punkt, jenseits und diesseits dessen das Rechte nicht besteht.

Die höheren Wissenschaften lassen sich nicht in der Qualität von Kenntnissen besitzen oder erlangen. Es würde nicht ratsam sein, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Absolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wissen zu antizipieren, das seiner Natur nach darauf beruht und diesen Charakter zugleich allem anderen Wissen mitteilt. Ja auch von Wissenschaften, deren Stoff zum Teil in Kenntnissen besteht, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren wahren Wert erlangen können, jene mitzuteilen, ehe der Geist durch die höheren Wissenschaften in diesen eingeweiht ist, könnte nur die spätere Vernachlässigung, aber keinen Vorteil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niederem Schulen nur nicht ganz zu Akademien umzuschaffen zum Teil versucht, aber nur der Halbheit in der Wissenschaft neuen Vorschub getan.

Es ist überhaupt nötig auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichere Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben. Nur wenigen *scheint* es verstattet, Stufen zu überspringen, obgleich dies eigentlich nie der

Fall ist. *Newton* las in zartem Alter die Elemente des Euklides wie ein selbstgeschriebenes Werk, oder wie andere unterhaltende Schriften lesen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Untersuchungen übergehen.

In der Regel ist das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefste Vernachlässigung der Vorbereitungsschulen. Was vor dem Eintritt in das akademische Studium schlechthin schon erworben sein sollte, ist alles, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört. Teils hat überhaupt jede Szienz einen bestimmten Mechanismus, teils macht die allgemeine Verfassung der Wissenschaften mechanische Hilfsmittel, zu denselben zu gelangen unentbehrlich. Ein Beispiel des ersten Falls sind die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis des Endlichen; der akademische Lehrer kann wohl ihre wissenschaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmeister machen. Ein Beispiel des andern Falls ist die Kenntnis der Sprachen, alter und neuer, da diese allein den Zugang zu den vornehmsten Quellen der Bildung und der Wissenschaft öffnen. Es gehört hierher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtnis aufgefaßt sein will, da dies im früheren Alter teils am schärfsten ist, teils am meisten geübt sein will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren

Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als notwendige Stufe zu jeder ferneren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Wert in sich selbst hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für ebenso viele besondere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die dieser zugrunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber waren von gewissen Gedächtnisgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freilich nicht hatten erwerben können, was ihnen die Natur versagt hatte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr noch ein großer Mathematiker oder Philosoph oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche gewerbsame Menschen zu bilden.

Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden

Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Übung zu geben, als die vornehmlich mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstrakten Sinn, inwiefern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Konstruktion ist. Ebenso wenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntnis nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beide in ihm. Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der akademische Lehrer soll nicht Sprachmeister sein. - Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für sich selbst schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fortgehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung [alle Erfindungsfähigkeit] besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegenteil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sei, hat



auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Konjekturen, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann.

Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältnis statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter kolossal sind, wie *der Künstler* bei Goethe sagt. Eben derjenige, der die Natur bloß auf dem empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam am meisten *Sprach*-Kenntnis von ihr um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.

In die besonderen Teile des akademischen Studiums jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist

nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu konstruieren.

Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objektivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen.

Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vertrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Prinzipien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen. Dies kann man nur in der wirklichen Konstruktion und Demonstration erreichen: ich werde vieles nicht sagen, was vielleicht gesagt zu werden verdiente, desto mehr aber mich hüten, etwas zu sagen, was nicht gesagt werden sollte, entweder an sich, oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zustand der Wissenschaften notwendig machten.

## Vierte Vorlesung

### Über das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im allgemeinen

Das schlechthin Eine, von dem alle Wissenschaften ausfließen und in das sie zurückkehren, ist das Urwissen, durch dessen Einbildung ins Konkrete sich von Einem Zentralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußersten Glieder gestaltet. Diejenigen Wissenschaften, in welchen es sich als in seinen unmittelbarsten Organen reflektiert, und das Wissen als Reflektierendes mit dem Urwissen als Reflektiertem in Eins zusammenfällt, sind wie die allgemeinen Sensoria in dem organischen Leib des Wissens. Wir haben von diesen Zentralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verschiedene Quellen bis in die äußersten Teile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht selbst im Besitz desjenigen Wissens ist, welches mit dem Urwissen eins und es selbst ist, gibt es keinen andern Weg, zur Anerkennung desselben geleitet zu werden, als durch den Gegensatz mit dem andern Wissen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Besonderes zu

erkennen; nur so viel läßt sich bestimmt auch hier zeigen, daß ein solches Erkennen kein absolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres sein kann. Man verstehe dies nicht im Sinne eines gewissen empirischen Skeptizismus, der die Wahrheit der sinnlichen, d.i. ganz aufs Besondere gerichteten Vorstellungen aus dem Grunde der Sinnentäuschungen bezweifelt, so daß, wenn es keine optischen und anderen Betrüge gäbe, wir alsdann unserer sinnlichen Erkenntnis so ziemlich gewiß sein könnten; ebensowenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affektionen, aus denen sie entspringen, erst durch die Seele zur Seele gelangen und auf diesem Wege viel von ihrer Ursprünglichkeit verlieren müssen. Aller Kausalbezug zwischen Wissen und Sein gehört selbst mit zu der sinnlichen Täuschung, und wenn jenes ein endliches ist, so ist es dies vermöge einer Determination, die in ihm selbst und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dies, daß es überhaupt ein bestimmtes Wissen ist, macht es zu einem abhängigen, bedingten, stets veränderlichen; das Bestimmte an ihm ist, wodurch es ein Mannigfaltiges und Verschiedenes ist, die *Form*. Das *Wesen* des Wissens ist eines, in allem das gleiche, und kann eben deswegen auch nicht determiniert sein. Wodurch sich also Wissen von

Wissen unterscheidet, ist die Form, die im besonderen aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein; das besondere Wissen rein als solches demnach kein wahres Wissen.

Dem besonderen steht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgesondertes das abstrakte heißt. Es kann hier ebensowenig die Entstehung dieses Wissens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß, wenn in dem besondern die Form dem Wesen unangemessen ist, das rein allgemeine dagegen dem Verstand als Wesen ohne Form erscheinen müsse. Wo die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die besondern und sinnlichen Bestimmungen der Substanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derselben eingesehen werden können; weshalb diejenigen, die bei diesem Gegensatz stehen bleiben, sich außer dem Allgemeinen noch das Besondere unter dem Namen des Stoffs als eines allgemeinen Inbegriffs der sinnlichen Verschiedenheiten zugeben lassen. Im entgegengesetzten Fall wird die reine, abstrakte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dies und jenes ist, mit Lessing zu reden, der breite Graben, vor

dem der große Haufen der Philosophen von jeher stehen geblieben ist.

Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntnis darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben *nur* diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sei, daß es aber als das gleiche *Wesen* beider, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur *entweder* im Realen *oder* im Idealen sich darstellen könne.

Die beiden Seiten der Erkenntnis, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erstern vorangeht, lassen sich nämlich unter sich wieder als reale und ideale entgegensetzen. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die *reine* Identität beider, als solche, durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntnis selbst innerhalb der Erscheinung gegeben.

Wenn demnach, um von diesem Punkt aus weiter

zu schließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie ebensowenig als ein abstrakter Begriff wie als konkretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüberstünde.

Da sie ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte, müßte sie sich als reines *Sein*, und inwiefern dem Sein die Tätigkeit entgegengesetzt ist, als Negation aller Tätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, inwiefern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird diesem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, inwiefern es in sich selbst absolutes Sein, alles Entgegengesetzte daher von ihm negiert ist.

Ein solches reines *Sein* mit Verneinung aller Tätigkeit ist nun ohne Zweifel der *Raum*; aber eben derselbe ist auch weder ein Abstraktum, denn sonst müßten mehrere Räume sein, da der Raum in allen Räumen nur Einer ist, noch ein Konkretum, denn sonst müßte ein abstrakter Begriff von ihm sein, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Sein erschöpft in ihm den

Begriff, und er ist eben deswegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut ideal.

Zu Bestimmung der gleichen Identität, sofern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen [denn dem Raum, welcher eben dadurch, daß er weder allgemeines noch konkretes Wesen ist, sich als Reflex von der absoluten Einheit des Allgemeinen und Besonderen ankündigt, steht nun notwendig ein anderer Reflex entgegen]; denn da dieser [der Raum] als reines Sein mit Negationen aller Tätigkeit erscheint, so wird jene [die dem Raum entgegenstehende Form] dagegen sich als *reine* Tätigkeit mit Verneinung alles Seins darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie reine Tätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Prinzip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit sein. Eine solche Identität ist die reine *Zeit*. Kein Sein als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seins, welche als Tätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seins erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit, als Ursache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besonderen ist die Zeit so wenig ein abstrakter Begriff als ein konkretes Ding, und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt.



Diese Beweise sind hinreichend, einzusehen, sowohl daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objektive Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben ist, als auch daß beide bloß relative Absolute sind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An-sich sind, und daß, wenn die in beiden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntnis oder Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflektierten Welt gehören, aber nichtsdestoweniger der Form nach absolut sein müsse.

Wenn nun, was ich hier nicht beweisen, sondern nur als bewiesen in der Philosophie voraussetzen kann, Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnisart herrschend sein müsse, die der Form nach absolut ist.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntnis insbesondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff noch allein auf der Besonderheit; die mathematische Erkenntnis ist aber weder die eines bloßen Abstraktums noch die eines Konkretums, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heißt

überhaupt Konstruktion, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist<sup>8</sup>. Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß - um uns an das Beispiel der Geometrie zu halten - allen Konstruktionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangel, Quadrat, Zirkel usw., dieselbe absolute Form [der reine Raum] zugrunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit erfordert wird. Zweitens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z.B. das allgemeine Dreieck mit dem besondern wieder eins ist, und hinwiederum das besondere Dreieck statt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich ist<sup>9</sup>. Dieselbe Einheit drückt sich als die der Form und Wesen aus, da die Konstruktion, welche als Erkenntnis bloß Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Konstruierten selbst ist<sup>10</sup>.

Es ist leicht, die Anwendung von dem allen auf die Analysis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen System des Wissens ist zur Genüge bestimmt, ihre Beziehung auf das akademische Studium ergibt sich daraus von selbst. Eine Erkenntnisart, welche das Wissen über das Gesetz der Kausalverbindung, das im gemeinen Wissen wie in einem großen Teil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer

reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkennt, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntnis der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dies überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Teil nur einem Mißbrauch der reinen Vernunftvidenz ihren Ursprung verdanken. Die neuere Astronomie geht als Theorie auf nichts anderes als Umwandlung absoluter, aus der Idee fließender Gesetze in empirische Notwendigkeiten aus, und hat diesen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik in diesem Sinn, und wie sie jetzt begriffen wird, sein, über das Wesen oder An-sich der Natur und ihrer Gegenstände das Geringste zu verstehen. Dazu wäre nötig, daß sie selbst vorerst in ihren Ursprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begriffe. Inwiefern die Mathematik ebenso im Abstrakten, wie die Natur im Konkreten, der vollkommenste objektivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, insofern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden; aber nicht so, wie

man dies bisher angenommen hat, daß diese für jene nur bestimmend und die Natur übrigens in dieser Identität sich nur mechanisch verhalte, sondern so, daß Mathematik und Naturwissenschaft nur eine und dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft seien.

Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der sein, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objektiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet sein möchte, zu dem ursprünglichen Sinn dieser Formen zurückzuführen, desto mehr wird die Philosophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträtselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben<sup>11</sup>.

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf diese Möglichkeit, so wie auf den bedeutenden Gegensatz der Geometrie und Analysis, der dem des Realismus und Idealismus in der Philosophie auffallend entspricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Charakter der absoluten Erkenntnisart, den sie so

lange behalten wird, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen ist, aufgezeigt. Die Mathematik gehört insofern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine notwendige Folge ist, in getrennter Erscheinung zeigt [obgleich das, was sie darstellt, die Ideen, wahre Urwesen und Urformen der Dinge selbst sind]. Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnisart würde demnach diejenige sein, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hätte [es ausspräche]. Die Wissenschaft aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist notwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die *Philosophie*.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sei eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine solche Wissenschaft sei überhaupt notwendig, und man kann sicher sein, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sei.

Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet<sup>12</sup>, beide also auch,

inwiefern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektierte sein, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist.<sup>13</sup> Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische Konstruktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zugrunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Abso- luthet des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtsein, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflektierte, intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück<sup>14</sup> Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter

werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt<sup>15</sup>.

Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu reden, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnötig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden.

## Fünfte Vorlesung

### Über die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sei, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht imstande gewesen sind das Gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich sein kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigste Einheit beider, und wie die eine die andere erzeugt, darzutun.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen: Wovon kann man in der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sei? Es wird sich alsdann ohne



Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sei, oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne.

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurteilung desselben [zur Beurteilung von Ideen] aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sei, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen, mit welchen er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keineswegs allein oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonieren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten

entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines rasonierenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat als die französische [und in dieser Beziehung sind unsere Deutschen doch nur armselige und langweilige Prediger im Vergleich mit den französischen Schriftstellern]. Es ist demnach die größte, auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sei für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig sein kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenommen (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beispiel einer durch rohe Greuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverei zurückgekehrt ist. Ich leugne nicht, daß Räsoneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpiert haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen sein, denen unter uns dieser Charakter unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn

zugestünde. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Wert und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstraktionen proskribiert, in welchen allerdings größtenteils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Verstandesbegriffen läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, tut recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meinen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verraten nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es gibt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen<sup>16</sup>.

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert, und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeiführen muß, ist die auf das

bloß Nützliche. Wenn einmal dieses der höchste Maßstab für alles ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun gibt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegenteil. Aber noch überdies muß dieser, es sei durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger als die eines Weltsystems, und die Einführung der Spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. [Wenn die höchsten Preise aller Art auf die Nützlichkeit gesetzt werden, so muß aus diesem schmähhlichen Eigennutz des Staats endlich ein gleicher Eigennutz der Einzelnen entstehen und Eigennutz noch das einzige Band werden, das den Staat selbst zusammenhält und den Einzelnen an ihn bindet. Nun gibt es aber in der Welt kein zufälligeres Band als eben dieses. Jedes wahre Band, das Dinge oder Menschen vereinigt, muß ein göttliches sein, d.h. ein solches, worin jedes Glied frei ist, weil jedes nur das Unbedingte will]. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte,

sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Charaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieses scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnismäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitsgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben danach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen Könige zu sein und nur die ersten Bürger sein wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, vor der alles ausfließt, der Monarch, die Ideen

sind - nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe sind, die nur im Gegensatz gegeneinander Realität haben, sondern - die Freien: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge ist unter den Wissenschaften. Die Philosophie lebt nur in Ideen, die Beschäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt sie den Physizis, Astronomis usw. - Allein dies sind ja selbst nur überspannte Ideen, und wer glaubt in dieser Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staats?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urteiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu tun vermag, so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philosophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verschreien, haben endlich auch die Inhaber verschiedentlicher Wissenschaften ihre Stimme gegen sie erhoben, als ob sie, auch in dieser Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß sie [die Jugend insbesondere] von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle usw.

Es wäre freilich vortrefflich, wenn auch die

Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegierten Klassen treten könnten, und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt oder gar eine Umwandlung stattfinden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existiert; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie! Warum ist denn die Geometrie seit langen Zeiten im ungestörten Besitz ihrer Lehrsätze und im ruhigen Fortschreiten?

Ich weiß, daß nichts so sehr wie das gründliche Studium der Philosophie geschickt ist, Achtung für die Wissenschaft einzuflößen, obgleich diese Achtung für die Wissenschaft nicht immer eben eine Achtung für die Wissenschaften sein mag, wie sie jetzt sind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philosophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenlosen und unzusammenhängenden Wesen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angeboten wird, sich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zusammenhängendere suchen, so ist ja dies reiner Gewinn für die

Wissenschaft selbst.

Daß diejenigen, die noch frisch, ohne vorgefaßte Meinungen, mit dem ersten noch unverfälschten Sinn für Wahrheit zu den Wissenschaften kommen, vor jeder Luft eines Zweifels an dem, was bisher gegolten, oder selbst der Gewißheit der Ungültigkeit sorgfältig bewahrt und wie geistige Mumien einbalsamiert werden sollen, dafür habe ich wenigstens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wissenschaften eindringen zu können, müssen sie die Idee der Wahrheit aus der Philosophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit desto größerem Interesse zu einer Wissenschaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich selbst während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Teile der Naturwissenschaft durch die Wirkung der Philosophie habe aufleben sehen.

[Die Philosophie ist ihrer Natur nach zum Umfassenden, zum Allgemeinen hinstrebend. Wenn nun im einzelnen Menschen oder im Ganzen eines Geschlechts sich mit dem universellen Geist höherer Wissenschaftlichkeit und der Erleuchtung durch Ideen die lebendigste und mannigfaltigste Erkenntnis des Einzelnen verbindet, so entsteht jenes erfreuliche Gleichmaß der Bildung, woraus nur das Gesunde, Gerade, Tüchtige in aller Art von Wissenschaft und Handlung erwachsen kann. Wenn aber freilich in



einem gegebenen wissenschaftlichen Zustand dem Trieb zu Umfassendem und Allgemeinem, der etwa durch Philosophie aufgeregt wird, weder die Fülle klassischer Bildung noch die einer wahren, auf Naturanschauung gegründeten Erfahrung das Gleichgewicht hält, so ist unvermeidlich, daß das Ganze nach der Einen Seite sich neigend, früher oder später überstürze, an welch' traurigem Fall dann aber nicht die Philosophie schuld ist, sondern die Schwäche oder der Mangel desjenigen, das ihr gegenüberstehen soll, und mit welchem zusammen sie allein den vollendeten Organismus der Bildung darzustellen vermag.]

Die von dem Schaden, welchen Philosophie bei der Jugend stiftet, so viel zu sagen wissen, befinden sich in einem von beiden folgenden Fällen. Entweder haben sie sich wirklich die Wissenschaft dieser Philosophie verschafft oder nicht. In der Regel ist das Letzte der Fall: wie können sie also urteilen? Oder das Erste: so verdanken sie selbst dem Studium der Philosophie den Nutzen, einzusehen, daß sie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu sagen pflegt, er habe seinem Wissen wenigstens so viel verdankt, zu wissen, daß er nichts wisse; diesen Nutzen sollten sie doch auch andern zuteil werden lassen und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigne Erfahrung doch ohnehin einen stärkeren Eindruck machen wird als ihre Versicherung; davon nichts zu

sagen, daß ohne jene Kenntnis für die Jugend auch ihre scharfsinnige Polemik gegen diese Philosophie unverständlich und ihre Anspielungen dagegen, so grob sie übrigens sein mögen, verloren waren.

Der gewöhnliche Trost, den sie bei der Fruchtlosigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen sich selbst und untereinander geben, ist dann der: daß es mit der Philosophie doch keinen langen Bestand haben werde, daß sie nur die Sache einer Mode sei, die aber, wie noch immer geschehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philosophien entstehen, und was dergleichen mehr ist.

Was das Erste betrifft, so befinden sie sich ganz in dem Fall des Bauern, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geschwellt meint und wartet, bis er ablaufen wird.

Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille  
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.

Was das Letzte betrifft, den schnellen Wechsel der Philosophien, so sind sie wirklich nicht imstande zu beurteilen, ob das, was sie so nennen, wirklich verschiedene *Philosophien* sind. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existieren nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt

Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist; allein eben um das, was sich Philosophie nennt, ohne es zu sein, von der Philosophie abzuschneiden, muß ja untersucht, und weil die, die jetzt jung sind, künftig doch auch untersuchen sollen, Philosophie studiert werden. Oder sie sind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben, so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem ersten, der es ausgesprochen hat; aber sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es gibt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen gibt.

Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie stattfinden, so ist dies Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form getan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt sein - und war sie es denn noch nicht, soweit dies überhaupt möglich ist? - wird es niemand wehrt sein, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz eigentümlich voraus,

daß sie in ihrer Wissenschaft ebenso einig als die Mathematiker sind (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original sein kann, was jene nicht können. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dies ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung.

Mit der Nachrede, daß die Philosophie eine bloße Sache der Mode sei, kann es auch nicht so ernstlich gemeint sein. Die sie vorbringen, würden gerade darum sich nur um so leichter damit vertragen. Wenn sie nicht ganz nach der Mode sein wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch sein, und wenn sie nur hier und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschnücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben, und demnach ebenso leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medizin, der Theologie usw. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu tun. Es muß also doch mit der Philosophie seine ganz eigentümlichen Schwierigkeiten haben.

## Sechste Vorlesung

### Über das Studium der Philosophie insbesondere

Wenn das Wissen überhaupt an sich selbst Zweck ist, so muß dies noch vielmehr und im vorzüglichsten Sinne von demjenigen Wissen gelten, in welchem alles andere eins, und welches die Seele und das Leben von ihm ist.

Kann Philosophie erlernt, kann sie überhaupt durch Übung, durch Fleiß erworben werden; oder ist sie ein angeborenes Vermögen, ein freies Geschenk und durch Schickung verliehen? Daß sie als solche nicht gelernt werden könne, ist in dem Vorhergehenden schon enthalten. Nur die Kenntnis von ihren besondern Formen läßt sich auf diesem Wege erlangen. Jene soll aber, bei dem Studium der Philosophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Absolute zu fassen, mit beabsichtigt werden. Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meinung nicht, daß deswegen nun jeder sie ohne Übung besitze, und daß man etwa ebenso von Natur philosophieren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann. Die meisten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philosophie urteilen oder gar sich einfallen

lassen eigne Systeme auf die Bahn zu bringen, könnten sich von diesem Dünkel schon durch die Kenntnis des zuvor Gewesenen sattsam heilen. Es würde dann seltener geschehen, was so sehr gewöhnlich ist: daß man zu Irrtümern, die man schon abgelegt hat, durch seichtere Gründe, als welche man selbst dafür zu haben glaubte, bekehrt werden soll; seltener, daß jemand sich überredete, mit ein paar Wortformeln den Geist der Philosophie zu beschwören und die großen Gegenstände derselben zu fassen.

Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieses Prinzip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Produktion so wenig als Form und Stoff in der Poesie getrennt sein können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht *gelernt* werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen

Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem produktiven Vermögen beruht.<sup>17</sup>

Von dem innern Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beide ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejenigen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zuteil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fordere. Statt desjenigen, was allein so genannt werden kann, ist ihnen nur die lebhaftere Ideenassoziation, die das Denken erschwert, oder die falsche Imagination als eine regellose Reproduktion sinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen vereinigt dargestellt ist. Der bloß reflektierende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Widerspruch.

Das produktive Vermögen läßt sich, wo es ist, bilden, erhöhen und ins Unendliche durch sich selbst potenzieren: es läßt sich im Gegenteil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweisung über das Studium der

Philosophie geben kann, so muß diese mehr negativer Art sein. Man kann den Sinn für Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Wesen der Dinge zu erforschen, ist den Menschen allgemein so tief eingepflanzt, daß sie auch das Halbe, das Falsche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung gibt, daß es sie zu dieser Erkenntnis führe. Anders begreift man nicht, wie bei einem im Ganzen recht ernstlichen Ernst die oberflächlichsten Versuche in der Philosophie Teilnahme erregen konnten, wenn sie nur in irgend einer Richtung Gewißheit versprechen.

Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, verlangt gleichsam die bare und klingende; Münze der Wahrheit und sucht sie sich ohne Rücksicht auf das Unzureichende seiner Mittel zu verschaffen. In die Philosophie übergreifend, erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Die Art zu schließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, soll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten: zum Absoluten helfen. - In der Regel versteigt er sich nicht einmal so weit, sondern bleibt



unmittelbar bei dem, was er seine Tatsachen nennt, stehen. Die bescheidenste Philosophie in dieser Richtung ist die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntnis ausgibt, übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle. Man kann wohl sagen, daß eine solche Philosophie studieren schlimmer ist, als überhaupt: keine kennen. Eben über die Tatsachen des Bewußtseins zu etwas, was an sich selbst absolut wäre, hinaus zu kommen, ist die ursprüngliche Absicht aller Philosophie: diese Tatsachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen, nicht einmal eingekommen sein, wäre nicht wahre Philosophie vorausgegangen.<sup>18</sup>

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebensowenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum echten Skeptizismus erheben soll.

Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie das sein, was wir oben unter dem Namen

der Dialektik charakterisiert haben. Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendente Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber unter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direkt entgegengesetzte Szienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht oder - inwiefern sie den Stoff in empirischer Bedeutung als das Konkrete von sich absondert - eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt. Sie ist demnach eine ganz empirische Doktrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z.B. daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur einer zukomme, was in der Sphäre der Endlichkeit seine vollkommene Richtigkeit hat, nicht aber in der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen verschiedenen Funktionen als Urteilen, Einteilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Notwendigkeit zu beweisen, wegen der sie an die Erfahrung verweist, z.B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Einteilung

Glieder sich entgegensetzen, die in anderer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus spekulativen Gründen als notwendige für dies reflektierte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Abso-  
lutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt.<sup>19</sup> In dieser [Unterordnung] wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnisart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntnis des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntnis des Unbedingten und Übersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht tun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgestellt hat, ist es nach diesem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht gesundes Gefühl von dem Wert der ersten voraussetzt, wie auch alle, welche die

Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angeborene Hinneigung zur Psychologie haben.

Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft an sich selbst zu halten sei, begreift sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes, und man kann leicht urteilen, was bei Nachforschungen über etwas, das gar nicht existiert, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d.h. in der *Idee* des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser [von der Idee] nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

Eigentlich müßte von der Psychologie bei der Physik die Rede sein, die nun ihrerseits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet und die Materie und die Natur für tot annimmt. Die wahre Naturwissenschaft kann ebensowenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge [d.h. aus der Idee] hervorgehen [denn was in allen Dingen der Natur lebt, ist ebenso nur die Idee, wie das, was in der Seele lebt]: so daß zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man

diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie sie an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.

Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein im Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so hat sie die notwendige Tendenz, alles im Menschen einem Kausalzusammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme, und hiermit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen, [um besonders jene Vorstellung ganz zur Reife zu bringen, nach welcher in dem Menschen nichts auf göttliche Art entsteht. Alles, was gegen die Philosophie als Erkenntnis und Wissenschaft des Absoluten so insgemein vorgebracht wird, stammt aus dieser Seelenlehre her, und dieselbe Anwendung läßt sich von ihr auf die Religion, auf die Kunst, auf die Tugend machen]. Die großen Taten [und Charaktere] der vergangenen Zeit [in dem herrlichen Leben der alten Welt] erscheinen, unter das psychologische Messer genommen, als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philosophie erklären sich aus mehreren sehr groben psychologischen Täuschungen. Die Werke der alten großen Meister der Kunst erscheinen als das natürliche Spiel einiger besondern

Gemütskräfte, und wenn z.B. Shakespeare ein großer Dichter ist, so ist es wegen seiner vortrefflichen Kenntnis des menschlichen Herzens und seiner äußerst feinen Psychologie. Ein Hauptresultat dieser Lehre ist das allgemeine Applanierungssystem der Kräfte, [der Sanskültismus]. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie usw. geben? Im Grunde sind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur das Übergewicht der einen Seelenkraft über die andere, und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, [eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der noch Methode ist], statt daß bei den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommener Gesundheit ist.

Eine bloß empirische, auf Tatsachen beruhende, ebenso wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt.

Die Möglichkeit einer zwar spekulativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem

untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besondern Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Prinzip der absoluten Wissenschaft gemacht werden kann. Die Philosophie, die aus einem solchen Prinzip hervorgeht, ist spekulativ, weil es nur der Abstraktion von der Beschränktheit der Auffassung und des Denkens der besondern Identität in der Absolutheit bedarf, um sich zu dem rein und schlechthin Allgemeinen zu erheben; sie ist einseitig, inwiefern sie dies nicht tut und von dem Ganzen ein nach diesem Gesichtspunkt verzogenes und verschobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der späteren Zeit zuerst diese Hülle gesprengt und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Von der unbestimmbar größeren Bahn, welche dieser durch das Schicksal vorgezeichnet ist, übersehen wir nur einen so kleinen Teil, daß uns der Gegensatz leicht als das Wesentliche und die Einheit, in die er sich aufzulösen bestimmt ist, jederzeit nur als einzelne Erscheinung auffallen kann. Dennoch ist gewiß, daß diese höhere Einheit, welche der gleichsam aus der unendlichen Flucht zurückgerufene Begriff mit dem

Endlichen darstellen wird, gegen die gewissermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt sich im Ganzen wiederum ebenso wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit sei es übrigens wie es wolle, so ist offenbar, daß in der neueren Welt Mittel-Erscheinungen notwendig sind, in denen der reine Gegensatz hervortritt: es ist notwendig sogar, daß dieser in der Wissenschaft wie in der Kunst unter den verschiedensten Formen immer wiederkehre, bevor er sich zur wahrhaft absoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus, als eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkehr notwendige Erscheinung der neueren Welt, muß also das Übergewicht durchaus auf seiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität fast für nichts gerechnet werden kann, da diese ja von ihrer Zeit ausgestoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beispiele des Irrtums begriffen worden sind.

Da in dem Verhältnis, in welchem die großen Objektivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Prinzip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Äußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die



Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza absieht, so ist seit Cartesius, in welchem die Entzweiung sich wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen hatte<sup>20</sup>, bis auf diese Zeit keine ihr entgegengesetzte Erscheinung, da auch Leibniz seine Lehre in einer Form aussprach, die der Dualismus sich wieder aneignen konnte. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren [die für die Vernunft] und diejenige, die es hatte, war ebenso wie jene Entgegensetzung selbst eine bloß subjektive. Diese Subjektivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie geschehen konnte und durch die sogenannte kritische Philosophie wirklich geschehen ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus nämlich ist auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Absolute im Sinn des Dogmatismus ist bestimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-sich mußte es ein absolut- Objektives schlechthin außer dem Ich sein. Dies ist undenkbar, indem ja eben dieses außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich ist<sup>21</sup>. Dieses ist der

ewige und unauflösliche Zirkel der Reflexion, der durch die Wissenschaftslehre aufs vollkommenste dargestellt ist. Die Idee des Absoluten ist in die Subjektivität, die sie der Richtung der spätern Philosophie zufolge notwendig hatte, und aus welcher sie nur durch einen sich selbst mißverstehenden Dogmatismus scheinbar gesetzt worden war, dadurch restituirt, daß sie als eine bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt ist, und man muß demnach den Idealismus in dieser Form als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Philosophie der neuern Welt betrachten.

Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjektivität durch das cogito ergo sum gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in der Tat ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjektivität von der Objektivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologischen Beweis der Realität Gottes, dieses Restes echter Philosophie, noch mißverstehen konnte, in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muß es

allgemein erscheinen, daß durch denselbigen Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neueren Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des Cartesius ließe sich die Annihilation der Natur, welcher sich der Idealismus in der oben angegebenen Gestalt rühmt, ebenso wahr und faktisch machen, als sie es in seiner Physik wirklich war. Es kann nämlich für die Spekulation nicht den geringsten Unterschied machen, ob die Natur in ihrer empirischen Gestalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich ist. Es ist völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weise wirklich sind, wie sie ein grober Empirismus sich denkt, oder ob sie nur als Affektionen und Bestimmungen *eines jeden* Ich, als der absoluten Substanz, diesem aber wirklich und real inhärieren.

Die wahre *Vernichtung* der Natur ist allerdings die, sie zu einem Ganzen absoluter Qualitäten, Beschränktheiten und Affektionen zu machen, welche gleichsam für ideale Atomen gelten können. Im übrigen bedarf es keines Beweises, daß eine Philosophie, die irgend einen Gegensatz zurückläßt und nicht wahrhaft die absolute Harmonie hergestellt hat, auch nicht zum *absoluten* Wissen durchgedrungen sei und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die sich jeder setzen muß,

unmittelbar, wie er zur Philosophie gelangt, ist: die Eine wahrhaft absolute Erkenntnis, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntnis des Absoluten ist, bis zur Totalität und bis zum vollkommenen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philosophie öffnet in dem Absoluten und der Entfernung aller Gegensätze, wodurch dieses selbst wieder, es sei auf subjektive oder objektive Weise, in eine Beschränktheit verwandelt worden ist, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, sondern auch den wahren Urquell aller Erkenntnis der Natur, welche von jenen selbst nur das Werkzeug ist.

Ich habe die letzte Bestimmung der neuern Welt schon im Vorhergehenden ausgesprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzustellen; sie gilt ebenso sehr für die Wissenschaft als für die Kunst, und eben damit jene sei, müssen alle Gegensätze sich entzweien.

Bisher war von innern Gegensätzen in der Philosophie selbst die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müssen, welche ihr Einseitigkeit, falsche Richtung der Zeit und unvollkommene Begriffe gegeben haben.

## Siebente Vorlesung

### Über einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornehmlich den der positiven Wissenschaften

Als ein äußerer Gegensatz der Philosophie ist der schon früher angeführte von Wissen und Handeln, in seiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieser ist keineswegs ein solcher, der in dem Geist der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er ist ein Produkt der neuesten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufklärerei. Dieser Richtung zufolge gibt es eigentlich nur eine praktische und keine theoretische Philosophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretischen Philosophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele usw. zu bloßen Ideen gemacht hatte, diesen dagegen in der sittlichen Gesinnung eine Art von Beglaubigung zu geben suchte, so spricht sich in jenen Bestrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreiung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Äquivalent sein soll.

Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Konkrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen. Philosophie ist gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins,

nicht durch Unterordnung, sondern durch wesentliche und innere Gleichheit<sup>22</sup> Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten ist daher in sich ebenso absolut als die des ersten, und die Moral eine nicht minder spekulative Wissenschaft als die theoretische Philosophie. Jede besondere Pflicht entspricht einer besondern Idee und ist eine Welt für sich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem sie so viel möglich ähnlich zu sein trachtet. Die Moral kann daher so wenig als Philosophie ohne Konstruktion gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in diesem Sinne noch nicht existiert, aber die Prinzipien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objektiviert, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Konstruktion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der Konstruktion der Natur und ruht auf spekulativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern sittlichen Einheit müßte sich durch den Zerfall der Philosophie und die Auflösung der Ideen ausdrücken. Solange es aber nur die sichtbare Ohnmacht ist, welche die Sache des gemeinen Verstandes, da er in seiner natürlichen Gestalt nicht mehr erscheinen kann, unter dem

erborgten Namen der Sittlichkeit führt, ist dieser kraftlose Chor nur die notwendige, der Schwachheit zugegebene Begleitung des energischen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloß negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie sein. Die Scheu vor der Spekulation, das angebliche Fortteilen vom bloß Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln notwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußeren Gegensatzes, den die Philosophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu anderer Zeit Vernunft und Glauben im Widerstreit vorgestellt wurden, sondern in einem, neueren Ursprungs, nach welchem Religion als reine Anschauung des Unendlichen, und Philosophie, welche als Wissenschaft notwendig aus der Identität derselben herausgeht, entgegengesetzt werden. Wir suchen vorerst, uns diesen Gegensatz verständlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgesehen sei.

Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist und auf keine Weise aus ihr

herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den Ideen ist. »Aber eben daß der Philosoph die Besonderheit in der Absolutheit darstellt und nicht unmittelbar wie von Natur jene in dieser und diese in jener anschaut, setzt schon eine vorhergegangene Differenzierung und ein Herausgehen aus der Identität voraus.« Nach dieser näheren Bestimmung würde der höchste Zustand des Geistes in bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld sein müssen, in welchem jenes Anschauen sich sogar selbst nicht als Religion begriffe, weil damit schon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität gesetzt wäre.

Nachdem also die Philosophie die Idee des Absoluten hergestellt, von der Beschränkung der Subjektivität befreit und in objektiven Formen, soweit ihr dies verstattet ist, darzustellen versucht hat, ist jenes als ein neues und gleichsam das letzte Mittel der Subjektivierung ergriffen worden, die Wissenschaft zu verachten, weil diese allgemeingültig, der Formlosigkeit entgegengesetzt, und mit Einem Wort, weil sie Wissenschaft ist. Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus



sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höheren Anforderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objektiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird; aber, diese auch objektiv, es sei in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloß subjektiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Die daher ihr an sich löbliches Bestreben nach jener Harmonie oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfnis derselben für das Vermögen halten, sie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie, als sie selbst, ausdrücken, in beiden auf das Formlose wirken, in der Philosophie das System verrufen, das sie, gleicherweise, zu machen und als Symbolik zu verstehen unfähig sind.

Auch Poesie also und Philosophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegengesetzt, sind sich darin gleich, daß zu beiden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. Der größere Teil hält sich mit einem bloß sozialen Bild der Welt zur Kunst hinlänglich ausgerüstet und fähig die ewigen Ideen derselben auszudrücken: immer noch der bessere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringste Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübselig dichten. Der Empirismus ist in der Poesie ebensowohl und allgemeiner als in der Philosophie herrschend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweise in Erfahrung gebracht, daß alle Kunst von der Anschauung der Natur und des Universum aus und in sie zurückkehre, halten dieser Vorstellung zufolge die einzelnen Erscheinungen oder überhaupt Besonderheiten für die Natur, und meinen, die ihr eingeborne Poesie aufs vollkommenste zu fassen, indem sie jene zu Allegorien von Empfindungen und Gemütszuständen machen, womit denn, wie leicht zu sehen, dem Empirismus und der Subjektivität, beiden ihr höchstes Recht widerfährt.

In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie, und wenn sie in sich alle Gegensätze aufhebt, steht sie auch mit nichts anderem nach außen in wahrhafter oder anderer

Entgegensetzung, als welche die Unwissenschaftlichkeit, der Empirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberei, ohne Gestalt und Ernst, machen mögen.

Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur *ideal*, nicht *real*. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Teilen vollendetes System *real* begreifen, so hörte sie eben damit auf endlich zu sein, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deswegen Nichts als Bestimmtes.

Die *reale* Darstellung des Urwissens ist *alles andere* Wissen, von jenem durch das Element des Konkreten geschieden, aber in diesem herrscht auch die Absonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum *real* eins werden, sondern allein in der Gattung, und auch in dieser nur für eine intellektuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt.

Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das reell-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als *Geschichte* ausdrücke. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfenene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Notwendigkeit im Ganzen verbindet. Das

*wirkliche* Wissen, da es sukzessive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach notwendig eine historische Seite, und inwiefern alle Geschichte auf die Realisierung eines äußern Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wissenschaft auch das notwendige Streben, sich eine objektive Erscheinung und äußere Existenz [einen äußern Organismus] zu geben.

Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie sein, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und ebenso in dieser, eines ist.

Wir haben demnach vorerst den innern Typus der Philosophie von dem gemeinschaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wissen wahrhaft objektiv wird, zu bestimmen.

Die reine Absolutheit für sich ist notwendig auch reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige Weise Subjekt und Objekt zu sein; dieses können wir als bereits bewiesen voraussetzen. Nicht das Subjektive oder Objektive in diesem ewigen Erkenntnisakt, als solches, ist die Absolutheit, sondern das, was von beiden das gleiche Wesen ist, und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe identische Wesenheit ist in dem, was wir die objektive Seite jenes absoluten Produzierens nennen können, als Idealität in die

Realität, und in dem, was die subjektive, als Realität in die Idealität gebildet, so daß in jeder von beiden die gleiche Subjekt-Objektivität, und in der absoluten Form auch das ganze Wesen des Absoluten gesetzt ist<sup>23</sup>.

Bezeichnen wir diese zwei Seiten als zwei Einheiten, so ist das Absolute an sich weder die eine noch die andere dieser Einheiten, denn es selbst ist ja eben nur die Identität, das gleiche Wesen einer jeden auch selbst nicht bloß die Indifferenz und dadurch beides, und demnach sind beide im Absoluten, obwohl auf eine nicht unterschiedene Weise, da in beiden der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.

Wird nun das Absolute als dasjenige aufgefaßt, was an sich reine Identität, aber als diese zugleich das notwendige Wesen der beiden Einheiten ist, so haben wir damit den absoluten Indifferenzpunkt der Form und des Wesens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wissenschaft und Erkenntnis ausfließt<sup>24</sup>.

Jede der beiden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist. Aber so notwendig die wesentliche Einheit beider der Charakter der Absolutheit selbst ist, so notwendig ist es, daß beide in der Nicht-Absolutheit als Nicht-eines und verschieden erscheinen. Denn gesetzt in der Erscheinung würde nur die eine unterschieden, so wäre diese auch als die eine im Absoluten; demnach als ausschließend die

entgegengesetzte, und sonach selbst als nicht absolut; welches gegen die Voraussetzung ist.

Beide differenzieren sich also für die Erscheinung notwendig, wie sich das absolute Leben der Weltkörper durch zwei relativverschiedene Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die in der Absolutheit mit dem Wesen eines und es selbst war, wird als Form unterschieden. In der ersten als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur, welche, wie sie erscheint, jederzeit nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt der Einbildung der Identität in die Differenz ist. Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Zentro entfernen und in sich selbst sind. Die Naturseite ist also an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden und ist die der idealen oder geistigen Welt. Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Zentrum zurückgehen und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind.

Die Philosophie betrachtet die beiden Einheiten nur in der Absolutheit, und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegensetzung. Ihr notwendiger Typus

ist: den absoluten Zentralpunkt gleicherweise in den beiden relativen lind hinwiederum diese in jenem darzustellen, und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich notwendig auch im Einzelnen.

Dieser innere Organismus des Urwissens und der Philosophie ist es nun auch, welcher in dem äußeren Ganzen der Wissenschaften sich ausdrücken und durch Trennung und Verbindung derselben zu einem Körper konstruieren muß.

Alles Objektivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der, wie schon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben weil der Staat selbst nur ein objektiv gewordenes Wissen ist, begreift er notwendig in sich wieder einen äußern Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, insofern sie durch oder in bezug auf den Staat Objektivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Der Übergang in die Objektivität setzt notwendig die allgemeine Trennung der Wissenschaften als besonderer, da sie nur im Urwissen eins sind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philosophie

entworfen sein. Nun beruht dieser vorzüglich auf drei Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, und den zwei nur relativ oder ideell entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Zentrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Zentrum der idealen Welt ist. Es wird also auch der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei voneinander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften beruhen.

Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie, sein.

Von den beiden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philosophie für sich nimmt und diese äußerlich repräsentiert, die Wissenschaft der Natur, und insofern diese nicht nur überhaupt sich in der des Organismus konzentriert, sondern auch, wie nachher näher gezeigt werden soll, nur in der Beziehung auf denselben positiv sein kann, die Wissenschaft des Organismus, also die Medizin, sein.

Die, welche die ideelle Seite der Philosophie in sich getrennt objektiviert, wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und inwiefern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der



Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, sein.

Insofern die Wissenschaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objektive Existenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derselben insbesondere *Fakultäten*. Um von den Verhältnissen derselben untereinander das Nötige zu bemerken, besonders da Kant in der Schrift: Streit der Fakultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspunkten betrachtet zu haben scheint, so ist offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerste der Philosophie objektiviert ist, die erste und oberste sein müsse: insofern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, daß die juridische Fakultät der medizinischen vorangehe. Was aber die philosophische betrifft, so ist meine Behauptung, daß es überhaupt keine solche gebe noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür ist: daß das, was alles ist, eben deswegen nichts insbesondere sein kann [sowie daß Philosophie nur freier Verein].

Es ist die Philosophie selbst, welche in den drei positiven Wissenschaften objektiv wird, aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objektiv. Die wahre Objektivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Fakultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine

äußere Macht und ebensowenig durch den Staat privilegiert als beschränkt sein. [Dies ist nur mit den drei ersten Wissenschaften der Fall. Nur der Philosophie ist der Staat unbedingte Freiheit schuldig, er wollte sie denn ganz vernichten, welches das größte Unglück der übrigen Wissenschaften sein würde.] Es gibt also nur freie Verbindungen für die Kunst: und dies war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Fakultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Fakultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegierte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Lehrer (Doctores), sondern Meister (Magistros) der freien Künste kreiert.

Man könnte sich über die aufgestellte Behauptung auch darauf berufen, daß, wo philosophische Fakultäten sich nicht, ihrer ersten Bestimmung gemäß, als freie Vereinigungen für die Kunst, betrachtet haben, und der besondere Geist der Innung in ihnen herrschend war, sie im Ganzen und Einzelnen Karikatur und Gegenstand des allgemeinen Spottes wurden, da sie ihrem Beruf nach billig die höchste und allgemeinste Achtung genießen sollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine positive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter ist

es, dieselbe für die Naturwissenschaft aufzuzeigen. Die Natur ist eine geschlossene in sich ruhende Objektivwerdung des Urwissens; ihr Gesetz ist die Endlichkeit wie das der Geschichte die Unendlichkeit. Hier kann also das Historische des Wissens nicht in den Gegenstand an und für sich, sondern nur in das Subjekt fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenkundiger Notwendigkeit, und inwiefern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als solche in ihr gesetzt werden soll, muß es durch die Bestimmung des Subjekts geschehen. Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt. Dieses also gibt der Naturlehre eine historische Seite, da es eine veranstaltete Begebenheit ist, von welcher, wer sie veranstaltet, den Zeugen macht. Aber auch in diesem Sinne hat die Naturwissenschaft doch nicht jene äußere Existenz wie z.B. die Rechtsgelehrsamkeit; sie wird daher zu den positiven nur insofern gezählt, als das Wissen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieses ist allein in der Medizin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der positiven Wissenschaften in seinem Gegensatz gegen Philosophie und den Widerstreit des absoluten und historischen Wissens in seiner ganzen Ausdehnung. Was im Allgemeinen über die Behandlung aller besondern

Fächer im Geist der Ein- und Allheit gesagt wurde, wird erst jetzt die Probe der Ausführbarkeit bestehen und seiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müssen.

## Achte Vorlesung

### Über die historische Konstruktion des Christentums

Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden oder besondere sein. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigentümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört.

Da sie als das wahre Zentrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in spekulativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens; und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die historische Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erste Ursprung der Religion überhaupt so wie jeder andern Erkenntnis und Kultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Dasein schon Überlieferung war; denn was die sonst gangbaren empirischen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit oder andern Gemütsbewegungen, andere

durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, so wie diese weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerst den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volkes zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu brauchen sich einfallen lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen kompilierten Zügen der Roheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte. Den künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten zu zeigen, wie auch jene in einem Zustand der Wildheit lebenden Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Teil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Kultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten,

der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dies alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird.

Auch darauf gründet sich die historische Beziehung der Theologie nicht allein, daß die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können.

Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als *Geschichte*, als moralisches Reich, angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht. Vollkommen können wir dies nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Altertums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deswegen, nach meiner Meinung, die Einheit zu sein. Die Ansicht von dieser hier vollständig mitzuteilen, erlauben die notwendigen Schranken dieser Untersuchung nicht, wir werden sie daher nur beiläufig aussprechen oder berühren können. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begrenzung von der einen und ungeteilte Absolutheit von der andern Seite ist das

bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer hohen Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältnis einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objektiv werden, ist notwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es notwendig eins, und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der



Absolutheit mit der Begrenzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach noch die Begrenzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Christentum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der *Geschichte* hergenommen sein, und darum ist das Christentum seinem Innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christentum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des in-sich selbst-Seins der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur

gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein anderes als es selbst, durch ein Sein; aber nur inwiefern dieses Sein für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subjekt. Das Christentum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidentum seiner Natur nach exoterisch, ebenso seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christentum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältnis der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidentum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christentum vielmehr, in dem Verhältnis als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimnis zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichnis der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die

lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Elektrizität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden<sup>25</sup> Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mystizismus ausdrückte, hielt das Geheimnis der Natur und das der Menschwerdung Gottes für eins und dasselbe.

Ich habe schon anderwärts (im System des transzendenten Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen. Diese drei Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Notwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüte der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deswegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden

kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtsein des Gegenteils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer hohem Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christentum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Universum die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

Dies ist die große historische Richtung des Christentums: dies der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig eins sein muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.

Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie

und Philosophie gemacht wird, besteht nur, solange die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloß empirische Notwendigkeit begriffen wird: das Erste ist die ganz gemeine Ansicht, über die sich die andere zu erheben meint, da sie ihr an Beschränkung gleich ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung notwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei und demnach objektiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und notwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu *seiner* Tat macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Notwendigkeit.

4Die empirische Notwendigkeit ist nichts anderes als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Notwendigkeit ins. Unendliche zu verlängern.

Wenn wir diese Art der Notwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christentums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in den empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgibt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der Religion gelten, nämlich daß sie in einer ewigen Notwendigkeit gegründet und also eine Konstruktion derselben möglich sei, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst eins und verbunden wird.

Die historische Konstruktion des Christentums kann von keinem andern Punkt als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch inwiefern es Geschichte ist, notwendig nach zwei Seiten differenziert erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besonderen Bestimmungen des Christentums einzusehen.

Die alte Welt ist insofern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder

Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christentums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objektiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subjekt zurück, und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes

bleibt daher Mysterium, Geheimnis. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältnis zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d.h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin notwendiger im Christentum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt<sup>26</sup>, bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Überlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion gibt es notwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Sein ausgedrückt sein, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subjekt



angehört, können allein durch Handeln objektiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermesslich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so ist dieselbe, als innerlich, mystisch, und Mystizismus überhaupt eine subjektive Symbolik. Wenn die Äußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Teil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christentums exoterisch zu machen suchten: nicht aber, als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer als der jener Anschauung wäre<sup>27</sup>.

Wenn man die Handlungen und Gebräuche der Kirche für objektiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christentums, die in den Dogmen symbolisiert wurden, in diesen nicht aufgehört von ganz spekulativer Bedeutung zu

sein, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges. Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum. und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativeste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des. Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die. Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstattet, weiter in diese historische Konstruktion einzugehen, so würden wir auf die gleiche Weise alle Gegensätze

des Christentums und Heidentums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjektiven Symbole der Ideen als notwendig erkennen. Es genügt mir, im allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christentum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch notwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Notwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie.

## Neunte Vorlesung

### Über das Studium der Theologie

Wenn ich es schwer finde von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnisart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt sein wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Christentum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich also eben damit selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage sein kann, ob das Christentum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Derjenige müßte die Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens sehr wenig kennen, der sich diese Aufgabe nicht befriedigend lösen könnte. Man lese nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Christentums nicht nur im Judentum, sondern selbst in einem einzelnen religiösen Verein, der vor jenem existierte, nachgewiesen ist; ja man bedarf

dessen nicht einmal, obgleich, um diesen Zusammenhang darzulegen, der Bericht des Josephus und die Spuren der christlichen Geschichtsbücher selbst noch nicht einmal gehörig benutzt sind. Genug, Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen.

Will man die Ausbreitung des Christentums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es seine ersten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes derselben zu erkennen. Nicht das Christentum hat diesen erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahndende Antizipation desselben, das Erste, wodurch er ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christentum, ehe Konstantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Äußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, dessen Macht bloß zeitlich war, der verlernte Mut zum Objektiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwies, Verleugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor

die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christentum vorgeschrieben ist, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf seinem eignen Boden gekämpft, anstatt diesen, als den Standpunkt, auf welchem er steht, selbst anzugreifen. Ihr habt, könnten sie den Naturalisten sagen, für die Betrachtungsweise, die ihr annehmt, vollkommen Recht, und unsere Ansicht schließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urtheilet. Wir leugnen nur diesen selbst, oder lassen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es ist derselbe Fall wie mit dem Empiriker, der dem Philosophen unwidersprechlich beweist, daß alles Wissen nur durch die äußere Notwendigkeit der Eindrücke gesetzt ist.

Dasselbe Verhältniß findet ebenso in Ansehung aller Dogmen der Theologie statt. Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn

von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objektiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?

Es möchte sich beweisen lassen, daß, soweit die historische Kenntniss nur immer zurückgeht, schon zwei bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher, schon in der Indischen Religion der herrschende, das Intellektualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christentum sein bleibendes Beet gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Okzidents vermischt, die Geburten der späteren Welt erzeugt; der andere hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit geboren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgesonderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornehmlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeiung des

Christentums ist?

Aber eben, daß das Christentum schon vor und außer demselben existiert hat, beweist die Notwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existieren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs, und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht leugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.

Die historische Konstruktion des Christentums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Konstruktion der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also ebensowenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat (obgleich von nichts weniger als Religion darin die Rede ist), als mit der partielleren Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine solche Konstruktion ist schon an sich selbst nur der hohem Erkenntnisart möglich, welche sich über die empirische Verkettung der Dinge erhebt; sie



ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ist, worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden. Es wird von selbst niemand die Behauptung der spekulativen Bedeutung der vornehmsten Lehren der Theologie mit der Kantischen verwechseln, deren Hauptabsicht am Ende allein darauf geht, das Positive und Historische aus dem Christentum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwei Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche notwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut<sup>28</sup>. In der Kantischen Läuterung ist auch keineswegs ein spekulativer, sondern ein moralischer Sinn jener Lehren beabsichtigt, wodurch der empirische Standpunkt im Grunde nicht verlassen, auch die Wahrheit derselben nicht an sich, sondern allein in der subjektiven Beziehung möglicher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da

er nichts Positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag beim Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christentums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben.

Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christentums sind selbst nichts als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene, Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Wert erst nach dem Maß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemessen sind. Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christentum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war: nicht bei der einzelnen Zeit sollen wir stehen bleiben, die nur willkürlich angenommen werden kann, sondern seine ganze Geschichte und die Welt, die es geschaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklärerei, welche in bezug auf das Christentum eher die Ausklärerei heißen könnte, gehört allerdings auch das Vorgeben, es, wie man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn, seine erste Einfachheit zurückzuführen, in welcher Gestalt sie es auch das Urchristentum nennen. Man sollte denken, die christlichen Religionslehrer müßten

es den späteren Zeiten Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen Inhalt der ersten Religionsbücher so viel spekulativen Stoff gezogen und diesen zu einem System ausgebildet haben. Bequemer mag es freilich sein, von dem scholastischen Wust der alten Dogmatik zu reden, dagegen populäre Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Silbenstecherei und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christentum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hindernis der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tieferen Grund haben, daß das Christentum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darin inkonsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christentum an die Stelle der Idee gesetzt

haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Konsequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christentum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich sein, da er nur einen Teil der Absichten des Weltgeistes realisiert darstellte. Der Protestantismus entstand, und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwicklung des Christentums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere symbolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auktorität trat die andere toter in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war notwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Sekten zerfiel, und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen

und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.

Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund der Hölle existieren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Halle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hilfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Spekulative und selbst das subjektiv-Symbolische aus dem Christentum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Zirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrierbar ist, so hatten hiermit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Echtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte notwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegerkunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Wissenschaft geworden ist, und wo man

das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntnis sucht, ist die Theologie am tiefsten gesunken und am weitesten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein ebenso klägliches Beginnen ist als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen Faktis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen.

Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet werde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen.

Verbunden hiermit ist die beliebte Verwässerungsmethode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seien nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Spekulation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen sein sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christentums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten usw., würde es nicht in der Welt und der Geschichte existiert haben. Es ist nicht die Schuldigkeit dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirte, Ärzte, und was nicht alles sein, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen lehren.

Ich mußte über den Zustand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium der Wissenschaft zu sagen nötig schien, nicht anders als durch den Gegensatz gegen die herrschende Art desselben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Christentums kann schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Deshalb ist unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweideutigkeit in der Rede ausgedacht ist, ein durchaus

unzulässiger, da er ganz empirisch ist.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie ist, wie die kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher, ist von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz abzusondern. Auf die Auslegung derselben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben, diese muß ganz unabhängig wie bei jedem andern Schriftsteller geschehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern ob er es wirklich gesagt hat. Hinwiederum ob diese Bücher echt oder unecht, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Fakta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christentums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christentum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frei gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwicklungen gesucht würden.

Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der spekulativen und historischen



Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christentums das Esoterische und Geistige treten zu lassen: diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch sein könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtsein dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern wie in den spätern Häuptionern des Christentums, daß sie mit Überlegung entfernten, was der Öffentlichkeit desselben Eintrag tun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend, ausschlossen. Selbst unter denjenigen, die zu der Kirche und den Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christentum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Okzidents konnte dem von Orient kommenden idealen Prinzip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

Aber eben dieses Verhältnis, welches den ersten Formen des Christentums den Ursprung gab, kehrt,

nachdem jene dem Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind, und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christentum in der exoterischen Gestalt zu behaupten, aufs neue zurück. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreit, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und dauerndere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff nicht fehlt, der Okzident und Orient sich in einer und derselben Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprinzips, in sich zerfallen: ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christentum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er ebenso klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christentums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung, diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen

Naturalismus nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christentums wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet<sup>29</sup>.

## Zehnte Vorlesung

### Über das Studium der Historie und der Jurisprudenz

Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als ein und dasselbige erscheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet.

Dies verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Zentralpunkt herstellen und so in das Urwissen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte ist, daß in jener alles durch empirische Notwendigkeit, in dieser alles durch Freiheit geschehe. Aber eben dies sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu sein. Die Geschichte ist insofern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; dem Wesen nach aber ist eben deswegen dasselbe in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beiden das reine An-sich

erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freiheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit. Die Geschichte, sofern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engeren Sinne des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächst entgegenkommt, nämlich ob Historie Wissenschaft sein könne, scheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulassen. Wenn nämlich Historie als solche, und von dieser ist die Rede, der letzten entgegengesetzt ist, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde, so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft sein könne, und wenn die realen Wissenschaften Synthesen des Philosophischen und Historischen sind, so kann eben deswegen die Historie selbst nicht wieder eine solche sein, so wenig als es Philosophie sein kann. Sie träte also in der letzten Beziehung mit dieser auf gleichen Rang.

Um dieses Verhältnis noch bestimmter einzusehen, unterscheiden wir die verschiedenen Standpunkte, auf

welchen Historie gedacht werden könnte.

Der höchste, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, ist der religiöse oder derjenige, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird. Daß dieser nicht in der Historie als solcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden ist. Es versteht sich, daß ich hiermit weder die religiöse noch die philosophische Konstruktion der Geschichte leugne; allein jene gehört der Theologie, diese der Philosophie an, und ist von der Historie als solcher notwendig verschieden.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten ist der empirische, welcher wieder zwei Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtsforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentiert. Die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen, der Anordnung nach einem durch das Subjekt entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte, in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht, ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist

Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher; so Tacitus, weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Materie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädikat desselben als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer subjektiven Abhängigkeit wird niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beiden angeführten Geschichtsschreiber in den Rang der Historie setzen. Bei den Deutschen hat es nun überdies mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandnis, wie bei dem Famulus in Goethes Faust: »Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln.« In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides konzentriert sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer göttlichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das

Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt antut Verstand zu haben, und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z.B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen. zu schätzen, und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maßstab an alles Erhabene zu legen; oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darin sucht, sich selbst durch Räsonieren über die Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z.B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie *wir's* denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fordert notwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zutat unbefriedigt bleibt. Auch



Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Notwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die echte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Widerschein der wahren Notwendigkeit, so wie die Absicht einer danach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen.

Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Notwendigkeit immer nur pragmatisch sein kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjektiven Beziehung unabhängig und befreit sein muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen sein könne.

Auch die wahre Historie beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist, Historie aber

ganz in jener und doch zugleich ideal sein soll. Dieses ist nirgends als in der Kunst möglich, welche das Wirkliche ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden. Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.

Wir haben das Verhältnis desselben zu den vorher angegebenen zu zeigen.

Es versteht sich, daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit sein soll. Ebenso wenig kann die Meinung sein, daß die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige, es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandnis wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Notwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höheren Ordnung der Dinge begreiflich sein muß. Erst dann erhält die

Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunungswürdigsten Dramas nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann.

Wir haben die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt. Aber, was diese darstellt, ist immer eine Identität der Notwendigkeit und Freiheit, und diese Erscheinung, vornehmlich in der Tragödie, ist der eigentliche Gegenstand unserer Bewunderung. Diese selbe Identität aber ist zugleich der Standpunkt der Philosophie und selbst der Religion für die Geschichte, da diese in der Vorsehung nichts anderes als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freiheit der Menschen mit der allgemeinen Notwendigkeit und umgekehrt diese mit jener vereinigt. Nun soll aber die Historie wahrhaft weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freiheit und Notwendig in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint, den sie auf keine Weise verlassen soll. Von diesem aus ist sie aber nur als unbegriffene und ganz objektive Identität erkennbar, als Schicksal. Die

Meinung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objektivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zutun erscheine. Durch die Geschichtsbücher des Herodotus gehen Verhängnis und Vergeltung als unsichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Stil des Thucydides, der sich schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erscheinung gebracht.

Über die Art, wie Historie studiert; werden will, möge folgendes hinreichen. Sie muß im ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendsten oder interessantesten hält, und von diesem aus bilde und erweitere sich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die sogenannten Universalhistorien, die nichts lehren; andere gibt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Stil, also in dem Geiste verfaßt sein, deren Anlage im Herodotus ist. Was man jetzt so nennt, sind Kompendien, darin alles Besondere und Bedeutende verwischt ist: auch derjenige aber, der Historie nicht zu seinem besondern Fach wählt, gehe soviel wie möglich zu den Quellen und den Partikulargeschichten, die ihn bei

weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geschichte die naive Einfalt der Chroniken lieb gewinnen, die keine prätensionvollen Charakterschilderungen machen, oder psychologisch motivieren.

Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten. Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Konzeption und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existieren bloß wahrhaft nationale Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Macchiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdigerweise die Geschichte verzeichnen will, könnten die, so diesem Beruf sich weihen, vorerst nur aus den Briefen, welche dieser als Jüngling geschrieben, ungefähr ermessen. Aber überhaupt alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beitragen, den Historiker zu bilden.

Die ersten Urbilder des historischen Stils sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie; denn wenn die universelle Geschichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die

epische Form und Fülle liebt, will die besondere dagegen mehr konzentrisch um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt gebildet sein; davon zu schweigen, daß für den Historiker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart ist, zu welcher er gebildet sein muß.

Als den Gegenstand der Historie im engeren Sinne bestimmten wir die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Es gibt eine Wissenschaft desselben, so notwendig es eine Wissenschaft der Natur gibt. Seine Idee kann um so weniger aus der Erfahrung genommen sein, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Wenn die realen Wissenschaften überhaupt nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur so viel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloß endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußeren Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht.

In Ansehung derselben gibt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch, wie es zu dem Gebrauch in einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältnissen nötig ist, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Teil haben. Die wissenschaftliche Konstruktion des Staats würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element in den späteren Zeiten finden, außer inwiefern selbst das Entgegengesetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dies ist. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Sein der einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältnis untereinander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig tot zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzutun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden.

Was allein von dieser Wissenschaft einer universell-historischen Ansicht fähig sein möchte, ist die

Form des öffentlichen Lebens, inwiefern diese, auch ihren besonderen Bestimmungen nach, aus dem Gegensatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Notwendigkeit hat.

Die Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit, die sich notwendig äußerlich und in einer objektiven Einheit ausdrückt, differenziert sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objektiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjektive in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegengesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deswegen weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur



das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältnis der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staats existierte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegensetzung beider sind auch alle anderen in dieser begriffenen Gegensätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten, sondern abstrakten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegenteil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst, ganz in Einzelheit zerfallen, und hörte auf Werkzeug des Allgemeinen zu sein. Wie die Vielheit in der Natur als Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut, in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisiert war, innerhalb derselben absolut, die gesonderte, aber eben deswegen in sich bestehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freien in dem reinen Äther eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sondierung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freiheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverei

mit der Freiheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freies Bestehen der einen oder andern hervor- gebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler notwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Be- herrschtsein zu keiner absoluten Welt sich ausbilde- ten, und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine unabhängige, ihnen eigentümlich inwoh- nende und wesentliche Realität erlangten.

Das erste Streben eines jeden, der die positive Wis- senschaft des Rechts und des Staats selbst als ein Freier begreifen will, müßte dieses sein, sich durch die Philosophie und Geschichte die lebendige An- schauung der späteren Welt und der in ihr notwendi- gen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen: es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröffnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

Die wesentliche Voraussetzung hierzu ist die echte und aus Ideen geführte Konstruktion des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierin den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staats in dem gegenwärtigen

Zusammenhang aussprechen ließ, ist im vorhergehenden wenigstens angedeutet, und kann ohne die Ausführung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes Dokument nicht weiter erklärt werden. Ich beschränke mich daher auf die Anzeige desjenigen, was in der bisherigen Behandlung des sogenannten Naturrechts allein beabsichtigt und geleistet worden ist.

Fast am hartnäckigsten hat in diesem Teil der Philosophie sich das analytische Wesen und der Formalismus erhalten. Die ersten Begriffe wurden entweder aus dem römischen Recht oder von irgend einer eben gangbaren Form hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur alle möglichen Triebe der menschlichen Natur, die ganze Psychologie, sondern auch alle erdenklichen Formeln nach und nach durchgewandert ist. Durch Analyse derselben wurde eine Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hilfe man nachher in der positiven Jurisprudenz aufzuräumen hoffte.

Besonders haben Kantische Juristen diese Philosophie als Magd ihrer Szienz zu brauchen fleißig angefangen und zu diesem Behuf auch richtig immer das Naturrecht reformiert. Diese Art des Philosophierens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleichviel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seien, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich gibt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eignen System

geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eignes verdrängt wird usw.

Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu konstruieren, war Fichtes Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isoliert, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahiert werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem dargestellt ist. Aber das Herausheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Überhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu ersinnen, *damit* jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der sozialen Triebe der menschlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen. Alle wahre Konstruktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf

Eines, auch in der besondern Form, gerichtet. So ist z.B. nicht Konstruktion des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats. Diesen konstruieren heißt also nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas äußerem fassen, und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sei, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist.

## Elfte Vorlesung

### Über die Naturwissenschaft im allgemeinen

Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher sie auf ideale Weise geboren werden. Beides geschieht durch eine und dieselbe Wirkung des absoluten Produzierens und nach den gleichen Gesetzen, so daß in dem Universum an und für sich selbst kein Zwiespalt, sondern die vollkommene Einheit ist.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen diesen selbst zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit, sich selbst Objekt zu sein; denn kraft desselben ist das Produzieren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach

diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Ogleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht tot, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungeteilten und absoluten Realität teilnehmen.

Kraft dieser Mitteilung sind sie, gleich Gott, produktiv, und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung notwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die *Idee* nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze

Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Zentrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen ist.

Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnisakt sich selbst in den Ideen objektiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d.i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und, indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint.

Wir sind bei dem Punkte, wo wir die beiden Erkenntnis- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegensetzung verständlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut, die andere, welche sie für sich als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität betrachtet Wir können die erste allgemein die philosophische, die andere die empirische nennen, und stellen die Frage über den Wert derselben so, daß wir untersuchen: ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer *Wissenschaft* der Natur führen könne.



Es ist klar, daß die empirische Ansicht sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, da jene dagegen sie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subjekt-Objektivierung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen symbolisieren sich in den Dingen, und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seins, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tötet, um ihnen die Objektivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Sein ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eignes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als rein Endliches mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen. Und wenn nur diese Ansicht in der späteren Physik sich zur Allgemeinheit ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie aus dem rein Leiblichen nicht dennoch der des Geistes absolut entgegenstände, wodurch sie verhindert wird, wenigstens in sich selbst ein Ganzes zu sein, und diejenige Vollen- dung zu haben, die sie im System der alten Atomistik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieses befreit durch die Vernichtung der Natur selbst das Gemüt von der Sehnsucht und Furcht, anstatt daß jene viel- mehr sich mit allen Vorstellungen des Dogmatismus befreundet und selbst dient, die Entzweiung zu erhal- ten, aus der sie hervorgegangen ist.

Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt, hat das Verhältnis des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Mut, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimnis, das man immer nur im einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im Ganzen erforschen könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sei, und die Idee des Ganzen den Teilen, nicht umgekehrt, diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreicher sei.

Die rein-endliche Auffassung hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf, und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus, sowie an die Stelle der Konstruktion die Erklärung. In dieser wird von den beobachteten Wirkungen auf die Ursachen zurückgeschlossen; allein daß es eben diese und keine andern sind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zulässig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Prinzip käme, selbst daraus nicht gewiß sein, daß jene durch sie begreiflich

wären. Denn es folgt nicht, daß sie es nicht auch aus andern sein können. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beider Notwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen notdürftig wohl aus den Ursachen folgen müssen, nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nötig war jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quellen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche, an sich absolute Ruhe, nur durch Differenzierung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Tätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Tätigkeiten voneinander bloß der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe was die andere ist. Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbst die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die prästabilierte Harmonie aller Dinge vermittelt sei, und kein Ding das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Substanz

verändere oder affiziere, wurde von ihm wieder mechanisch begriffen und zu dem Urding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck bei Newton und seinen Nachfolgern hat) umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprinzip in sich selbst hatte, und man eine Einwirkung des Geistes auf sie als Erklärungsgrund für die höchsten Erscheinungen, der willkürlichen Bewegung und ähnlicher, aufsparen wollte, so wurde für die nächsten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichsam Materie sein und durch Negation der vornehmsten Eigenschaften derselben, der Schwere u. a. sich dem negativen Begriff des Geistes (als immaterieller Substanz) annähern sollte, als ob der Gegensatz zwischen beiden dadurch umgangen oder wenigstens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoercibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Materie durch äußere Einwirkung gesetzt, der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete sein.

Selbst aber wenn von seifen des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfinge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie

zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sei. Mehr oder weniger ist dies der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Konstruktionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematischen Formen dabei von einem ganz bloß mechanischen Gebrauch seien. Sie sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischem liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist.

Der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat schon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die absolute Wissenschaft ist nicht Theorie, und der Begriff der letzteren gehört

selbst der trüben Mischung von Allgemeinem und Besonderem an, worin das gemeine Wissen befangen ist. Theorie kann sich von der Erfahrung nur dadurch unterscheiden, daß sie diese abstrakter, gesonderter von zufälligen Bedingungen und in ihrer ursprünglichsten Form ausspricht. Aber eben diese herauszuheben und in jeder Erscheinung das Handeln der Natur rein darzustellen, ist auch die Sache des Experiments: beide stehen also auf gleicher Stufe. Man sieht daher nicht ein, wie das experimentierende Naturforschen sich über die Theorie auf irgend eine Weise erheben könne, da es einzig diese ist, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur tun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche sie erteilt. Beide haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beide, wenn sie ihrem Begriff treu bleiben, unterscheiden sich von dem falschen Theoretisieren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet; denn beide beschränken sich auf das bloße Aussprechen oder Darstellen der Erscheinungen selbst, und sind hierin der Konstruktion gleich, welche ebensowenig sich mit Erklären abgibt. Wäre ihr Bestreben mit Bewußtsein verbunden, so könnten sich beide kein anderes Ziel

denken, als von der Peripherie gegen das Zentrum zu dringen, wie die Konstruktion vom Zentro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der ersten Richtung ist, wie der in der andern, unendlich, so daß, weil der Besitz des Mittelpunkts erste Bedingung der Wissenschaft ist, diese in der ersten notwendig unerreichbar ist.

Jede Wissenschaft fordert zu ihrer objektiven Existenz eine exoterische Seite; eine solche muß es also auch für die Naturwissenschaft oder für die Seite der Philosophie geben, durch welche sie Konstruktion der Natur ist. Diese kann nur in dem Experiment und seinem notwendigen Korrelat, der Theorie (in der angegebenen Bedeutung), gefunden werden; aber diese muß nicht fordern, die Wissenschaft selbst, oder etwas anderes als die reale Seite derselben zu sein, in welcher das außereinander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen der ersten zumal ist. Nur dann wird die Empirie der Wissenschaft sich als Leib anschließen, wenn sie in ihrer Art dasselbe zu sein sich bestrebt, was jene in der ihrigen ist, nämlich empirische Konstruktion: dann wird sie im Geiste des Ganzen sowohl gelehrt als betrieben, wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, reine objektive Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders als durch diese auszusprechen sucht; nicht aber, wenn dürftige Empirie aus ihren

verschobenen Ansichten heraus Blicke in das Univer-  
sum werfen oder sie den Gegenständen aufdringen  
will, oder wenn dieses empirische Beginnen gar gegen  
allgemein bewiesene und allgemein einzusehende  
Wahrheiten oder ein System von solchen mit einzel-  
nen abgerissenen Erfahrungen, aus der Mitte einer  
Folge von Fällen, die sie selbst nicht übersehen kann,  
oder einer Menge sich durchkreuzender und verwir-  
render Bedingungen, sich erhebt, ein Bestreben; das  
in seiner Absicht gegen die Wissenschaft ebensoviel  
ist, als, um mich dieses bekannten Gleichnisses zu be-  
dienen, den Durchbruch des Ozeans mit Stroh stopfen  
zu wollen.

Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der  
Natur ist demnach das Erste und die Bedingung, unter  
welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle  
ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf  
ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen  
kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt,  
daß ein solches Konstruieren der Erscheinungen durch  
das Experiment, als wir gefordert haben, jederzeit nur  
in einzelnen Fällen wie durch Instinkt geleistet wor-  
den ist, daß also, um diese Methode der Naturfor-  
schung allgemein geltend zu machen, selbst das Vor-  
bild der Konstruktion in einer absoluten Wissenschaft  
erfordert wird.

Die Idee einer solchen habe ich zu oft und zu



wiederholt vor *Ihnen* entwickelt, als daß ich nötig achtete, sie hier weiter als in den allgemeinsten Beziehungen darzustellen.

Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Produkte zur Idee dessen, worin sie eins sind und aus dem sie als gemeinschaftlichem Quell hervorgehen. Auch die Empirie hat doch eine dunkle Vorstellung von der Natur als einem Ganzen, worin Eines durch Alles und Alles durch Eines bestimmt ist. Es hilft also nicht, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß. Aber eben der Punkt, in welchem Einheit und Allheit selbst eines sind, wird nur durch Philosophie erkannt, oder vielmehr die Erkenntnis von ihm ist die Philosophie selbst.

Von dieser ist die erste und notwendige Absicht, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung ist, ist Philosophie der Natur die erste und notwendige Seite der Philosophie überhaupt.

Das Prinzip und das Element von ihr ist die absolute Idealität, aber diese wäre ewig unerkennbar, verhüllt in sich selbst, wenn sie nicht sich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erscheinende und endliche Natur das Symbol ist. Die Philosophie im ganzen ist demnach

absoluter Idealismus, da auch jener Akt im göttlichen Erkennen begriffen ist, und die Naturphilosophie hat in dem ersten keinen Gegensatz, sondern nur in dem relativen Idealismus, welcher von dem absolut-Idealen bloß die eine Seite begreift. Denn die vollendete Einbildung seiner Wesenheit in die Besonderheit, bis zur Identität beider, produziert in Gott die Ideen, so daß die Einheit, wodurch diese in sich selbst und real sind, mit der, wodurch sie im Absoluten und ideal sind, unmittelbar eine und dieselbige ist. In den besonderen Dingen aber, welche von den Ideen die bloßen Abbilder sind, erscheinen diese Einheiten nicht als Eines, sondern in der Natur als der bloß relativ-realen Seite ist die erste im Übergewicht, so daß sie im Gegensatz gegen die andere Seite, wo das Ideale hüllenlos, unverstellt in ein anderes hervortritt, als das Negative, die letztere dagegen als das Positive und das Prinzip von jener erscheint, da doch beide nur die relativen Erscheinungsweisen des absolut-Idealen und in ihm schlechthin eins sind. Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem An-sich, wo sie der ganze absolute Akt der Subjekt-Objektivierung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objektive Seite desselben darstellt, dem Wesen nach eins, und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu sein, dieselbe Legierung durch die

Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Übergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wissenschaft der Natur nur Eine sein, und die Teile, in welche sie der Verstand zersplittert, sind nur Zweige einer absoluten Erkenntnis.

Konstruktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Besondere als solches ist Form, von allen Formen aber ist die notwendige, ewige und absolute Form der Quell und Ursprung. Der Akt der Subjekt-Objektivierung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt sich in den besonderen Formen fort, die, da sie alle nur verschiedene Erscheinungsweisen der allgemeinen und unbedingten, in dieser selbst unbedingt sind.

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer sein muß, und dieser mit Notwendigkeit eingesehen werden kann, so wohnt dieselbe Notwendigkeit auch der in ihm gegründeten Konstruktion bei, welche demnach der Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf, sondern sich selbst genügt, und auch bis dahin fortgesetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unübersteigliche Grenzen gehindert ist, wie in das innere Triebwerk des organischen Lebens und der

allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln gibt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das An-sich des Universums und der Natur als eine unbedingte Notwendigkeit vor, und wenn, nach dem Ausspruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhältnis ein Schauspiel ist, auf das selbst die Gottheit mit Lust herabsieht, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Notwendigkeit, noch dadurch, daß die Freiheit unterliegt, sondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöst wird: so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst und zum Idealen sich verklärt.

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntnis der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigentümlichsten Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligtum der Natur eindringen will, nähere sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und

sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

## Zwölfte Vorlesung

### Über das Studium der Physik und Chemie

Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht notwendig das hervor, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d.h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt selbst den Urstoff, wenn sie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbestimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deswegen Atomen heißen. Es fehlt ihr also die Erkenntnis der ersten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z.B. der sogenannten unorganischen oder der organischen entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objektiv und real macht; sowohl dieses An-sich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philosophie sein.

Von dem ersten habe ich hinlänglich schon im Vorhergehenden geredet und beschränke mich also auf das andere. Die Idee jedes besondern Dinges ist schlechthin Eine, und zu dem Werden unendlich vieler Dinge derselben Art ist die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft wird. Da das erste Gesetz der Absolutheit dieses ist, schlechthin unteilbar zu sein, so kann die Besonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, sondern allein darin bestehen, daß in jeder alle, aber angemessen der besonderen Form derselben, gebildet seien. Von dieser Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntnis der sichtbaren hergenommen werden. Auch in dieser werden die ersten Formen Einheiten sein, welche alle andern Formen als besondere in sich tragen und aus sich produzieren, die also eben deswegen selbst als Universa erscheinen. Die Art, wie sie in die Ausdehnung übergehen und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit selbst abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengesetzten (wie gezeigt) eins, in der Erscheinung aber als diese unterscheidbar und unterschieden ist. Der erste und allgemeine Typus der Raumerfüllung ist notwendig, daß die sinnlichen Einheiten, wie sie als Ideen aus dem Absoluten, als dem Zentro, hervorgehen, ebenso in der Erscheinung aus einem

gemeinschaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee selbst wieder produktiv ist und ein Zentrum sein kann, aus gemeinschaftlichen Zentris geboren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und selbständig seien.

Nach der Konstruktion der Materie ist also die Erkenntnis des Weltbaues und seiner Gesetze die erste und vornehmste in der Physik. Was die mathematische Naturlehre, seit der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Gesetze ausgesprochen sind, für Erkenntnis derselben geleistet, ist, wie bekannt, daß sie eine den Gründen nach ganz empirische Konstruktion davon versucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Konstruktion nicht reine allgemeine Form ist, auch keinen wissenschaftlichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Zentrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, ist keine notwendige Form, ist empirisches Faktum. Die Newtonische Attraktivkraft, wenn sie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine notwendige Annahme sein mag, ist doch für die Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, und also für die Konstruktion von keiner Bedeutung. Die Gründe der Keplerschen Gesetze lassen sich, ohne allen empirischen Zusatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwei Einheiten einsehen, die an sich



selbst Eine Einheit sind, und kraft deren jedes Wesen, indem es in sich selbst absolut, zugleich im Absoluten ist, und umgekehrt.

Die physische Astronomie oder die Wissenschaft der besonderen Qualitäten und Verhältnisse der Gestirne beruht ihren vorzüglichsten Gründen nach ganz auf allgemeinen Ansichten, und in Beziehung auf das Planetensystem insbesondere auf der Übereinstimmung, welche zwischen diesen und den Produkten der Erde stattfindet.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darin, daß er wie diese produktiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenziert sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als unorganisch erscheinen.

Die rein-historische Darstellung der unorganischen Formen ist zu einem abgesonderten Zweig der Kenntnis gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Bestimmungen. Nachdem die spezifische Verschiedenheit der Materie selbst quantitativ begriffen und die Möglichkeit gegeben ist, sie als Metamorphose einer und derselben Substanz durch bloße

Formänderung darzustellen, ist auch der Weg zu einer historischen Konstruktion der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entschiedener Anfang gemacht ist.

Die Geologie, welche das Gleiche in Ansehung der ganzen Erde sein müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausschließen, und müßte die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung zeigen. Da die reale Seite der Wissenschaft immer nur historisch sein kann (weil außer der Wissenschaft nichts ist, was unmittelbar und ursprünglich auf Wahrheit geht, als die Historie), so würde die Geologie, in der Fülle der höchsten Ausbildung, als Historie der Natur selbst, für welche die Erde nur Mittel- und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objektive Darstellung der Wissenschaft der Natur sein, zu welcher auch die experimentierende Physik nur einen Übergang bildet und das Mittel sein kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich, und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung als ein Ideales, das den Raum zwar beschreibt, aber nicht erfüllt. Es ist also in der Erscheinung selbst zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subjekt-Objektivierung (indem es die eine Seite

außer sich in dem Körperlichen zurückläßt), sondern das bloß relativ-Ideale.

Die Erkenntnis des Lichts ist der der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatz gegeneinander, als die subjektive und objektive Seite, wahrhaft begriffen werden können. Seitdem dieser Geist der Natur von der Physik gewichen ist, ist für sie das Leben in allen Teilen derselben erloschen, wie es für sie keinen möglichen Übergang von der allgemeinen zu der organischen Natur gibt. Die Newtonsche Optik ist der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschlüssen, die in allen seinen Teilen auf Erfahrung und Experiment gegründet ist. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, schon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Versuche nach sich, eigenwillig bestimmt, - wenn nicht ein seltener, aber glücklicher Instinkt, oder ein durch Konstruktion gewonnener allgemeiner Schematismus die natürliche Ordnung vorschreibt, - wird das Experiment, welches wohl Einzelheiten lehren, aber nie eine ganze Ansicht geben kann, für das untrügliche Prinzip der Naturerkenntnis geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Besonderwerdung der Körper ist das, wodurch sie sich selbst gleich und in sich zusammenhängend sind. Aus den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz ist, muß sich also auch alle spezifische Verschiedenheit der Materie einsehen lassen.

Das Hervorgehen aus der Identität ist in Ansehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückstreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite ist, das, wodurch sie beseelt erscheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erscheinungen der Körper darzustellen, ist nach den bereits bezeichneten Gegenständen der vorzüglichste und einzige der Physik, auch inwiefern sie in der gewöhnlichen Begrenzung und Trennung von der Wissenschaft der organischen Natur gedacht wird.

Jene Erscheinungen sind, als den Körpern wesentlich inhärierende Tätigkeitsäußerungen, überhaupt dynamisch genannt worden, so wie der Inbegriff derselben nach ihren verschiedenen bestimmten Formen der dynamische Prozeß heißt.

Es ist notwendig, daß diese Formen auf einen gewissen Kreis eingeschlossen seien und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Besitz desselben kann man gewiß sein, weder ein notwendiges Glied zu übersehen, noch Erscheinungen, die

wesentlich eines sind, als verschiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphysik findet sich in Rücksicht der Mannigfaltigkeit und Einheit dieser Formen in der größten Ungewißheit, so daß jede neue Art der Erscheinung für sie Grund der Annahme eines neuen von allen verschiedenen Prinzips wird, und daß bald diese Form aus jener, bald jene aus dieser abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorien und die Erklärungsart jener Phänomene im allgemeinen unter den schon bestimmten Maßstab, so ist in keiner derselben irgend eines als notwendige und allgemeine Form, sondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es solche imponderable Flüssigkeiten gibt, als zu jenem Behuf angenommen werden, ist ohne alle Notwendigkeit, und daß diese ebenso beschaffen sind, daß ihre homogenen Elemente sich abstoßen, die heterogenen sich anziehen, wie zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen angenommen wird, ist eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieser hypothetischen Elemente sich zusammensetzt, so erhält man folgendes Bild ihrer Verfassung. Zunächst in den Poren der gröberer Stoffe ist die Luft, in den Poren der Luft der Wärmestoff, in den Poren von diesem die elektrische Flüssigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetische, so wie diese in den Zwischenräumen, welche auch sie hat, den Äther

begreift. Gleichwohl stören sich diese verschiedenen ineinander eingeschachtelten Flüssigkeiten nicht, und erscheinen nach dem Gefallen des Physikers jede in ihrer Art, ohne mit der andern vermischt zu sein, und finden sich ebenso ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Diese Erklärungsart ist also, außerdem daß sie ganz ohne wissenschaftlichen Gehalt ist, nicht einmal der empirischen Anschaulichkeit fähig.

Aus der Kantischen Konstruktion der Materie entwickelte sich zunächst eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Ansicht, die aber in allem, was sie Positives dagegen aufstellt, selbst auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, wie sie Kant bestimmt, sind bloß formelle Faktoren, durch Analysis gefundene Verstandesbegriffe, die von dem Leben und dem Wesen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demselben die Verschiedenheit der Materie aus dem Verhältnis dieser Kräfte, das er als ein bloß arithmetisches kannte, einzusehen unmöglich ist. Die Nachfolger von Kant und die Physiker, welche eine Anwendung seiner Lehren versuchten, beschränkten sich in Ansehung der dynamischen Vorstellung auf das bloß Negative, wie in Ansehung des Lichts, von dem sie eine höhere Meinung ausgesprochen zu haben

glaubten, wenn sie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit sich dann übrigens jede andere mechanische Hypothese des Euler u. a. vertrug.

Der Irrtum, der allen diesen Ansichten gemeinschaftlich zugrunde lag, ist die Vorstellung der Materie als reiner Realität: es mußte erst die allgemeine Subjekt-Objektivität der Dinge und der Materie insbesondere wissenschaftlich hergestellt sein, ehe man diese Formen, in denen ihr inneres Leben sich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Sein jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit gesetzt ist, ist als allgemeiner Grund der lebendigen Erscheinungen schon im Vorhergehenden angegeben. Die besondern Formen der Tätigkeit sind keine der Materie zufällige, sondern ursprünglich eingeborene und notwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Sein zu drei Dimensionen sich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Tätigkeit sich in demselben Typus und durch drei Formen aus, welche demnach dem Wesen der Materie so notwendig als jene inhärieren. Durch diese Konstruktion ist nicht allein gewiß, daß es nur diese drei Formen der lebendigen Bewegung der Körper gibt, sondern es ist auch für alle besonderen Bestimmungen derselben das allgemeine Gesetz gefunden, aus dem sie als notwendige eingesehen werden

können.

Ich beschränke mich hier zunächst auf den chemischen Prozeß, da die Wissenschaft seiner Erscheinungen zu einem besondern Zweig der Naturkenntnis gebildet worden ist.

Das Verhältnis der Physik zur Chemie hat sich in der neueren Zeit fast zu einer gänzlichen Unterordnung der ersten unter die letzte entschieden. Der Schlüssel zur Erklärung aller Naturerscheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Elektrizität usw. sollte in der Chemie gegeben sein, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf diese zurückgebracht wurde, desto mehr verlor sie selbst die Mittel, ihre eignen Erscheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wissenschaft her, wo die Ahndung der inneren Einheit aller Dinge dem menschlichen Geist näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtschaft u. a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu sein, in ihr vielmehr nur Freistätten der Unwissenheit wurden. Das oberste Prinzip und die äußerste Grenze aller Erkenntnis wurde immer mehr das, was sich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingeborenen, in ihr waltenden Geister, welche die unverteilbaren Qualitäten wirken, wurden selbst Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingesperrt werden konnten.



Ich leugne nicht, daß die neuere Chemie uns mit vielen Tatsachen bereichert hat, obgleich es immer wünschenswert bleibt, daß diese neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich ist, in der Aneinanderreihung jener Tatsachen, die durch nichts als die unverständlichen Worte Stoff, Anziehung usw. zusammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zusammensetzung, Zerlegung usw. hatte.

Es mag vorteilhaft sein, die Chemie von der Physik abgesondert zu behandeln; aber dann muß sie auch als bloße experimentierende Kunst, ohne allen Anspruch auf Wissenschaft, betrachtet werden. Die Konstruktion der chemischen Erscheinungen gehört nicht einer besonderen Szienz, sondern der allgemeinen und umfassenden Wissenschaft der Natur an, in der sie nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigentümlicher Gesetzmäßigkeit, sondern als einzelne Erscheinungsweisen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Prozesses, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde stattfindet, ist im weitesten Sinn Meteorologie und insofern ein Teil der physischen Astronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältnis zum

allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Teil in die Physik aufgenommen worden ist, so gehört diese der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objektiv ausgedrückten, gleichsam getöteten Formen des dynamischen Prozesses sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere. Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowohl diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subjekt-Objektivierung, in ihren zwei Seiten zugleich, erscheint.

## Dreizehnte Vorlesung

### Über das Studium der Medizin und der organischen Naturlehre überhaupt

Wie der Organismus, nach der ältesten Ansicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntnis der Natur wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Fast zu jeder Zeit wurde die Kenntnis der allgemeinen Physik wenigstens als notwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligtum des organischen Lebens betrachtet. Aber welches wissenschaftliche Vorbild konnte die organische Naturlehre von der Physik entlehnen, die selbst ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eigenen Hypothesen beschweren und verunstalten konnte, wie es allgemein genug geschehen ist, seitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur voneinander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden?

Der Enthusiasmus des Zeitalters für Chemie hat diese auch zum Erkenntnisgrund aller organischen Erscheinungen und das Leben selbst zu einem chemischen Prozeß gemacht. Die Erklärungen der ersten

Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Kristallisation, der organischen Bewegungen und selbst der sogenannten Sinneswirkungen durch Mischungsveränderungen und Zersetzungen gehen vortrefflich vonstatten, nur daß diejenigen, die sie machen, vorerst noch zu erklären haben, was denn Wahlanziehung und Mischungsveränderung selbst sei, eine Frage, welche beantworten zu können, sie sich ohne Zweifel bescheiden.

Mit dem bloßen Übertragen, Anwenden von dem einen Teil der Naturwissenschaft auf den andern ist es nicht getan: jeder ist in sich absolut, keiner von dem andern abzuleiten, und alle können nur dadurch wahrhaft eins werden, daß in jedem für sich das Besondere aus dem Allgemeinen und aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erstens die Medizin allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden müsse, von welcher die sonst getrennten Teile derselben sämtlich nur Zweige wären, und daß um ihr sowohl diesen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wissenschaft zu geben, die ersten Grundsätze, auf denen sie ruht, nicht empirisch oder hypothetisch, sondern durch sich selbst gewiß und philosophisch sein müssen: dies ist zwar seit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Ansehung der übrigen Teile der Naturlehre der Fall ist. Aber auch hier sollte die

Philosophie vorerst kein weiteres Geschäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannigfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen, und den Ärzten, deren Wissenschaft durch Dichter und Philosophen seit geraumer Zeit zweideutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Anerkennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und die Konsequenz, mit der sie aus Einem ersten Prinzip folgert, ohne sich etwas anderes zugeben zu lassen oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medizin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiet des Wissens. Es ist wahr, er bleibt bei dem Begriff der Erregbarkeit stehen und hat von diesem selbst keine wissenschaftliche Erkenntnis, aber er verweigert zugleich alle empirische Erklärung davon, und warnt, sich nicht auf die Ungewisse Untersuchung der Ursachen, das Verderben der Philosophie, einzulassen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geleugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wissens gebe, in welcher jener Begriff selbst wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren ebenso konstruiert werden könne, wie er selbst aus ihm die abgeleiteten

Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit ist ein bloßer Verstandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organische Ding, aber nicht das Wesen des Organismus bestimmt ist. Denn das absolut-Ideale, welches in ihm ganz objektiv und subjektiv zugleich, als Leib und als Seele erscheint, ist an sich außer aller Bestimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organische Leib, den es sich als Tempel erbaut, ist durch äußere Dinge bestimmbar und notwendig bestimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Wesens im Organismus wacht, als in welcher allein dieser das Symbol von ihm ist, so wird es durch jede Bestimmung von außen, wodurch die erste verändert wird, zur Wiederherstellung und demnach zum Handeln bestimmt. Es ist also immer nur indirekt, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an sich selbst bestimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subjekt-Objektivierung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beide, vereinigt, sich nur als Attribute von einem und demselbigen verhalten können) bloßes Akzidens des An-sich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjektivität in die Objektivität

kann die Objektivität oder die Materie nur Akzidens sein, dem die Subjektivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Akzidens als vollkommen eins und, wie in dem absoluten Akt der Subjekt-Objektivierung, in eins gebildet darstellt.

Dieses Prinzip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntnis des Wesens, sondern auch der einzelnen Funktionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derselbe sein muß, nur daß die Formen, wie gesagt, mit der Materie selbst eins sind und ganz in sie übergehen. Wenn man alle Versuche der Empirie, diese Funktionen sowohl überhaupt als ihren besondern Bestimmungen nach zu erklären, durchgeht, so findet sich auch nicht in Einer derselben eine Spur des Gedankens, sie als allgemeine und notwendige Formen zu fassen. Die zufällige Existenz unwägbarer Flüssigkeiten in der Natur, für welche ebenso zufälligerweise in der Konformation des Organismus gewisse Bedingungen der Anziehung, der Zusammensetzung und Zerlegung gegeben sind, ist auch hier das letzte trostlose Asyl der Unwissenheit. Und dennoch ist selbst mit diesen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organische Bewegung z.B.

der Kontraktion auch nur von selten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar sehr frühzeitig auf die Analogie zwischen diesen Erscheinungen und denen der Elektrizität; aber da man diese selbst nicht als allgemeine, sondern nur als besondere Form kannte und auch keinen Begriff von Potenzen in der Natur hatte, so wurden die ersten, anstatt mit den andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, gesetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobei, auch das elektrische Wesen als Tätigkeitsprinzip zugegeben, den eigentümlichen Typus der Zusammenziehung zu erklären, noch neue Hypothesen erfordert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorganischen Natur schon durch Magnetismus, Elektrizität und chemischen Prozeß ausgedrückt sind, sind allgemeine Formen, die in den letzteren selbst bloß auf eine besondere Weise erscheinen. In ihrer Gestalt als Magnetismus usw. stellen sie sich als bloße von der Substanz der Materie verschiedene Akzidenzen dar. In der höheren Gestalt, welche sie durch den Organismus erhalten, sind sie Formen, die zugleich das Wesen der Materie selbst sind.

Für die körperlichen Dinge, deren Begriff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im



Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst, und in gleichem Verhältnis wird auch die zuvor als Substanz angeschaute Materie ganz als Akzidens gesetzt.

Entweder ist nun das ideelle Prinzip der Materie nur für die erste Dimension verbunden: in diesem Fall ist jene auch nur für die letztere als Dimension des in-sich-selbst-Seins von der Form durchdrungen und mit ihr eins; das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt: so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seins in andern Dingen ist, als Akzidens gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem ersten Verhältnis, welches das der Reproduktion ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt und dadurch selbst eins; in dem andern, welches das der selbständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt sein sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höheren

verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbige fällt, worein jene, so ist damit die höchste Funktion des ganzen Organismus gesetzt; die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Akzidens des Wesens, des Idealen, welches an sich produktiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich sinnlich-produzierend, also anschauend ist.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produzieren selbst erkennbar gemacht und objektiv geworden. Es bedarf kaum des Beweises, daß in diesem höheren Gebiet der organischen Natur, wo der ihr eingeborne Geist seine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die sich auf die gemeinen Vorstellungen von der Materie stützt, so wie alle Hypothesen, durch welche die untergeordneten Erscheinungen noch notdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden; weshalb auch die Empirie dieses Gebiet allmählich ganz geräumt und sich teils hinter die Vorstellungen des Dualismus teils in die Teleologie zurückgezogen hat.

Nach Erkenntnis der organischen Funktionen in der Allgemeinheit und Notwendigkeit ihrer Formen ist die der Gesetze, nach welchen ihr Verhältnis untereinander, sowohl im Individuum als in der gesamten Welt

der Organisationen, bestimmt ist, die erste und wichtigste.

Das Individuum ist in Ansehung desselben auf eine gewisse Grenze eingeschränkt, welche nicht überschritten werden kann, ohne sein Bestehen als Produkt unmöglich zu machen: es ist dadurch der Krankheit unterworfen. Die Konstruktion dieses Zustandes ist ein notwendiger Teil der allgemeinen organischen Naturlehre, und von dem, was man Physiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann sie vollkommen aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beider geführt werden: die besondern Formen und Erscheinungen der Krankheit aber sind allein aus dem veränderten Verhältnis der drei Grundformen der organischen Tätigkeit erkennbar. Es gibt ein doppeltes Verhältnis des Organismus, wovon ich das erste das natürliche nennen möchte, weil es als ein rein quantitatives der innern Faktoren des Lebens zugleich ein Verhältnis zu der Natur und den äußern Dingen ist. Das andere, welches ein Verhältnis der beiden Faktoren in bezug auf die Dimensionen ist, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus Bild des Universum, Ausdruck des Absoluten ist, nenne ich das göttliche Verhältnis. Brown hat allein auf das erste als das vornehmste für die medizinische Kunst reflektiert,

aber deshalb das andere nicht positiv ausgeschlossen, dessen Gesetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den ersten und hauptsächlichsten Sitz des Mißverhältnisses lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abstraktion das Spezifische in der Wirkung der letztern sowohl als in den Erscheinungen der Krankheit genannt hat, verständigen. Daß nach dieser Ansicht auch die Lehre von den Arzneimitteln keine eigne Szienz, sondern nur ein Element der allgemeinen Wissenschaft der organischen Natur sei, versteht sich von selbst.

Ich müßte nur das von würdigen Männern vielfach Gesagte wiederholen, wenn ich beweisen wollte, daß die Wissenschaft der Medizin in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie voraussetze; und wenn es zur Überzeugung von dieser Wahrheit für die Verständigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Ansehung dieses Gegenstandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Konstruktion für die Empirie, an sich unmöglich ist, daß alle angebliche medizinische Erfahrung ihrer Natur nach zweideutig ist, und mittelst derselben über Wert oder Unwert einer Lehre niemals entschieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß sie falsch angewendet worden; daß in diesem Teile

des Wissens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erst durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Überfluß könnte man sich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die, ohne den geringsten Begriff oder einige Wissenschaft erster Grundsätze, durch die Macht der Zeit getrieben, die neue Lehre, obgleich sie ihnen unverständlich ist, dennoch in Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und selbst den Schülern lächerlich werden, indem sie das Unvereinbare und Widersprechende damit zu vereinen suchen, auch das Wissenschaftliche wie einen historischen Gegenstand behandeln, und da sie von Beweisen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu seiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Ärzte gesagt hat: so ungeübt und ungebildet und dabei so frech und schnell im Beweisen, wenn sie schon nicht wissen, was ein Beweis ist - wie soll man mit diesen vernunftlosen Wesen *noch* länger streiten und seine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Produktion der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten

Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen, und es ist offenbar, daß die Medizin erst dann in die allgemeine organische Naturlehre vollkommen sich auflösen wird, wenn sie die Geschlechter der Krankheiten, dieser idealen Organismen, mit der gleichen Bestimmtheit wie die echte Naturgeschichte die Geschlechter der realen Organismen konstruiert, wo denn beide notwendig als sich entsprechend erscheinen müssen.

Aber was kann die historische Konstruktion der Organismen, welche den schaffenden Geist durch seine Labyrinth verfolgt, anders leiten als die Form der äußern Bildung, da kraft des ewigen Gesetzes der Subjekt-Objektivierung das Äußere in der ganzen Natur Ausdruck und Symbol des Inneren ist, und sich ebenso regelmäßig und bestimmt wie dieses verändert?

Die Denkmäler einer wahren Geschichte der organisch-zeugenden Natur sind also die sichtbaren Formen lebendiger Bildungen von der Pflanze bis zum Gipfel des Tiers, deren Kenntniss man bisher, in einseitigem Sinne, als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar leidet es keinen Zweifel, daß in dieser Art des Wissens Vergleichung das erste leitende Prinzip ist: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empirischen Vorbild, am wenigsten mit der menschlichen Bildung, welche als die vollendetste nach einer

Richtung zugleich an der Grenze der Organisation steht. Die erste Beschränkung der Anatomie überhaupt auf die des menschlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derselben in der Arzneikunst beabsichtigt wurde, einen sehr einleuchtenden Grund, war aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vorteilhaft. Nicht nur weil die menschliche Organisation so verborgen ist, daß, um der Anatomie derselben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die sie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organisationen notwendig war, sondern auch, weil sie, durch ihre Potenziertheit selbst, den Gesichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer so verwickelten Bildung im Einzelnen die geringste Rechenschaft abzulegen, nachdem man sich selbst den Weg dazu versperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Physiologie, die sich beide wie Äußeres und Inneres entsprechen müßten, und jene ganz mechanische Art des Vertrags herbei, der in den meisten Lehrbüchern und auf Akademien der herrschende ist.

Der Anatom, welcher seine Wissenschaft zugleich als Naturforscher und im allgemeinen Geiste behandeln wollte, müßte zuvörderst erkennen, daß es einer Abstraktion, einer Erhebung über die gemeine Ansicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur

historisch wahr auszusprechen. Er begreife das Symbolische aller Gestalten, und daß auch in dem Besondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Äußern ein innerer Typus, ausgedrückt ist. Er frage nicht: wozu dient dieses oder jenes Organ? sondern: wie ist es entstanden? und zeige die reine Notwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besondern Fall eingerichtet die Ansichten sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die unaussprechliche Naivität der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meint, seine eigne Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

Beständig sei in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild, dessen Objektives allein veränderlich, das Subjektive aber unveränderlich ist: und jene darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit stattfindet: er wird erkennen, daß, weil das Urbild an sich immer dasselbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich sein könne, daß also eine gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet und nur verschiedentlich genutzt wird; daß eine Ersetzung des



Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Übergewichts von dieser durch das Zurückdrängen von jener statthabe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller innern und äußern Dimensionen entwerfen, in welche sich der produktive Trieb werfen kann, wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äußersten Grenzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der größten Freiheit der Bewegung fähig ist.

Die historische Konstruktion der organischen Natur würde, in sich vollendet, die reale und objektive Seite der allgemeinen Wissenschaft derselben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieser, und dadurch mit ihr selbst wahrhaft eins machen.

## Vierzehnte Vorlesung

### Über die Wissenschaft der Kunst, in bezug auf das akademische Studium

Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Konstruktion derselben bedeuten. In diesem Sinne fordert sie als äußere Bedingung notwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des akademischen Vertrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene ebenso sehr Kunst ist wie die Poesie, und der Philologe nicht minder als der Dichter geboren wird.

Noch viel weniger also ist die Idee einer historischen Konstruktion der Werke bildender Kunst auf Universitäten zu suchen, da sie der unmittelbaren Anschauung derselben beraubt sind, und wo etwa auch ehrenhalber, mit Unterstützung einer reichen Bibliothek, solche Vorträge versucht werden, schränken sie sich von selbst auf die bloß gelehrte Kenntnis der Kunstgeschichte ein.

Universitäten sind nicht Kunstschulen. Noch weniger also kann die Wissenschaft derselben in praktischer oder technischer Absicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt also nur die ganz spekulative übrig, welche nicht auf Ausbildung der empirischen, sondern der intellektuellen Anschauung der Kunst gerichtet wäre. Aber eben hiermit wird die Voraussetzung einer philosophischen Konstruktion der letzteren gemacht, gegen welche sich von selten der Philosophie wie der Kunst bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderst der Philosoph, dessen intellektuelle Anschauung allein auf die, sinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiste zugängliche Wahrheit gerichtet sein soll, sich mit der Wissenschaft der Kunst befassen, welche nur die Hervorbringung des schönen Scheins zur Absicht hat, und entweder bloß die täuschenden Nachbilder von jener zeigt, oder ganz sinnlich ist, wie sie der größte Teil der Menschen begreift, der sie als Sinnenreiz, als Erholung, Abspannung des durch ernstere Geschäfte ermüdeten Geistes ansieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß sie durch ein zarteres Medium geschieht, wodurch sie aber Tür das Urteil des Philosophen, außerdem daß er sie als eine Wirkung des sinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge der Verderbnis

und der Zivilisation erhalten kann. Nach dieser Vorstellung derselben könnte Philosophie sich von der schlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunst sich wegen dieser Beziehung gefallen läßt, nur durch absolute Verdammung derselben unterscheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungeborenen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen: sie ist ihm eine notwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur sofern sie als solche dargetan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn.

»Aber hat nicht selbst der göttliche Plato in seiner Republik die nachahmende Kunst verdammt, die Poeten aus seinem Vernunftstaat verbannt, nicht nur als unnütze, sondern als verderbliche Glieder, und kann irgend eine Autorität beweisender für die Unverträglichkeit der Poesie und Philosophie sein, als dieses Urteil des Königs der Philosophen?«

Es ist wesentlich, den bestimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urteil über die

Dichter spricht; denn wenn irgend ein Philosoph die Absonderung der Standpunkte beobachtet hat, ist es dieser, und ohne jene Unterscheidung würde es, wie überall, so hier insbesondere, unmöglich sein, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Wir müssen uns vorerst entschließen, die höhere Philosophie und die des Plato insbesondere als den entschiedenen Gegensatz in der griechischen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der Religion, sondern auch auf die objektiven und durchaus realen Formen des Staates, zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichsam innerlichen Staat, wie der Platonische, von der Poesie auf andere Weise die Rede sein könne, und jene Beschränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine notwendige sei, die Beantwortung dieser Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegensatz aller öffentlichen Formen gegen die Philosophie mußte notwendig eine gleiche Entgegensetzung der letzteren gegen die erstere hervorbringen, wovon Plato weder das früheste noch das einzige Beispiel ist. Von Pythagoras an und noch weiter zurück bis auf Plato herab erkennt sich die Philosophie selbst als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer

Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgesehen von dieser bloß historischen, nicht philosophischen, Entgegensetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was ist Platos Verwerfung der Dichtkunst, verglichen insbesondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthusiastischen Poesie sagt, anders als Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahnung der späteren Richtung des Geistes überhaupt und der Poesie insbesondere? Am wenigsten könnte jenes Urteil gegen die christliche Poesie geltend gemacht werden, welche im Ganzen ebenso bestimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Grenzen, welche die letztere hat, genauer bestimmen können als Plato, der ihren Gegensatz nicht kannte, daß wir eben deswegen uns zu einer umfassenderen Idee und Konstruktion der Poesie als er erheben, und das, was er als das Verwerfliche der Poesie seiner Zeit betrachtete, nur als die schöne Schranke derselben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der späteren Zeit, und sehen als Erfüllung, was Plato weissagend vermißte. Die christliche Religion und mit ihr der aufs Intellektuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poesie weder seine vollkommene Befriedigung noch selbst die Mittel der

Darstellung finden konnte, hat sich eine eigne Poesie und Kunst geschaffen, in der er sie findet: dadurch sind die Bedingungen der vollständigen und ganz objektiven Ansicht der Kunst, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Konstruktion derselben ein würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch insbesondere des christlichen Philosophen sei, der sich ein eignes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen.

Aber ist, um die andere Seite dieses Gegenstandes herauszukehren, seinerseits nun der Philosoph geeignet, das Wesen der Kunst zu durchdringen und mit Wahrheit darzustellen?

»Wer kann, so höre ich fragen, von jenem göttlichen Prinzip, das den Künstler treibt, jenem geistigen Hauch, der seine Werke beseelt, würdig reden, als wer selbst von dieser heiligen Flamme ergriffen ist? Kann man versuchen, dasjenige der Konstruktion zu unterwerfen, was ebenso unbegreiflich in seinem Ursprung als wundervoll in seinen Wirkungen ist? Kann man das unter Gesetze bringen und bestimmen wollen, dessen Wesen es ist, kein Gesetz als sich selbst anzuerkennen? Oder ist nicht das Genie durch Begriffe so wenig zu fassen, als es durch Gesetze erschaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus

einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freieste, das Absoluteste ist im ganzen Universum, wer über die letzten Grenzen hinaus seinen Gesichtskreis zu erweitern, um dort neue Grenzen zu stecken?«

So könnte ein gewisser Enthusiasmus reden, der die Kunst nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder sie selbst wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philosophie im Universum angewiesen ist. Denn auch angenommen, daß die Kunst aus nichts Höherem begreiflich sei, so ist doch so durchgreifend, so allwaltend das Gesetz des Universum, daß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Grenze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältnis seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältnis ist das der Philosophie und der Kunst.

Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst



immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dies ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst sogar klarer als der Künstler selbst zu sehen vermag. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen notwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne.

Der Künstler, da in ihm dasselbe Prinzip objektiv ist, was sich in dem Philosophen subjektiv reflektiert, verhält sich darum auch zu jenem nicht subjektiv oder bewußt, nicht als ob er nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex sich desselben bewußt werden könnte; aber dies ist er nicht in der Qualität des Künstlers. Als solcher ist er von jenem Prinzip getrieben und besitzt es eben darum selbst nicht; wenn er es mit demselben zum idealen Reflex bringt, so erhebt er sich eben dadurch als Künstler zu einer höheren Potenz, verhält sich aber als solcher auch in dieser stets

*objektiv*: das Subjektive in ihm tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjektive aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und notwendig Wissenschaft, d.h. ideal, die Kunst immer und notwendig Kunst, d.h. real.

Wie also der Philosoph die Kunst sogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringung selbst verfolgen könne, ist nur vom rein objektiven Standpunkt, oder von dem einer Philosophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit der Kunst im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eignen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Prinzip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und notwendig sind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthusiasmus, der in ihnen nichts erblickt als das von Regeln freie Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative

Seite erkennt: es ist ein Enthusiasmus der zweiten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt, und der in einer gottähnlichen Freiheit zugleich die reinste und höchste Notwendigkeit ist.

Allein wenn nun der Philosoph auch am ehesten das Unbegreifliche der Kunst darzustellen, das Absolute in ihr zu erkennen fähig ist: wird er ebenso geschickt sein, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Gesetze zu bestimmen? Ich meine die technische Seite der Kunst: wird sich die Philosophie zu dem Empirischen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derselben herablassen können?

Die Philosophie, die ganz allein mit Ideen sich beschäftigt, hat in Ansehung des Empirischen der Kunst nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung, und auch diese nur in der Form der Ideen aufzuzeigen; denn die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind. Soweit also jene allgemein und aus dem Universum an und für sich eingesehen werden können, ist ihre Darstellung ein notwendiger Teil der Philosophie der Kunst, nicht aber insofern sie Regeln der Ausführung und Kunstaübung enthält. Denn überhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Nur die Theorie bezieht sich unmittelbar auf das Besondere oder einen Zweck, und ist das, wonach eine Sache empirisch zustande gebracht

werden kann. Die Philosophie dagegen ist durchaus unbedingt, ohne Zweck außer sich. Wenn man auch darauf sich berufen wollte, daß das Technische der Kunst dasjenige ist, wodurch sie den Schein der Wahrheit erhält, was also dem Philosophen anheimfallen könnte, so ist diese Wahrheit doch bloß empirisch: diejenige, welche der Philosoph in ihr erkennen und darstellen soll, ist höherer Art, und mit der absoluten Schönheit eins und dasselbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zustand des Widerspruchs und der Entzweiung, auch über die ersten Begriffe, worin sich das Kunsturteil notwendig in einem Zeitalter befindet, welches die versiegten Quellen derselben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünschenswert, daß die absolute Ansicht der Kunst auch in bezug auf die Formen, in denen diese sich ausdrückt, auf wissenschaftliche Art, von den ersten Grundsätzen aus, durchgeführt würde, da, solange dies nicht geschehen ist, im Urteil wie in der Forderung, neben dem, was an sich gemein und platt ist, auch das Beschränkte, das Einseitige, das Grillenhafte bestehen kann.

Die Konstruktion der Kunst in jeder ihrer bestimmten Formen bis ins Konkrete herab führt von selbst zur Bestimmung derselben durch Bedingungen der Zeit, und geht also dadurch in die historische

Konstruktion über. An der vollständigen Möglichkeit einer solchen und Ausdehnung auf die ganze Geschichte der Kunst ist um so weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Universum, in dem Gegensatz der antiken und modernen Kunst, auch in diesem Gebiet dargestellt und auf die bedeutendste Weise, teils durch das Organ der Poesie selbst, teils durch die Kritik, geltend gemacht worden ist. Da Konstruktion allgemein Aufhebung von Gegensätzen ist, und die, welche in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, wie die Zeit selbst, unwesentlich und bloß formell sein müssen, so wird die wissenschaftliche Konstruktion in der Darstellung der gemeinschaftlichen Einheit bestehen, aus der jene ausgeflossen sind, und sich eben dadurch über sie zum umfassenderen Standpunkt erheben.

Eine solche Konstruktion der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen, was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Ästhetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existiert hat. In den allgemeinsten Grundsätzen des ersten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigstens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der konkreten und abgebildeten Welt erscheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt diese eine immer bestimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: so wie in den psychologischen

Theorien ihre Erscheinungen ungefähr gleich den Gespenstergeschichten oder anderem Aberglauben wegerklärt worden, bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren geboren hat.

Die Samen einer echten Wissenschaft der Kunst, welche treffliche Geister seitdem ausgestreut haben, sind noch nicht zum wissenschaftlichen Ganzen gebildet, das sie jedoch erwarten lassen. Philosophie der Kunst ist notwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z.B. die Naturphilosophie ist, als Konstruktion der merkwürdigsten aller Produkte und Erscheinungen, oder Konstruktion einer ebenso in sich geschlossenen und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.

Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die

Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntnis derselben dem echten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Notwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar. Anteil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande, weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu sein, noch eine wahre Kenntnis von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke: zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: so gewährt dagegen nichts einen traurigeren und für sie schimpflicheren Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarei oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden konnte, daß die Kunst ein notwendiger und integranter Teil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Altertum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunstwerks waren.

## Fußnoten

1 Jeder Mensch hat einen inneren Freund, seine Eingebungen sind am reinsten in der Jugend; nur Frivolität verscheucht ihn, sowie Hinneigung zu gemeinen Zwecken ihn endlich ganz verstummen macht. (Von hier an wieder Zusätze, teils im Text mit [], teils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfassers, wie früher. A. d. O.)

2 Vgl. die Abhandlung über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I. V, 122. A. d. O.

3 Vgl. die eben angeführte Stelle. A. d. O.

4 Sie hat sich mit der Notwendigkeit zu integrieren.

5 In der Freiheit, d.h. im Handeln selbst, stellt sich daher die Notwendigkeit her, sowie nur dagegen ein wahrhaft absolutes Wissen zugleich ein Wissen mit absoluter Notwendigkeit und mit absoluter Freiheit ist.

6 Vgl. die Abhandlung über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 140. A. d. O.



7 Goethe's Venetian. Epigramme, No. 21.

8 Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, I, IV, 407 ff. und Über die Konstruktion in der Philosophie, I. V, 130 ff. und S. 139. A. d. O.

9 Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I, V, 132. A. d. O.

10 Vgl. ebendasselbst, S. 134. A. d. O.

11 Vgl. a. a. O., S. 130. A. d. O.

12 Sieht der Geometer etwa das Konkrete in dem (wirklichen) Kreis an? Keineswegs. Aber allerdings auch nicht den bloßen allgemeinen Begriff, sondern das Allgemeine dennoch im Besonderen. Er schaut also zwar nur das Absolute, das schlechthin Relati-  
onslose, den Kreis an sich selbst, und nicht das Konkrete. Aber er nimmt dieses auch nicht hinweg - er negiert es nicht, sondern ist gleichgültig gegen dasselbe. Es ist ihm für seine Erkenntnis ganz indifferent. (Vgl. die öfter zitierte Abhandlung über die Konstruktion in der Philosophie ganz unten S. 131 und 132. A. d. O.)

13 Vgl. a. a. O., S. 129. A. d. O.

14 Vgl. ebenfalls I. V, 129. A. d. O.

15 Vgl. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, I. V, 361. 362 A. d. O.

16 Vgl. die Abhandlung über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I, V, S. 105 und S. 123.

17 Produktivität des Geistes also erste Bedingung, und zwar aller echten Wissenschaft überhaupt, aber vornehmlich der Wissenschaft alles Wissens.

18 Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, II. Abt, B. 1, S. 300. A. d. O. [Bd. III, S. 656 vorliegender Ausgabe.]

19 Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I. V, 135. A. d. O.

20 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie usw., I. V, 116 und Über das Wesen der philos. Kritik, I. V, 15. A. d. O.

21 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie usw. I. V, S. 110. A. d. O.

22 Man vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I. V, 122. A. d. O.

23 Vgl. Über die Konstruktion in der Philosophie, I. V, 136. A. d. O.

24 a. a. O., S. 131. A. d. O.

25 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie überhaupt, I. V, 121. A. d. O.

26 Vgl. I. V, 108. A. d. O.

27 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I. V, 118. A. d. O.

28 Man vgl. die Äußerung in der Philosophie der Offenbarung, II. Abt., Bd. 3, S. 144. A. d. O.

29 Vgl. Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, I. V, 120. Jene Abhandlung ist übrigens ihrem ganzen religionsphilosophischen Inhalt nach mit dieser und der vorhergehenden (achten) Vorlesung zu vergleichen. A. d. O.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Philosophische Untersuchungen  
über das Wesen  
der menschlichen Freiheit  
und die damit zusammenhängenden  
Gegenstände

## Vorbericht<sup>1</sup>

Über die folgende Abhandlung findet der Verfasser nur wenig zu bemerken.

Da zum Wesen der geistigen Natur zunächst Vernunft, Denken und Erkennen gerechnet werden, so wurde der Gegensatz von Natur und Geist billig zuerst von dieser Seite betrachtet. Der feste Glaube an eine bloß menschliche Vernunft, die Überzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, samt der überall herrschenden mechanischen Vorstellungsart, indem auch das durch Kant wiedergeweckte Dynamische wieder nur in ein höheres Mechanisches überging und in seiner Identität mit dem Geistigen keineswegs erkannt wurde, rechtfertigen hinlänglich diesen Gang der Betrachtung. Jene Wurzel des Gegensatzes ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntnis überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Notwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der Innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt.

Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen

Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für spekulative Physik), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion*<sup>2</sup> gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung eine Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen enthalten muß.

Obgleich der Verfasser über die Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Böses, Persönlichkeit usw. sich bisher nirgends erklärt hatte (die einzige Schrift *Philosophie und Religion* ausgenommen), so hat dies nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser - wie es scheint, gar nicht beachteten - Schrift ganz unangemessene Meinungen darüber nach eigenem Gutdünken beizulegen. Auch mögen unberufene sogenannte Anhänger, vermeintlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andere so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossenes System haben können. Dergleichen hat der Verfasser bis jetzt nie aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen (und auch diese oft nur in einer einzelnen, z.B. polemischen, Beziehung) gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt, deren Zusammenhang einzusehen, eine feinere Bemerkungsgabe, als sich bei zudringlichen Nachfolgern, und ein besserer Wille, als sich bei Gegnern zu finden pflegt, erfordert wurde. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstwenigen verstanden worden. Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verleumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Übersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesündere Zeit efinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht. Man fängt an, die Leerheit derer, die sich mit den Sentenzen der neuen Philosophie wie französische Theaterhelden gespreizt oder wie Seiltänzer gebärdet haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die

ändern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten wie zur Drehorgel absangen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, daß sie bald kein Publikum mehr finden werden; besonders, wenn nicht bei jeder unverständigen Rhapsodie, worin einige Redensarten eines bekannten Schriftstellers zusammengebracht sind, von übrigens nicht übelwollenden Beurteilern gesagt wird, sie sei nach dessen Grundsätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder sein will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurteil von der einen, und manches lose und leichte Geschwätz von der andern Seite niederzuschlagen.

Schließlich wünschen wir, es mögen die, welche den Verfasser von dieser Seite, offen oder verdeckt, angegriffen, nun auch ihre Meinung ebenso unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommene Herrschaft über seinen Gegenstand die freie kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht, so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie sein. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntnis und Ansicht hemme, deren vollkommene Ausbildung



von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

*München*, den 31. März 1809.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit können teils den richtigen Begriff derselben angehen, indem die Tatsache der Freiheit, so unmittelbar das Gefühl derselben einem jeden eingeprägt ist, doch keineswegs so sehr an der Oberfläche liegt, daß nicht, um sie auch nur in Worten auszudrücken, eine mehr als gewöhnliche Reinheit und Tiefe des Sinns erfordert würde; teils können sie den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen. Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann, und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems sein muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen. Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich sein, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende

Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meinung, dem Begriff von Freiheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, daß, da die individuelle Freiheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen (gleichviel, ob es realistisch oder idealistisch gedacht werde) zusammenhängt, irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden sein muß, mit dem die Freiheit zusammenbesteht. Im allgemeinen behaupten, daß dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heißt wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch sein kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntnis anzuwenden, was Sextus in bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andere Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Übung in der Philosophie hat, fremd sein müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, daß es eine ganz alte Lehre sei, daß Gleiches von Gleichem erkannt werde (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon

angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sei), werde verstehen, daß der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnis behauptete, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich den Gott außer sich begreife<sup>3</sup>. Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntnis zu verstehen, welche, wie die der gewöhnlichen Geometrie, ganz abgezogen und unlebendig ist. Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sei. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, was das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zuschanden wird. So mußte die Fichtesche Lehre ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten geriet. Es scheint daher, daß, so viel auch für jene Behauptung von dem bloß historischen Standpunkt, nämlich aus den bisherigen Systemen, sich anführen läßt - (aus dem Wesen der Vernunft und Erkenntnis selbst geschöpfte Gründe

haben wir nirgends gefunden) - der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer notwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Wert sein würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntnis von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken, der jenen Wissenschaften eigen ist, in welchen er keine Anwendung hat. Sich durch Abschwörung der Vernunft aus dem Handel ziehen, scheint aber der Flucht ähnlicher als dem Sieg. Mit dem nämlichen Rechte könnte ein anderer der Freiheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Notwendigkeit zu werfen, ohne daß auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meinung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus<sup>4</sup>. Es ist unleugbar eine vortreffliche Erfindung um solche allgemeine Namen, womit ganze Ansichten auf einmal bezeichnet werden. Hat man einmal zu einem System den rechten Namen gefunden, so

ergibt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigentümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hilfe über das Gedachtetste aburteilen. Dennoch kommt bei einer so außerordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu leugnen sein, daß, wenn Pantheismus weiter nichts als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muß. Aber eben der Sinn macht hier den Unterschied. Daß sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unleugbar; daß er aber nicht wesentlich damit verbunden sei, erhellt daraus, daß so viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freiheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freiheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z.B. der Allmacht. Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur

unbedingte Passivität übrig. Hierzu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und daß selbst ihre Fortdauer nur eine stets erneute Schöpfung ist, in welcher das endliche Wesen doch nicht als ein unbestimmtes Allgemeines, sondern als dieses bestimmte, einzelne, mit solchen und keinen andern Gedanken, Bestrebungen und Handlungen produziert wird.

Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei, und daß seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüter aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre notwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die

## Freiheit zu retten?

Eine andere, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identifikation Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge anderer harter und unerträglicher Behauptungen abgeleitet werden. Allein eine totalere Unterscheidung der Dinge von Gott, als in dem für jene Lehre als klassisch angenommenen Spinoza sich findet, läßt sich kaum denken. Gott ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was notwendig in einem andern ist, und nur aus diesem begriffen werden kann. Offenbar sind dieser Unterscheidung zufolge die Dinge nicht, wie es nach der oberflächlich betrachteten Lehre von den Modifikationen allerdings scheinen könnte, bloß gradweise oder durch ihre Einschränkungen, sondern toto genere von Gott verschieden. Welches auch übrigens ihr Verhältnis zu Gott sein möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Ändern (nämlich Ihm) sein können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegenteil dieser der allein selbständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andere nur wie Bejahtes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser



Voraussetzung gelten andere Eigenschaften der Dinge, z.B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseins, d.h. abgeleiteterweise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelnen Dinge zusammen Gott ausmachen, indem durch keine Art der Zusammenfassung das seiner Natur nach Abgeleitete in das seiner Natur nach Ursprüngliche übergehen kann, so wenig als die einzelnen Punkte einer Peripherie zusammengenommen diese ausmachen können, da sie als Ganzes ihnen dem Begriff nach notwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich sein müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modifizierter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modifizierter, d.h. abgeleiteter, Gott ist nicht Gott im eigentlichen eminenten Sinn; durch diesen einzigen Zusatz tritt das Ding wieder an seine Stelle, durch die es ewig von Gott geschieden ist. Der Grund solcher Mißdeutungen, welche auch andere Systeme in reichem Maß erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Mißverständnis des Gesetzes der Identität oder des Sinns der Kopula im Urteil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz,

der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde - indem z.B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den, dasselbe, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Kopula anzeigt, in bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sei z.B. der Satz aufgestellt: das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommene und Unvollkommene sind einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Torheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein; das in ihm Seiende ist das (an und für sich betrachtet) Gute: so wird dies so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geleugnet, beide seien logisch das Nämliche. Oder wenn in einer andern Wendung

Notwendiges und Freies als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sei auch Wesen der Natur, so wird dies so verstanden: das Freie sei nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andere dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib eins ist; welcher so ausgelegt wird: die Seele sei materiell, Luft, Äther, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Notwendige an sich ein Freies sei, ob es gleich ebensogut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig beiseite gesetzt. Bei solchen Mißverständnissen, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (antecedens et consequens), und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos sein soll, bleibt dies Verhältnis. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädikat; bei jenem nämlich die Einheit,

bei diesem die einzelnen im Begriff des Körpers enthaltenen Eigenschaften, die sich zu demselben wie Antecedens zum Consequens verhalten. Eben dies ist der Sinn einer andern älteren Erklärung, nach welcher Subjekt und Prädikat als das Eingewickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt wurden<sup>5</sup>.

Allein, werden nun die Verteidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt beim Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaften nicht gut zu vermeiden steht), sondern davon, daß die Dinge nichts sind, daß dieses System alle Individualität aufhebt. Es scheint zwar diese neue Bestimmung mit der vorigen im Widerspruch zu stehen; denn wenn die Dinge nichts sind, wie ist es möglich, Gott mit ihnen zu vermischen? es ist dann überall nichts als reine ungetrübte Gottheit. Oder, wenn außer Gott (nicht bloß *extra*, sondern auch *praeter Deum*) nichts ist, wie kann er anders als dem bloßen Wort nach Alles sein; so daß also der ganze Begriff überhaupt sich aufzulösen und in nichts zu verfliegen scheint. Ohnehin fragt sich, ob mit der Auferweckung solcher allgemeinen Namen viel gewonnen sei, die in der Ketzehistorie zwar in Ehren zu halten sein mögen, für Produktionen des Geistes aber, bei denen, wie in den zartesten Naturerscheinungen, leise Bestimmungen

wesentliche Veränderungen verursachen, viel zu grobe Handhaben scheinen. Es ließe sich noch zweifeln, ob sogar auf Spinoza die zuletzt angegebene Bestimmung anwendbar sei. Denn wenn er außer (praeter) der Substanz nichts anerkennt als die bloßen Affektionen derselben, wofür er die Dinge erklärt, so ist freilich dieser Begriff ein rein negativer, der nichts Wesentliches oder Positives ausdrückt. Allein er dient auch bloß zunächst das Verhältnis der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet sein mögen. Aus dem Mangel dieser Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteterweise) enthalten. Spinozas härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sei die Substanz selbst, in einer ihrer Modifikationen, d.h. Folgen, betrachtet. Setzen wir nun die unendliche Substanz = A, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet = A/a: so ist das Positive in A/a allerdings A; aber es folgt nicht, daß deswegen A/a = A, d.h. daß die unendliche Substanz in ihrer Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet *einerlei* sei; oder mit andern Worten, es folgt nicht, daß A/a nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sei. Dies steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt sich nur, ob die gegebene Ansicht mit dem

Spinozismus an sich unverträglich sei. Man wird dies schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibniz, die ganz das sind, was im obigen Ausdruck A/a ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Rätselhaft bleiben ohne eine Ergänzung der Art manche Äußerungen des Spinoza, z.B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sei, der als ewig (nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen A/b, A/c .... nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele = a, ewig wohnen, und daher als A/a auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden sein.

Wollte man nun weitergehend die Leugnung - nicht der Individualität, sondern - der Freiheit als eigentlichen Charakter des Pantheismus erklären, so würden eine Menge von Systemen, die sich doch sonst wesentlich von jenem unterscheiden, mit unter diesen Begriff fallen. Denn bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnizischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine

solche Freiheit ließe sich, nicht zur Not, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Leugnung oder Behauptung der Freiheit im allgemeinen auf etwas ganz anderem als der Annahme öder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freiheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dieser Schein sei nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herum-drehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältnis des Subjekts zum Prädikat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein ebenso ursprüngliches wie das der Identität. Das Ewige muß deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund sein. Das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffenes. Aber Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es auch immer sein möge, nur als Folge

von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei, und was es nicht sei. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Sein nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibniz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegenteil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*), und daher auch keine wirkliche Folge, d.h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffensein in einem andern. Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem indem Begriffene nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffenes, d.h. es wäre nichts begriffen. Einen viel höheren Standpunkt gewährt die Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, dessen Idee eine Folge, die nicht Zeugung, d.h. Setzen eines Selbständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Es ist nicht



einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, sowie Gott ist. Er spricht, und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemütes, so müßten sie schon eben darum lebendig sein. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend, ja, in der menschlichen Seele, so anwachsend, daß er seine eigne Mutter bezwingt und sich unterwirft. Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Spezifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit erteilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein; denn was *ist* das Beschränkende unsrer Vorstellungen als eben, daß wir Unselbständiges

sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, daß gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig außer Gott.

So ungenügend auch für den tiefer sehenden eine so allgemeine Deduktion an sich selbst ist, so erhellt doch so viel aus ihr, daß die Leugnung formeller Freiheit mit dem Pantheismus nicht notwendig verbunden sei. Wir erwarten nicht, daß man uns den Spinozismus entgegensetzen werde. Es gehört nicht wenig Herz zu der Behauptung, das System, wie es in irgend eines Menschen Kopf sich zusammengefügt, sei das Vernunftsystem *kat' exochên* das ewige unveränderliche. Was versteht man denn unter Spinozismus? Etwa die ganze Lehre, wie sie in den Schriften des Mannes vorliegt, also z.B. auch seine mechanische Physik? Oder nach welchem Prinzip will man hier scheiden und abteilen, wo alles so voll außerordentlicher und einziger Konsequenz sein soll? Es wird immer in der Geschichte deutscher Geistesentwicklung ein auffallendes Phänomen bleiben, daß zu irgend einer Zeit die

Behauptung aufgestellt werden konnte: das System, welches Gott mit den Dingen, das Geschöpf mit dem Schöpfer vermengt (so wurde es verstanden) und alles einer blinden gedankenlosen Notwendigkeit unterwirft, sei das einzige der Vernunft mögliche - aus reiner Vernunft zu entwickelnde! Um sie zu begreifen, muß man sich den herrschenden Geist eines früheren Zeitalters vergegenwärtigen. Damals hatte die mechanische Denkweise, die in dem französischen Atheismus den Gipfel ihrer Ruchlosigkeit erstieg, nachgerade alle Köpfe eingenommen; auch in Deutschland fing man an, diese Art zu sehen und zu erklären für die eigentliche und einzige Philosophie zu halten. Da indes ursprünglich deutsches Gemüt nie die Folgen davon mit sich vereinigen konnte, so entstand daher zuerst der für die philosophische Literatur der neueren Zeit charakteristische Zwiespalt von Kopf und Herz: man verabscheute die Folgen, ohne sich von dem Grund der Denkweise selbst befreien oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen: und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeintlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus! Gewarnt war nun jedermann vor dem Abgrund; er war offen dargelegt vor

aller Augen; das einzige noch möglich scheinende Mittel war ergriffen; jenes kühne Wort konnte die Krisis herbeiführen und die Deutschen von der verderblichen Philosophie überhaupt zurückschrecken, sie auf das Herz, das innere Gefühl und den Glauben zurückführen. Heutzutage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich sein, noch auch die nämlichen Folgen versprechen<sup>6</sup>.

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meinung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen sein läßt; denn, wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freiheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist sein. Der Fehler seines Systems liegt keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind - in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt sein müsse, die wieder durch eine andere

bestimmt ist usf. ins Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemütlosigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Bestimmungen, das sich mit der abstrakten Betrachtungsweise vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffensein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist, so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Prinzip eines Vernunftsystems werden kann. Wie allgemein sind die Ausdrücke, daß die endlichen Wesen Modifikationen oder Folgen von Gott sind; welche Kluft ist hier auszufüllen, welche Fragen sind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule des Pygmalion ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden müßte; aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äußersten Umrissen entworfenen Werk gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheiten zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen sprachen, desto geheimnisvoller

erschienen. Mit Einem Wort, es ist ein einseitig-realistisches System, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigentümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das erste Mal gebraucht wird. Es würde verdrießlich sein, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Prinzip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkte verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemütlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich bestehen konnte, in bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit mir als der eine, nämlich der reelle Teil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzierende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. - Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses

allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht sein konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freiheit erheben lassen und vorlängst erhoben worden sind, zu berücksichtigen. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, »daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien«, womit auch der subjektive (sich selbst mißverstehende Idealismus Fichtes bestehen kann); es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die

Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei. Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Teilen einen kräftigem Umschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution. Der idealistische Begriff ist die wahre Weihe für die höhere Philosophie unsrer Zeit und besonders den höheren Realismus derselben. Möchten doch die, welche diesen beurteilen oder sich zueignen, bedenken, daß die Freiheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und tut bloß andern nach, was sie tun; ohne Gefühl weswegen sie es tun. Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als korrele Begriffe behandelt



hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzigen möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist. Von der andern Seite aber, wenn Freiheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit, zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Ebenso wäre es ein Irrtum, zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sei; eine Meinung, die nur aus Verwechslung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Falle realistisch, in dem andern idealistisch, der Grundbegriff aber bleibt derselbe. Eben hieraus ist vorläufig zu ersehen, daß die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen so wenig auflösbar sein werden als

durch irgend ein anderes partielles System. Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft<sup>7</sup>: Am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz; denn entweder wird ein wirkliches Böses zugegeben, so ist es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freiheit verschwindet. Nicht geringer jedoch ist die Schwierigkeit, wenn zwischen Gott und den Weltwesen auch nur der allerweiteste Zusammenhang angenommen wird; denn wird dieser auch auf den bloßen sogenannten concursus, oder auf jene notwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freiheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unleugbar als Miturheber des Bösen, indem das

Zulassen bei einem ganz und gar dependenten Wesen doch nicht viel besser ist als mitverursachen; oder es muß ebenfalls auf die eine oder die andere Art die Realität des Bösen geleugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Kreatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird nun angenommen, es sei in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dies Positive von Gott. Hiergegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, soweit es positiv ist, sei gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen *Seiende* gut ist, woher ist denn das, *worin* dieses Seiende ist, die *Basis*, welche eigentlich das Böse ausmacht? Ganz verschieden von dieser Behauptung (obgleich öfters, auch neuerlich, mit ihr verwechselt) ist die, daß im Bösen überall nichts Positives sei, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern Positiven) existiere, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes Plus und Minus der Vollkommenheit sei, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre dies die zweite mögliche Annahme in bezug auf den Satz, daß alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft, die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommener als die welche im Guten, an sich aber, oder

außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andere, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsre Vergleichung als ein Mangel erscheint, in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dies die wahre Meinung des Spinoza sei. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sei die Freiheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sei. Allein wenn er nur diese Indifferenz nicht bloß negativ denkt, sondern als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen, so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freiheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zufolge sein muß (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdann auch mit der oben versuchten Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn ist die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Hierdurch getrieben kann man versucht werden, sich dem Dualismus in die Arme zu werfen. Allein dieses System, wenn es wirklich als die Lehre von zwei absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien gedacht wird, ist nur ein

System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft. Wird aber das böse Grundwesen in irgend einem Sinn als abhängig von dem guten gedacht, so ist die ganze Schwierigkeit der Abkunft des Bösen von dem Guten zwar auf Ein Wesen konzentriert, aber dadurch eher vermehrt als vermindert. Selbst wenn angenommen wird, daß dieses zweite Wesen anfänglich gut erschaffen worden und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sei, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden Tat in allen bisherigen Systemen unerklärbar. Daher, wenn man auch endlich nicht nur die Identität, sondern jeden Zusammenhang der Weltwesen mit Gott aufheben, ihr ganzes gegenwärtiges Dasein und somit das der Welt als eine Entfernung von Gott ansehen wollte, die Schwierigkeit nur um einen Punkt weiter hinausgerückt, aber nicht aufgehoben wäre. Denn um aus Gott ausfließen zu können, mußten sie schon auf irgend eine Weise dasein, und am wenigsten könnte daher die Emanationslehre dem Pantheismus entgegengesetzt werden, da sie eine ursprüngliche Existenz der Dinge in Gott und somit jenen offenbar voraussetzt. Zur Erklärung jener Entfernung aber könnte nur Folgendes angenommen werden. Sie ist entweder eine unwillkürliche von seiten der Dinge, aber nicht von seiten Gottes: so sind sie durch Gott in den Zustand der Unseligkeit und Bosheit verstoßen, Gott also ist

Urheber dieses Zustandes. Oder sie ist unwillkürlich von beiden Seiten, etwa durch Überfluß des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken: eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von seilen der Dinge, ein Losreißen von Gott, also die Folge einer Schuld, auf die immer tieferes Herabsinken folgt: so ist diese erste Schuld eben schon selbst das Böse, und gewährt daher keine Erklärung seines Ursprungs. Ohne diesen Hilfsgedanken aber, der, wenn er das Böse in der Welt erklärt, dagegen das Gute völlig auslöscht, und anstatt des Pantheismus einen Pandämonismus einführt, verschwindet gerade im System der Emanation jeder eigentliche Gegensatz des Guten und Bösen; das Erste verliert sich durch unendlich viele Zwischenstufen durch allmähliche Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ungefähr so wie Plotinos<sup>8</sup> spitzfindig, aber ungenügend den Übergang des ursprünglichen Guten in die Materie und das Böse beschreibt. Nämlich durch eine beständige Unterordnung und Entfernung kommt ein Letztes hervor, über das hinaus nichts mehr werden kann, und dies eben (das zu weiterem Produzieren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes sein, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und dies ist die Materie und die Notwendigkeit des Bösen.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht

billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur auf Ein System zu werfen, besonders da das angeblich höhere, was ihm entgegengesetzt wird, so wenig Genüge leistet. Auch die Allgemeinheiten des Idealismus können hier keine Hilfe schaffen. Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das Leibnizische, Spinozische, oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganz neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide

zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war: so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikationen usw. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen. Wo aber das ideelle Prinzip wirklich in höhern Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbsterfleischung, oder, wie bei den Priestern der phrygischen Göttin, in Selbstentmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben von Vernunft und Wissenschaft vollbracht wird.

Es schien nötig, diese Abhandlung mit der Berichtigung wesentlicher Begriffe anzufangen, die von jeher, besonders aber neuerdings, verwirrt worden. Die bisherigen Bemerkungen sind daher als bloße Einleitung zu unsrer eigentlichen Untersuchung zu betrachten. Wir haben es bereits erklärt: nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge tut. Wir



leugnen darum nicht, daß diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sei. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten, Materialismus, Pantheismus usw., den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker ausstießen. Naturphilosophen (in beiderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben<sup>9</sup>. Unerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seien mit denen des Spinoza einerlei; und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dies nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sei hier Folgendes zu ihrer Erläuterung gesagt.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* - in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Existierende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt<sup>10</sup>. Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuelle Sein der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur<sup>11</sup>; oder *ist* sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet: denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existierend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt<sup>12</sup>. Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem

Zirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein totes Begriffensein der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll. Wir erkennen vielmehr, daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*<sup>13</sup>, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht,

die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl ins Auge gefaßt werden muß, ob es gleich längst durch das Höhere, das sich aus ihm erhoben, verdrängt ist, und obgleich wir es nicht sinnlich, sondern nur mit dem Geiste und den Gedanken erfassen können. Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrochen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt,

sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein - Er selbst der Existierende - wohnt im reinen Lichte, denn er allein ist von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde, und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf. Dennoch wüßten wir nichts, das den Menschen mehr antreiben könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtsein der tiefen Nacht, aus der er ans Dasein gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Teil auf Mißverständnis der Sache (indem man nicht begreift, wie mit dieser Ansicht die Priorität des Verstandes und Wesens dem Begriff nach dennoch bestehen kann); aber sie drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen wollten, wozu aber selbst die gewaltsamste Fichtesche Präzipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn muß in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem

Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfange bei Gott, und der *in* Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand - das *Wort* jener Sehnsucht<sup>14</sup>, und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, das nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des

Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch notwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt; oder wie in der Pflanze nur im Verhältnis der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgene Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten. Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Indem also der Verstand, oder das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Scheidung der Kräfte (zum Aufgeben der Dunkelheit) erregt, eben in dieser Scheidung aber die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervorhebt,

so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib konfiguriert wird; das aber in der Scheidung, also aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Weil der ursprüngliche Verstand die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grunde als Inneres hervorhebt, so bleibt sie eben damit selbst unabhängig von ihm, als ein besonderes und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches notwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Zentrum aufgeht, ist die



Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur Folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Prinzip ist das, wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, und der Prozeß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht): so ist das seiner Natur nach dunkle Prinzip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beide sind, obwohl nur in bestimmtem Grade, eins in jedem Naturwesen. Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.

Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der Innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist, so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Partikularwille, an sich aber, oder als das Zentrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Zentri in Licht geschieht in keiner der unsichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Zentra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieses Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Zentro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Prinzip - ohne daß es deshalb aufhörte dem Grunde nach dunkel zu sein - in Licht verklärt ist, geht

zugleich ein Höheres in ihm auf, der *Geist*. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale) Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Prinzipien, aber ohne völlige Konsonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber indem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d.h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in *Gott*. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich als in *Gott*, so wäre kein Unterschied, d.h. *Gott* als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in *Gott* unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, - und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Wir sagen ausdrücklich: die Möglichkeit des Bösen, und suchen vorerst auch nur die Zertrennlichkeit der Prinzipien begreiflich zu machen. Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von *Gott* geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch

ihre Einheit mit dem idealen Prinzip *Geist* wird. Die Selbstheit *als* solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Kreatürlichen ins Überkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Der Geist ist über dem Licht, wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunkeln Prinzips erhebt. Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund sein muß) - so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört Materie (finsteres Prinzip) zu sein - aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist hat (weil dieser über Licht und Finsternis herrscht) - wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist - kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der

Identität mit dem Universalwillen ist, als Partikularwille zu sein, das, was er nur ist, inwiefern er im Zentro bleibt (so wie der ruhige Wille im stillen Grunde der Natur eben darum auch Universalwille ist, weil er im Grunde bleibt), auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu sein (denn der Wille der Kreaturen ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Partikularwille, nicht frei, sondern gebunden). Dadurch also entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Lichte steht) von dem Licht, d.h. eine Auflösung der in Gott unauflöselichen Prinzipien.

Wenn im Gegenteil der Eigenwille des Menschen als Zentralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältnis der Prinzipien besteht (wie nämlich der Wille im Zentro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. - Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit austritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das

Zentrum erhalten, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Zentro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen; statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist) ein eignes und absonderliches Leben zu formieren oder zusammenzusetzen, welches insofern möglich ist, als selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Da es aber doch kein wahres Leben sein kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbnis. Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist.

Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich auftun: sie entsteht, wenn das irritable Prinzip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuiert, oder der aufgeregte Archäus seine ruhige Wohnung im Zentro verläßt und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Zentro besteht, und der Übergang von Krankheit zur Gesundheit eigentlich nur durch das Entgegengesetzte, nämlich Wiederaufnahme des getrennten und einzelnen Lebens in den innern Lichtblick des Wesens, geschehen kann, aus welcher die Scheidung (Krisis) wieder erfolgt. Auch die Partikularkrankheit entsteht nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt. Wie die Krankheit freilich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben - ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein - ist, nichtsdestoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, ebenso verhält es sich mit dem Bösen.

Diesen allein richtigen Begriff des Bösen, nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht, hat in neueren Zeiten besonders Franz Baader wieder hervorgehoben und

durch tiefsinnige physische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert<sup>15</sup>. Alle andern Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewußtsein gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämtlich auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur. Es war unmöglich, sagt Leibniz, daß Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mitteilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen; das Nämliche gilt von den geschaffenen Wesen überhaupt; es mußten darum verschiedene Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben stattfinden. Fragt man, woher das Böse kommt, so ist die Antwort: aus der idealen Natur der Kreatur, sofern sie von den ewigen Wahrheiten, die im göttlichen Verstande enthalten sind, nicht aber von dem Willen Gottes abhängt. Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der Materie der Alten gesetzt werden<sup>16</sup>. Es gibt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Prinzipien, aber beide in Gott, diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand gibt das Prinzip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich den Grund der Zulassung



des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute<sup>17</sup>. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist<sup>18</sup>. Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Prinzipien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als tätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. Denn schon die einfache Überlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, zeigt, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste<sup>19</sup>. Unvollkommenheiten im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt,

sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Zentrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibniz versucht auf jede Weise begreiflich zu machen, wie aus einem natürlichen Mangel das Böse entstehen könne. Der Wille, sagt er, strebt nach dem Guten im Allgemeinen und muß nach Vollkommenheit verlangen, deren höchstes Maß in Gott ist; wenn er aber in den Wollüsten der Sinne mit Verlust höherer Güter verstrickt bleibt, so ist eben dieser Mangel des Weiterstrebens die Privation, in welcher das Böse besteht. Sonst, meint er, das Böse bedürfe so wenig eines besonderen Prinzips als die Kälte oder Finsternis. Was im Bösen Bejahendes sei, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die Kälte; frierendes Wasser zersprengt das stärkste einschließende Gefäß und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung<sup>20</sup>. Weil indes die Beraubung für sich gar nichts ist, und, selbst um bemerklich zu werden, eines Positiven bedarf, an dem sie erscheint, so entsteht nun die Schwierigkeit, das Positive zu erklären, welches dennoch im Bösen angenommen werden muß. Da Leibniz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genötigt, Gott zur Ursache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derselben der ursprünglichen

Einschränkung der Kreatur zuzuschreiben. Er sucht dies Verhältnis durch den von Kepler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sei diese, sagt er, das vollkommene Bild einer ursprünglichen (allem Handeln vorangehenden) Einschränkung der Kreatur. Wenn durch den nämlichen Antrieb zwei verschiedene Körper von ungleicher Masse mit ungleichen Geschwindigkeiten bewegt werden, so liegt der Grund der Langsamkeit der Bewegung des einen nicht in dem Antrieb, sondern in dem der Materie angeborenen und eigentümlichen Hang zur Trägheit, d.h. in der inneren Limitation oder Unvollkommenheit der Materie<sup>21</sup>. Hierbei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der inneren Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbständigkeit zu behaupten sucht. Wir leugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei<sup>22</sup>.

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es gibt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser

entspringt aus dem Verhältnis des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit, oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie, der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente, die in dem einigen Ganzen waren; das Materiale in beiden ist dasselbe (von dieser Seite ist das Böse nicht limitierter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beiden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher notwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen sein muß, aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehrt. Dieses Wesen zu erkennen, ist der dogmatischen Philosophie unmöglich, weil sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d.h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwidern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sei, nämlich eine Beraubung der Einheit, so wäre, wenn selbst im allgemeinen Begriff der Beraubung der von Aufhebung oder Trennung der Einheit enthalten wäre, der Begriff dennoch an sich ungenügend. Denn es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur

beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Wird die Einheit ganz aufgehoben, so wird eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit wird durch den Tod geendigt, und kein einzelner Ton für sich macht eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen notwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, soweit wir sie beurteilen können, wird besser bei der Frage der Wirklichkeit des Bösen die Rede sein. Die Vorstellungen unseres über diesen Punkt bei weitem leichteren und den Philanthropismus bis zur Leugnung des Bösen treibenden Zeitalters stehen mit solchen Ideen nicht in der entferntesten Verbindung. Jenen zufolge liegt der einzige Grund des Bösen in der Sinnlichkeit, oder in der Animalität, oder dem irdischen Prinzip, indem sie dem Himmel nicht, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzen. Diese Vorstellung ist eine natürliche Folge der Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen

vorherrschen); richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird. Denn die Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Prinzips kann zwar ein Grund des Mangels guter und tugendhafter Handlungen sein, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwidriger. Gesetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke brächte mit einer Art von Notwendigkeit böse Handlungen hervor, so wäre der Mensch in diesen doch selbst nur leidend, d.h. das Böse hätte in Ansehung seiner, also subjektiv, keine Bedeutung, und da das, was aus einer Bestimmung der Natur folgt, objektiv auch nicht böse sein kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Daß aber gesagt wird, das vernünftige Prinzip sei im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam sein, so liegt der Grund des Bösen in diesem Willen, und nicht in der Sinnlichkeit. Oder kann es die widerstrebende Macht der letzten auf keine Art überwinden, so ist hier bloß Schwäche und Mangel, aber nirgends ein Böses. Es gibt daher nach dieser Erklärung nur Einen Willen (wenn er anders so heißen kann), keinen zweifachen, und man könnte in dieser Hinsicht die Anhänger derselben, nachdem bereits die Namen der Arianer u. a. mit Glück in die philosophische Kritik eingeführt sind, mit einem ebenfalls aus der Kirchengeschichte, jedoch in einem andern Sinne

genommenen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Lichtprinzip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene, d.h. zu Geist erhobene, ist, was im Guten wirkt, ebenso folgt das Böse nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Zentro gebrachten finstern oder selbstischen Prinzip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten gibt, ebenso gibt es eine Begeisterung des Bösen. Im Tier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Prinzip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht ins Licht geboren, wie im Menschen, es ist nicht *Geist* und Verstand, sondern blinde Sucht und Begierde; kurz, es ist hier kein Abfall möglich, keine Trennung der Prinzipien, wo noch keine absolute oder persönliche Einheit ist. Bewußtloses und Bewußtes sind im tierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Prinzipien in immer gleichem Verhältnis. Nie kann das Tier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Tierwerdung ginge; leider aber

könne der Mensch nur unter oder über dem Tiere stehen<sup>23</sup>.

Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existierenden und dem, was Grund von Existenz ist<sup>24</sup>. Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage. Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unleugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel sein, daß es zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen; eben dieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in



Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollizitation, der Versuchung zum Bösen sein, wäre es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d.h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Sollizitation zum Bösen selbst nur von einem bösen Grundwesen herkommen zu können, und die Annahme eines solchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platonischen Materie zu sein, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. Solange dieser Teil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt<sup>25</sup>, ist ein bestimmtes Urteil über den angegebenen Punkt zwar unmöglich. In welchem Sinne jedoch

von dem irrationalen Prinzip gesagt werden könne, daß es dem Verstande oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deswegen als *böses* Grundwesen anzunehmen, ist aus den früheren Betrachtungen einleuchtend. So läßt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme *aus der alten Natur*; denn alles Böse strebt in das Chaos, d.h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Zentrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Zentri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein wir haben ein für allemal bewiesen, daß das Böse, als solches, nur in der Kreatur entspringen könne, indem nur in dieser Licht und Finsternis oder die beiden Prinzipien auf zertrennliche Weise vereinigt sein können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweiheit der Prinzipien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall sollizitierte; denn eben wie zuerst das Böse in einer Kreatur entsprungen, ist hier die Frage. Es ist uns daher auch zur Erklärung des Bösen nichts gegeben außer den beiden Prinzipien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beider) ist die reinste Liebe, in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen sein: ebensowenig auch in dem idealen Prinzip. Aber Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in

ihm ist, und hat in sich eine *Natur*, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist; aber der Wille der Liebe kann dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne, und er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existiere. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins sein, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung, welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft ist. So kann freilich der Wille des Grundes auch die Liebe nicht zerbrechen, noch verlangt er dieses, ob es gleich oft so scheint; denn er muß, von der Liebe abgewandt, ein eigener und besonderer Wille sein, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn wie das Licht durch die Finsternis hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine. Der Grund ist nur ein Willen zur Offenbarung, aber eben, damit diese sei, muß er die Eigenheit und den Gegensatz hervorrufen. Der Wille der Liebe und der des Grundes werden also gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind, und vor Anbeginn jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der

ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiel waren. Zwar überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit, und niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Dasein zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sei, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefundene Begriff der Basis, der eine bedeutende Rolle für die ganze Naturwissenschaft übernehmen wird, muß, wissenschaftlich gewürdigt, auf den Begriff der Selbstheit und Ichheit führen. Aber es sind in der Natur zufällige Bestimmungen, die nur aus einer gleich in der ersten Schöpfung geschehenen Erregung des

irrationalen oder finstern Prinzips der Kreatur - nur aus aktivierter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformierten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen, wenn doch die Macht desselben erst durch den Menschen erregt worden; woher Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen dennoch einen allgemeinen Abscheu erregen.<sup>26</sup> Daß alle organischen Wesen der Auflösung entgegengehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Notwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich sein, und wenn irgend etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein Perpetuum mobile zu sein. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen. Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichts ist, das finstere Prinzip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus) erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Prinzip der Finsternis sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist denn das Licht. Dieses Prinzip ist eben der in der

Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d.h. der *Entzweiung* von Licht und Finsternis, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegengesetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsternis erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung. Das nämliche Prinzip, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt, ist auch hier wieder Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund

zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt, und also in der Tat nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu sein, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes sei, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in *ihm* sei. Wie aber die ungeteilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Zentrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran. Auf dieselbe Art nämlich, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lange zuvor allein wirkte und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder (weil das Band der Liebe fehlte) zuletzt in das Chaos zurücksank (wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geschlechtern deuten), bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm: so hat sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht

alsbald geoffenbaret; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsorge erkannte, daß ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein müsse, ließ er den Grund in seiner Independenz wirken, oder, anders zu reden, Er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen oder der Liebe. Weil nun der Grund auch in sich das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthielt, so konnten es nur einzelne göttliche Wesen sein, die in diesem für-sich-Wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldnen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war; dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen, oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Prinzip



endlich als welteroberndes Prinzip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommene Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Schon zuvor, und ehe noch der gänzliche Zerfall da ist, nehmen die in jenem Ganzen waltenden Mächte die Natur böser Geister an, wie die nämlichen Kräfte, die zur Zeit der Gesundheit wohltätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung bössartiger und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie samt Beschwörungen und theurgischen Formeln strebt die entfliehenden zurückzurufen, die bösen Geister zu besänftigen. Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, schon zum voraus alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen. Wie das Gewitter mittelbar durch die Sonne, unmittelbar aber durch eine gegenwirkende Kraft der Erde erregt wird, so der Geist des Bösen (dessen meteorische Natur wir schon früher erklärt haben) durch die Annäherung des Guten, nicht vermöge einer Mitteilung, sondern vielmehr durch Verteilung der Kräfte. Daher

erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und *als* dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann); wie hinwiederum eben der Moment, wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes wird, das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsternis und in annoch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wiedergegeben. Ihr Anfang ist ein Zustand des Hellsehens, der durch göttliches Verhängnis auf einzelne Menschen (als hierzu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Verteilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgte die Krisis in der Turba gentium, die den Grund der alten Welt

überströmen, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen - eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Zentrum im Kampf gegen das Chaos eintritt, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist, d.h. als actu wirklich sich offenbart<sup>27</sup>.

Es gibt daher ein *allgemeines*, wenn gleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes, erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse mit erregt und durch das für-sich-Wirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden, so scheint ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die einmal durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mitteilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm

der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisieren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisieren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagiert er notwendig gegen die Freiheit als das Überkreatürliche und erweckt in ihr die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenen gesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen. Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der

Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. Dieser allgemeinen Notwendigkeit unerachtet bleibt das Böse immer die eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld. Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freiheit weniger ins Auge gefaßt, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird, hat zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führt aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder - A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von

dem bekannten Tier des Buridan, das nach der Meinung der Verteidiger dieses Begriffes der Willkür zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkür nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Tatsache, indem es z.B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitem Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkür zu beweisen, so könnte er ja dies ebensogut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beiden zu tun; hier sei also das Gleichgewicht handgreiflich usw.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtdasein schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre; denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptsache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atomen verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht ersann, nämlich dem Fatum zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich, widerstreitet der Vernunft wie der notwendigen

Einheit des Ganzen; und wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten. Es setzt sich diesem System des Gleichgewichts der Willkür, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus) entgegen, indem er die empirische Notwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen.

Beide Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur daß, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unleugbar den Vorzug verdiente. Beiden gleich unbekannt ist jene höhere Notwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist. Alle Verbesserungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z.B. die Leibnizische, daß die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inklinieren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge

außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu sein, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist notwendig eine bestimmte Handlung, z.B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Übergang. Das etwa das intelligente Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt sein, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Notwendigkeit, indem dies alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm



liegt; sondern es selber als sein Wesen, d.h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung sein. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: *Determinato est negatio*, keineswegs, indem sie mit der Position und dem Begriff des Wesens selber eins, also eigentlich das Wesen in dem Wesen ist. Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.

Es ist mit dieser Vorstellung der Sache wenigstens Eines gewonnen, daß die Ungereimtheit des Zufälligen der einzelnen Handlung entfernt ist. Dies muß feststehen, auch in jeder höheren Ansicht, daß die einzelne Handlung aus innerer Notwendigkeit des freien Wesens, und demnach selbst mit Notwendigkeit erfolgt, die nur nicht, wie noch immer geschieht, mit der empirischen auf Zwang beruhenden (die aber selber nur verhüllte Zufälligkeit ist) verwechselt werden muß. Aber was ist denn jene innere Notwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem

Notwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein totes Sein und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Notwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne Tat*; Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist. Das Ich, sagte Fichte, ist seine eigne Tat; Bewußtsein ist Selbstsetzen - aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtsein aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Sein schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermutete Sein ist aber kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.

Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein

unentschiedenes Wesen - (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) -; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Zentrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfaßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, unerachtet der unleugbaren Notwendigkeit aller Handlungen, und obgleich jeder, wenn er auf sich aufmerksam ist, sich gestehen muß, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut ist, der Böse z.B. sich doch nichts weniger als gezwungen

vorkommt (weil Zwang nur im Werden, nicht im Sein empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen tut. Daß Judas ein Verräter Christi wurde, konnte weder er selbst noch eine Kreatur ändern, und dennoch verriet er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freiheit<sup>28</sup>. Ebenso verhält es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht zufällig oder willkürlich gut, und dennoch so wenig gezwungen ist, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht imstande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewußtsein, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie Tat, die zur Notwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*; aber sie ist darum doch keine Tat, von der dem Menschen überall kein Bewußtsein geblichen; indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, doch sich wohl bewußt ist, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen anders zu handeln. Wie oft geschieht es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Überlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszu- sehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen

Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurteilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Aktus der Freiheit weist auf eine Tat, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. Weil in der Schöpfung der höchste Zusammenklang und nichts so getrennt und nacheinander ist, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt und alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene Tat sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältnis zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freiheit. Daher denn, indem weder die Präsenz Gottes noch die

eigentliche Fürscheidung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt sein müßten; aber sie suchten diese Bestimmung nicht in der ewigen, mit der Schöpfung gleichzeitigen, Handlung, die das Wesen des Menschen selbst ausmacht, sondern in einem absoluten, d.h. völlig grundlosen, Ratschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammnis, der andere zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freiheit auf. Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz anderm Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist. Es fällt damit auch jene oft gehörte peinliche Frage hinweg: warum ist eben dieser bestimmt, böse und ruchlos, jener andere dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und Tat sei, und daß er als geistiges Wesen ein Sein vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so hat der Mensch sich von Ewigkeit in

der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtsein erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird. Nur aus diesem finstern Prinzip kann, wie der Mensch jetzt ist, durch göttliche Transmutation, das Gute als das Licht herausgebildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist, obgleich in bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freiheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne Tat, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freilich ebenfalls unleugbaren, nach eingetretener Zerrüttung als Kontagium fortgepflanzten Unordnung der Kräfte nicht gesagt werden kann. Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. Nur jenes durch eigne Tat, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heißen, und bemerkenswert ist, wie Kant, der sich zu einer transzendentalen alles menschliche Sein bestimmenden Tat in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urteils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines,

wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden Tat vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde; indes Fichte, der den Begriff einer solchen Tat in der Spekulation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel und jenes allem empirischen Handeln vorangehende Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte.

Es scheint nur Ein Grund zu sein, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sei nun, daß menschliche oder göttliche Hilfe - (einer Hilfe bedarf der Mensch immer) - ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme, so liegt doch dies, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstattet, sich ihm nicht positiv verschließt, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist. Daher in dem Menschen, in welchem jene Transmutation noch nicht vorgegangen, aber auch nicht das gute Prinzip völlig erstorben ist, die innere Stimme seines eignen, in bezug auf ihn, wie er jetzt ist, besseren Wesens, nie aufhört ihn dazu aufzufordern, so wie er erst durch die wirkliche und entschiedene Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der



anfänglichen Idea Genüge getan, sich als versöhnt mit seinem Schutzgeist findet. Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt; und dennoch tut dies der Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das in-sich-handeln-Lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligiblen Tat, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargetan haben, so scheint nichts übrig, als seine Erscheinung im Menschen zu beschreiben.

Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann. Ist in dem Menschen das finstere Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existierend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisierung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum

Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (*logismô nothô*<sup>29</sup>) - welche eben die Sünde ist - als wirklich erfaßt (aktualisiert) werden kann; weshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seiend, den Schein von dem wahren Sein, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu bringen strebt, in der es allein von ihm aufgenommen und begriffen werden kann. Es wird daher mit Recht nicht nur als ein Feind aller Kreatur (weil diese nur durch das Band der Liebe besteht) und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben vorgestellt, der ihn zur falschen Lust und Aufnahme des Nichtseienden in seine Imagination lockt, worin es von der eignen bösen Neigung des Menschen unterstützt wird, dessen Auge, unvermögend, auf den Glanz des Göttlichen und der Wahrheit hinschauend, standzuhalten, immer auf das Nichtseiende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Sein in das Nichtsein, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Zentri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Zentro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er

alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, ärmer, aber eben darum begieriger, hungri-ger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, alles zu sein, ins Nichtsein fällt. Übrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Bedauern, sondern mit Schrecken und Horror, ein Gefühl, das nur daher erklärbar ist, daß sie das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren strebt. Allein auch dieses sollte offenbar werden, denn nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes Innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist. Denn Gott selbst überkleidet dieses Prinzip in der Kreatur und bedeckt es mit Liebe, indem er es zum Grund und gleichsam zum Träger der Wesen macht. Wer es nun durch Mißbrauch des zum Selbstsein erhobenen Eigenwillens aufreizt, für den und gegen den wird es aktuell. Denn weil Gott in seiner Existenz

doch nicht gestört, noch weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der notwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem Ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.

Wir haben gesehen, wie durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseienden sich richtende Erkenntnis der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fasziniert der anfänglichen Freiheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegenteil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtsein und der Erkenntnis. Ein willkürliches Gutes ist so unmöglich als ein willkürliches Böses. Die wahre Freiheit ist im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntnis empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beiden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der

vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das beide vereinigt, muß ein göttliches sein, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise eins sind. Das Verhältnis beider läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich eins seien; wie sollen sie aber eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkür zurück. Das Verhältnis beider Prinzipien ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzips (der Selbstheit) an das Licht. Es sei uns erlaubt, dies, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszu- drücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtelndes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar sein sollte; und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsere Empfindungsphilosophen meinen. Wir verstellen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder daß man handle, wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem

Tun widerspreche. Einen Menschen, dem dies nicht auf eine menschliche, physische oder psychologische, sondern auf eine göttliche Weise unmöglich ist, nennt man religiös, gewissenhaft im höchsten Sinne des Worts. Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorbehalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechten zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läßt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein *aequilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral), sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl. Gewissenhaftigkeit erscheint nicht eben notwendig und immer als Enthusiasmus oder als außerordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmutsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beigemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Notwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sei der Tugend am ähnlichsten gewesen, indem er nie recht gehandelt, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können. Diese Strenge der Gesinnung ist, wie die Strenge des Lebens in der

Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmut und Göttlichkeit als Blüte hervorgeht; aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüte gleich, die keine Frucht erzeugt<sup>30</sup>. Das Höchste ist, eben darum weil es dies ist, nicht immer das Allgemeingültige; und wer das Geschlecht geistiger Wolüstlinge kennen gelernt, dem gerade das Höchste der Wissenschaft wie des Gefühls zur ausgelassensten Geistes-Un-Zucht und Erhebung über die sogenannte gemeine Pflichtmäßigkeit dienen muß, wird sich wohl bedenken, es als solches auszusprechen. Schon ist vorauszusehen, daß auf dem Wege, wo jeder früher eine schöne Seele als eine vernünftige sein, und lieber edel heißen als gerecht sein will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des *Geschmacks* zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen würde.<sup>31</sup> Wenn in der ernstesten Gesinnung das göttliche Prinzip derselben, als solches, durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freie Mut des Menschen, zu handeln, wie der Gott ihn unterrichtet, und nicht im Handeln abzufallen von dem was er im Wissen erkannt hat; als Glaube, nicht im Sinn eines Fürwahrhaltens, das gar als verdienstlich angesehen wird, oder dem zur Gewißheit

etwas abgeht - eine Bedeutung, die sich diesem Wort durch den Gebrauch für gemeine Dinge angehängt hat -, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung als Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, die alle Wahl ausschließt. Wenn endlich in den unverbrüchlichen Ernst der Gesinnung, der aber immer vorausgesetzt wird, ein Strahl göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmut und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Böses, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun soviel möglich untersucht; aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freiheit Gottes in



der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorgehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Notwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtsein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; der auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott, als das absolute Band derselben, Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegenteil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus, notwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtesche und Spinozische Begriff die klarsten Beweise sind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß

auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich Mich kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Notwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und Tat. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist; es ist nicht lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist (wie wir den vernünftigen Autor vom geistreichen wohl unterscheiden); sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Idol allgemeiner und ewiger

Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d.h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnizischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze als sittlich-, nicht aber geometrisch-notwendiger, und ebensowenig willkürlicher Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. »Ich habe gefunden,« sagt Leibniz, »daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht notwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch notwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freien Wesens gegen das System absoluter Notwendigkeit. Sie sind weder ganz notwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen«<sup>32</sup>. Das

höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüt, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältnis Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntnis der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die Tat der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden. Auch dieses aber ist notwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde; aber in diesem an-sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sei; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien Tat.

Unerachtet dieses Begriffs, und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich- oder beziehungsweise auf Güte und Liebe notwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Beratschlagung Gottes mit sich

selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegenteil, sobald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Notwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unleugbar der Satz: daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Notwendigkeit folgt, daß alles, was kraft derselben möglich ist, auch wirklich sein muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich sein muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Notwendigkeit in Gott, sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift - nämlich die reale oder inwiefern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Notwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-notwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Notwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freiheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert, so müßte dann noch weitergegangen werden. Denn eine perfekte Freiheit der Wahl würde erst dann gewesen sein, wenn Gott auch eine weniger vollkommene Welt, als nach allen Bedingungen möglich war, hätte erschaffen können, wie denn, da nichts so ungereimt ist, das nicht einmal vorgebracht worden, von einigen

auch wirklich und im Ernst - nicht bloß wie von dem Kastillanischen König Alphonsus, dessen bekannte Äußerung nur das damals herrschende Ptolomäische System traf - behauptet worden: Gott hätte, wenn er gewollt, eine bessere Welt als diese erschaffen können. So sind auch die Gründe gegen die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott von dem ganz formellen Begriff der Möglichkeit hergenommen, daß alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z.B. in der bekannten Einrede, daß dann alle verständig erfundenen Romane wirkliche Begebenheiten sein müssen. Einen solchen bloß formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm mir beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit, und Leibniz nimmt diesen Begriff offenbar bloß an, um eine Wahl in Gott herauszubringen, und sich dadurch so weit als möglich von Spinoza zu entfernen. »Gott wählt,« sagt er, »zwischen Möglichkeiten, und wählt darum frei, ohne Nezesitierung: dann erst wäre keine Wahl, keine Freiheit, wenn nur Eines möglich wäre.« Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, Unendliches möglich war und noch ist; allein dies heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserem Verstand, aber nicht in Gott möglich ist,

in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloses, dergleichen nach unserer Erklärung die ursprüngliche Bewegung des Grundes ist, wie ein noch nicht geformter, aber aller Formen empfänglicher Stoff, allerdings eine Unendlichkeit von Möglichkeiten darzubieten, und wenn etwa darauf die Möglichkeit mehrerer Welten gegründet werden sollte, so wäre nur zu bemerken, daß daraus doch keine solche Möglichkeit in Ansehung Gottes folgen würde, indem der Grund nicht Gott zu nennen ist, und Gott nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen kann. Allein es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nach dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulierung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Aktus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.

In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um

deren willen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. Ei- kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem



Gründe kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz notwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei. Denn das Böse kann immer nur entstehen im Innersten Willen des eignen Herzens und wird nie ohne eigne Tat vollbracht. Die Sollizitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Überkreatürliche erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwissen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivierte Selbstheit ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivierte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine

Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: in den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen. Wäre im Körper nicht eine Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar sein. Eine attrahierende und eine repellierende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellierende wirken, wenn ihm nicht das Attrahierende einen Gegenstand macht, oder worauf das Anziehende, wenn es nicht in sich selbst zugleich ein Zurückstoßendes hat? Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Böse seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sei an sich d.h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse. Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sei, wovon wir zu

unserer Zeit genugsame Beispiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Zentrum angegriffene und aufgeregte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge.

»Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind,« sagt der treffliche J. G. Hamann, »hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein? Versteht ihr den Buchstaben der Vernunft klüger als jener allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche den der Schrift, der sich selbst zum Verschnittenen machte um des Himmelreichs willen? - Die größten Bösewichter gegen sich selbst macht der Fürst dieses Äons zu seinen Lieblingen - - seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freilich Korybanten und Gallier zu Bauchpaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat«<sup>33</sup>. Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäzeum als für die Akademie oder die Palästra des Lyzeums gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie ebenso wie sie selber mißverstehend, darin eine Aufhebung alles Unterschiedes von Recht und Unrecht, Gut und Böse sieht, und vor

welches sie so wenig als etwa die Sätze der alten Dialektiker, des Zenon und der übrigen Eleaten, vor das Forum seichter Schöngeister gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschieht nicht nach dem freien Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewegt.

Wer daher behauptete, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der Tat der Selbstoffenbarung als der Schöpfung suchen, wie auch sonst oft gemeint worden, derjenige, der die Welt gewollt, habe auch das Böse wollen müssen. Allein daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung gebracht und seine ewige Einheit in die Natur ausgesprochen, dadurch wirkte er vielmehr der Finsternis entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort als ein beständiges Zentrum und ewige Leuchte entgegen. Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel,

noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt<sup>34</sup> in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis. Die Frage aber, warum Gott, da er notwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der Tat keine Erwiderung. Denn dies hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein, d.h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. Daß die Selbstoffenbarung in Gott, nicht als eine unbedingt willkürliche, sondern als eine sittlich-notwendige Teil betrachtet werden müsse, in welcher Liebe und Güte die absolute Innerlichkeit überwunden, haben wir bereits erklärt. So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Der Leibnizische Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den kreatürlichen Willen (das mögliche Prinzip des Bösen) als Bedingung erzeuge, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne. Warum nun Gott den Willen des Grundes nicht wehre oder ihn aufhebe, haben wir ebenfalls

schon gezeigt. Es wäre dies ebensoviel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d.h. seine eigne Persönlichkeit, aufhobe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.

Eine andre Gegenrede, welche aber nicht bloß diese Ansicht, sondern jede Metaphysik trifft, ist diese, daß, wenn auch Gott das Böse nicht gewollt habe, er doch in dem Sünder fortwirke und ihm die Kraft gebe, das Böse zu vollbringen. Dieses ist denn mit der gehörigen Unterscheidung ganz und gar zuzugeben. Der Grund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerrüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist. Aber es empfindet ihn als verzehrenden Grimm, und wird durch das Anziehen des Grundes selbst in immer höhere Spannung gegen die Einheit, bis zur Selbstvernichtung und endlichen Krisis, gesetzt.

Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse, und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden

Untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich. Im Sein freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d.h. wo er ganz verwirklicht sein wird. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Prinzip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Prinzips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtsein erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Über dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereinigt und beide Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagiert jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit

bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsternis zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstoßen zu werden. Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Daher die Notwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und das Nichtseiende, damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen werden, sie als unabhängig existierende wieder in ihm seien<sup>35</sup>. Der Grund wirkt also in seiner Freiheit die Scheidung und das Gericht (*krisis*), und eben damit die vollkommene Aktualisierung Gottes, Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden *ist*, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (mißbrauchte) Gute, das ihm selbst unbewußt in ihm war. Es genoß im Leben noch der Kräfte der äußern Natur, mit denen es versuchte zu schaffen, und hatte noch mittelbaren Anteil an der Güte Gottes. Im Sterben aber wird es von allem Guten geschieden, und bleibt zwar zurück als Begierde, als ewiger Hunger und Durst nach der



Wirklichkeit, aber ohne aus der Potentialität heraus-treten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseins, ein Zustand des beständigen Verzehrt-werdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu sein strebt. Es bedarf darum auch zur Realisierung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten (der Wiederbringung aller Dinge); denn das Böse ist nur böse, inwiefern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtsein aber, oder den Potenz-zustand reduziert, ist es, was es immer sein sollte, Basis, Unterworfenen, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Got-tes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Aussto-ßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finster-nis ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persön-liches Wesen ist. Solange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grun-de, und diese Periode der Schöpfung geht durch alle hindurch bis zum Ende. Wenn aber die Dualität durch die Scheidung vernichtet ist, ordnet das Wort oder das ideale Prinzip sich und das mit ihm eins gewordene

reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtsein, lebt auf gleiche Weise in beiden Prinzipien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (denn der Tod war nur notwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm Untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst Untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem. Denn auch der Geist ist noch nicht das Höchste; er ist nur der Geist, oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existierende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern - wie sollen wir es bezeichnen?

Wir treffen hier endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Schon lange hörten wir die Frage; wozu soll doch jene erste Unterscheidung dienen, zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existiert? Denn entweder gibt es für die beiden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns *für* den absoluten Dualismus erklären. Oder es gibt einen solchen: so fallen beide in der letzten Betrachtung wieder zusammen. Wir haben dann Ein Wesen für alle Gegensätze, eine absolute Identität

von Licht und Finsternis, Gut und Böses und alle die ungereimten Folgen, auf die jedes Vernunftsystem geraten muß, und die auch diesem System vorlängst nachgewiesen sind.

Was wir in der ersten Beziehung annehmen, haben wir bereits erklärt: es muß vor allem Grund und vor allem Existierendem, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. Die meisten, wenn sie bis zu dem Punkt der Betrachtung kommen, wo sie ein Verschwinden aller Gegensätze erkennen müssen, vergessen, daß diese nun wirklich verschwunden sind, und prädicieren sie wieder als solche von der Indifferenz, die ihnen doch eben durch ein gänzlichliches Aufhören derselben entstanden war. Die Indifferenz ist nicht ein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtsein derselben, und das darum auch kein Prädikat hat als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder ein Unding wäre. Entweder

also sie setzen in dem vor allem Grund vorhergehenden Ungrund wirklich die Indifferenz: so haben sie weder gut noch böse (denn daß die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Böse auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) - und können von ihm auch weder das eine noch das andere, noch auch beides zugleich präzisieren. Oder sie setzen Gut und Böse: so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sei Folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsternis und Licht, oder wie wir die beiden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals *als Gegensätze* präzisiert werden. Aber es hindert nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d.h. in der Disjunktion und jedes *für sich* von ihm präzisiert werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweiheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beide als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beide gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide *zugleich* sein, d.h. beide müßten als *Gegensätze* von ihm präzisiert werden, und wären dadurch selber wieder eins. Unmittelbar aus dem Weder - Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor (die etwas ganz anderes ist als

Gegensatz, wenn wir auch bisher, da wir noch nicht zu diesem Punkt der Untersuchung gelangt waren, beides als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und *ohne* Indifferenz, d.h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Prinzipien. Anstatt also, daß dieser die Unterscheidung wieder aufhobe, wie gemeint wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, daß die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existierenden eine bloß logische, oder nur zur Aushilfe herbeigerufene und am Ende wieder als unecht zu befindende gewesen wäre, zeigte sie sich vielmehr als eine sehr reelle Unterscheidung, die von dem höchsten Standpunkt aus erst recht bewährt und völlig begriffen wurde.

Nach dieser dialektischen Erörterung können wir uns also ganz bestimmt auf folgende Art erklären. Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das vor allem Gründe Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergeht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins

werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen) dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere<sup>36</sup>. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtsein erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsternis beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprozesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht

Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist.

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: es sei in diesem System Ein Prinzip für alles, es sei ein und dasselbe Wesen, das im finstern Naturgrund und das in der ewigen Klarheit waltet, ein und dasselbe, das die Härte und Abgeschnittenheit der Dinge, und das die Einheit und Sanftmut wirkt, das nämliche, das mit dem Willen der Liebe im Guten und mit dem Willen des Zornes im Bösen herrscht, der hätte, obgleich er das alles ganz richtig sagt, doch dies nicht zu vergessen: daß das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, daß es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern *bloß* Wesen (und darum nur ideal ist); ferner daß nur Gott als Geist die absolute Identität beider Prinzipien, aber nur dadurch und insofern ist, daß und inwiefern beide seiner Persönlichkeit *unterworfen* sind. Wer aber vollends auf dem höchsten Standpunkt dieser Ansicht eine absolute Identität des Guten und Bösen fände, zeigte seine gänzliche Unkunde, indem Böses und Gutes durchaus keinen ursprünglichen Gegensatz, am allerwenigsten aber eine Dualität bilden. Dualität ist, wo sich wirklich zwei Wesen

entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität ist, nicht an sich. Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann. Daher es auch nicht von der absoluten Identität begriffen sein kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestoßen ist<sup>37</sup>.

Wer endlich darum, weil in bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt sein<sup>38</sup>. Wir lassen gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name tuts nicht; auf die Sache kommt es an. Die Eitelkeit einer Polemik aus bloßen Allgemeinbegriffen philosophischer Systeme gegen ein Bestimmtes, das wohl mit ihnen manchen Berührungspunkt gemein haben kann und daher auch schon mit allen verwechselt worden ist, das aber in jedem einzelnen Punkt seine eigentümlichen Bestimmungen hat - die Eitelkeit einer solchen Polemik haben wir schon im Eingange zu dieser Abhandlung berührt. So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre Z.B. in bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte. Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein



bloßes Sein im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Zentralwesen und soll darum auch im Zentro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Zentro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr selbst keine Auslegung haben und erst durch den Menschen erklärt werden. Daher die allgemeine Finalität der Ursachen, die ebenfalls nur von diesem Standpunkt verständlich wird. Wer nun alle diese Mittelbestimmungen ausläßt oder übersieht, der hat leicht zu widerlegen. Es ist um die bloß historische Kritik zwar eine bequeme Sache. Man braucht dabei nichts selbst, aus eigenem

Vermögen, hinzustellen, und kann das Cauter, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich beobachten. Dabei sind aber willkürliche und unbewiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bösen gebe - die dualistische, nach welcher ein böses Grundwesen, gleichviel mit welchen Modifikationen unter oder neben dem guten, angenommen wird, und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird - und daß deshalb jedes andere System den Unterschied von Gut und Böse aufheben müsse; um dies zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief ersonnenen und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordern. In dem System hat jeder Begriff seine bestimmte Stelle, an der er allein gilt, und die auch seine Bedeutung, so wie seine Limitation bestimmt. Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt, wie mag der das Ganze richtig beurteilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe. Wir haben zu diesem oft gehörten Vorwurf wie zu manchem andern bisher

geschwiegen, glauben aber in dieser Abhandlung den ersten deutlichen Begriff derselben aufgestellt zu haben. In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze? Nun fordern wir die, welche jenen Vorwurf so leichthin gemacht, auf, uns dagegen nach ihren Ansichten auch nur das geringste Verständliche über diesen Begriff vorzubringen. Überall finden wir vielmehr, daß sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen angeben, woran sie auch ganz recht tun, indem sie eben jene abstrakten Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen vernunftgemäßen halten, was vermutlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegenteil sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftseinsicht möglich sein muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll<sup>39</sup>. Ebenso sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrtum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzutun, die Vernunft vollkommen

hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurteilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sei<sup>40</sup>. Ein absoluter Dualismus von Gut und Böses in die Geschichte übergetragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andere Prinzip herrscht, wonach es nur zwei Systeme und zwei Religionen gibt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meinung, daß alles vom Reinen und Lautem angefangen, und alle späteren Entwicklungen (die doch notwendig waren, um die in der ersten Einheit enthaltenen partiellen Seiten und dadurch sie selbst vollkommen zu offenbaren) nur Verderbnis und Verfälschungen gewesen: diese ganze Ansicht dient zwar in der Kritik als ein mächtiges Alexanders-Schwert, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, führt aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen und höchst beschränkenden Gesichtspunkt ein. Es war eine Zeit, die vor jener Trennung vorhing, und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eigenem Gründe entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heiligtum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christentum und, wenn gleich nur Grund und Basis des Höheren, doch von keinem andern abgeleitet.

Diese Betrachtungen führen auf unsern

Anfangspunkt zurück. Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüt und sittlichen Bewußtsein widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen. Die Polemik gegen Vernunft und Wissenschaft verstattet zwar eine gewisse vornehme Allgemeinheit, die genaue Begriffe umgeht, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn erraten können. Indes fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentliches zu stoßen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z.B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sei; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muß. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Dies kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind,

daß sie allein es sein werden, die jenes öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohene, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntnis auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bei denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermissen, so kann auch, wo es sich um Wahrheit und Erkenntnis handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Gründe bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnistrieb die größte Analogie mit dem Zeugungstrieb hat<sup>41</sup>, so gibt es auch in der Erkenntnis etwas der Zucht und Verschämtheit Analoges, und dagegen auch eine Un-Zucht und Schamlosigkeit, eine Art faunischer Lust, die an allem herumkostet, ohne Ernst und ohne Liebe, etwas zu bilden oder zu gestalten. Das Band unserer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werktätige Verbindung beider Prinzipien schaffend und erzeugend werden kann, so ist Begeisterung im eigentlichen Sinn das wirksame Prinzip jeder erzeugenden und bildenden Kunst oder Wissenschaft. Jede Begeisterung äußert sich auf eine bestimmte Weise; und so

gibt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es gibt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z.B. von Poesie und Religion, geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind. Man sagt, die Reflexion sei gegen die Idee feindselig; aber gerade dies ist der höchste Triumph der Wahrheit, daß sie aus der äußersten Scheidung und Trennung dennoch siegreich hervortritt. Die Vernunft ist in dem Menschen das, was nach den Mystikern das Primum passivum in Gott oder die anfängliche Weisheit ist, in der alle Dinge beisammen und doch gesondert, eins und doch jedes frei in seiner Art sind. Sie ist nicht Tätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beider Prinzipien der Erkenntnis, sondern die Indifferenz; das Maß und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher, als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe, als dem allgemein begeisternden Prinzip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.

Wenn der Philosophie das dialektische Prinzip,

d.h. der sondernde, aber eben darum organisch ordnende und gestaltende, Verstand, zugleich mit dem Urbild, nach dem er sich richtet, entzogen wird, so, daß sie in sich selbst weder Maß noch Regel mehr hat: so bleibt ihr allerdings nichts anderes übrig, als daß sie sich historisch zu orientieren sucht, und die *Überlieferung*, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poesie bei uns durch die Kenntnis der Dichtungen aller Nationen zu begründen meinte, auch für die Philosophie eine geschichtliche Norm und Grundlage zu suchen. Wir hegen die größte Achtung für den Tiefsinn historischer Nachforschungen, und glauben gezeigt zu haben, daß die *fast* allgemeine Meinung, als habe der Mensch erst allmählich von der Dumpfheit des tierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unserige sei. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserem eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die



der geschriebenen ihre Erfüllung und Auslegung längst erhalten haben. Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständnis jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glänze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das außer und über allem Gegensatz Liegende zu suchen.

Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Teils der Philosophie allmählich dargestellt wird.

## Fußnoten

1 Diese Bemerkungen bildeten ursprünglich einen Teil der Vorrede zu Schellings Philosophischen Schriften, erster Band, Landshut 1809, wo die Abhandlung zuerst erschien. A. d. O.

2 [S. Sämtl. Werke I, IV.]

3 Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I, c. 13, p. 238. ed. Fabric. A. d. O.

4 Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Äußerung von Fr. Schlegel in der Schrift: Über die Sprache und Weisheit der Indier S. 141: »der Pantheismus ist das System der reinen Vernunft« etwa einen andern Sinn haben könne, lassen wir dahingestellt. A. d. O.

5 Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibniz, in dessen Fußtapfen er zu wandeln sich vorstellt, bei Gelegenheit der Einwürfe des Wissowatius (Opp. T. I ed. Dutens, p. 11) über den Sinn der Copula gesagt hat, zerarbeitet sich noch immer an diesem Irrsal, nach welchem er

Identität mit Einerleiheit verwechselt. In einem vor uns liegenden Blatt steht folgende von ihm herrührende Stelle: »Nach der Anforderung Platons und Leibnizens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche, nach der Anforderung Xenophanes, Brunos, Spinozas, Schellings im Aufweisen der unbedingten Einheit beider.« Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichere ich Hrn. Reinhold, daß er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrtum befinde. Wo ist für die Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ein schärferer Ausdruck zu finden als der obige des Spinoza? Die Lebenden müssen sich der nicht mehr Gegenwärtigen wider Verunglimpfungen annehmen, wie wir erwarten, daß im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer tun werden. Ich rede nur von Spinoza, und frage, wie man dieses Verfahren nennen soll, über Systeme, ohne sie gründlich zu kennen, in den Tag hinein zu behaupten, was man gut findet, gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dies oder jenes anzudichten? In der gewöhnlichen sittlichen Gesellschaft würde es *gewissenlos* genannt werden. - Nach einer andern Stelle in dem nämlichen *Blatt* liegt für Hrn. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, ebenso wie jener älteren, in der Nichtunterscheidung (Verwirrung, Verwechslung)

der Einheit (Identität) mit dem Zusammenhang (Nexus), so wie der Verschiedenheit (Diversität) mit dem Unterschiede. Es ist nicht das erste Beispiel, daß Hr. R. in seinen Gegnern eben die Fehler findet, die er zu ihnen mitgebracht hat. Es scheint dies die Art zu sein, wie er die nötige *Medicina mentis* für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft durch Arzneien, die sie andere für sich nehmen ließen, genesen sind. Denn wer begeht diesen Fehler der Verwechslung - dessen, was er Einheit nennt, was aber Einerleiheit ist - mit dem Zusammenhang in bezug auf ältere und neuere Philosophie bestimmter als eben Hr. R. selbst, der das Begriffensein der Dinge in Gott dem Spinoza als behauptete *Gleichheit* beider auslegt, und der allgemein die Nichtverschiedenheit (der Substanz oder dem Wesen nach) für einen Nichtunterschied (der Form oder dem logischen Begriff nach) hält. Wenn Spinoza wirklich so zu verstehen ist, wie ihn Hr. Reinhold auslegt, so müßte auch der bekannte Satz, daß das Ding und der Begriff des Dings eins ist, so verstanden werden, als könnte man z.B. den Feind anstatt mit einer Armee mit dem Begriff einer Armee schlagen usw., Konsequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet. A. d. O.

6 Den Rat. den Hr. Fr. Schlegel in einer Rezension der neueren Schriften Fichtes in den Heidelbergischen Jahrb. der Literatur (1. Jahrg., 6. Heft, S. 139) dem letzten erteilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlich an den Spinoza zu halten, weil bei diesem allein das der Form und Konsequenz nach durchaus vollendete System des Pantheismus - welcher nach der oben angeführten Äußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre - angetroffen werde; dieser Rat mag zwar übrigens gewisse Vorteile gewähren, fällt aber doch dadurch ins Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meinung ist, den Spinozismus (als Spinozismus) bereits durch die Wissenschaftslehre widerlegt zu haben, woran er auch ganz Recht hat. - Oder ist der Idealismus vielleicht kein Werk der Vernunft, und bleibt die vermeintliche traurige Ehre, Vernunftsystem zu sein, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus? A. d. O.

7 Hr. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien und an mehreren Orten diese Schwierigkeit besonders gegen den Pantheismus geltend gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern ist, daß dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen und seinem Verhältnis zum Guten nicht mitzuteilen für gut befunden hat.

8 Ennead. I, L. VIII, c. 8.

9 Man s. dieselbe in der Zeitschr. für spekul. Physik Bd. II, Heft 2, § 54 Anm. [oben Bd. II, 350] ferner Anm. 1 zu § 93 und die Erklärung S. 114. [ob. Bd. II, 407].

10 A. a. O. S. 59. 60. [ob. Bd. II, 367].

11 Ebendas. S. 41. [ob. Bd. II, 350].

12 Das S. 114. [ob. Bd. II, 407].

13 Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modifizierten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Prinzip dem guten nicht bei-, sondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältnis mit jenem Dualismus verwechseln werde, in welchem das Untergeordnete immer ein wesentlich-böses Prinzip ist und eben darum seiner Abkunft aus Gott nach völlig unbegreiflich bleibt. A. d. O.

14 In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Rätsels. A. d. O.

15 In der Abhandlung: »Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann«, im Morgenblatt 1807, Nr. 197, und: »Über Starres und Fließendes«, in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft III. Bd., 2. Heft. Zur Vergleichung und weitem Erläuterung stehe auch hier die hierher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung S. 203:  
»Einen lehrreichen Aufschluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohltuenden Lebensglut, indem *hier* Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Konjunktion eingehen, während sie *dort* in Zwietracht auseinander treten. Nun war aber weder Feuer noch Wasser, als solche, d.h. als geschiedene Sphären im organischen Prozesse, sondern jenes war als Zentrum (mysterium), dieses als offen oder Peripherie in ihm, und eben die Aufschließung, Erhebung, Entzündung des ersten zusammen mit der Verschließung des zweiten gab Krankheit und Tod. So ist nun allgemein die Ichheit, Individualität freilich die Basis, das Fundament oder natürliches Zentrum jedes Kreaturlebens; sowie selbes aber aufhört dienendes Zentrum zu sein und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ☉ wird nun ○ - das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist

jenes finstere Naturzentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Lichteinstrahl- oder Offenbarung des Ideellen). Eben darum ist also diese Stelle der offene Punkt (Sonne - Herz - Auge) im Systeme - und erhöhe oder öffnete sich auch dort das finstere Naturzentrum, so verschlösse sich eo ipso der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsternis im System, oder die Sonne erlösche!« A. d. O.

16 Tentam. theod. Opp. T. I., p. 136.

17 Ebendas. S. 240.

18 Ebendas. S. 387.

19 Es ist in dieser Beziehung auffallend, daß nicht erst die Scholastiker, sondern schon unter den früheren Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten. Merkwürdig ist besonders die Stelle contr. Jul. L. 1, C. III: Querunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tale dari repugnat. - - Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, *eumque semper defectum aliquem*



*involvere attenderit*, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

20 Tentam. theod. p. 242.

21 Ebendas. P. I. § 30.

22 Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z.B. aus dem Begriff der Relationen, zur Erklärung des Bösen unzureichend sein. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit.

23 In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807, S. 786.

24 Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen denn Gott; darum sei die Kreatur aus Nichts erschaffen, woher ihre Korruptibilität und Mangelhaftigkeit komme (de lib. arb. L. I, C. 2). Jenes Nichts ist nun schon lange das Kreuz des Verstandes. Einen Aufschluß gibt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sei *ek tôn mê ontôn*, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das

berühmte *mê on* der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

25 Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackere Böckh aufhellen, der dazu schon durch seine Bemerkungen bei Gelegenheit der von ihm dargestellten Platonischen Harmonik und durch die Ankündigung seiner Ausgabe des Timäos die besten Hoffnungen gegeben hat.

26 So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewiß nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hilfsorgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältnis von Zentrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freiheit und Besonnenheit zurückgetreten sind, und vom bloß Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hilfsorgane nicht ausgebildet sind oder ganz mangeln, da ist das Zentrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung)

angeführten Stelle von Fr. Baader.

27 Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, VIII. Vorlesung über die historische Konstruktion des Christentums [oben II, 616 ff.].

28 So Luther im Traktat *de servo arbitrio*: mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Notwendigkeit mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

29 Der Platonische Ausdruck im *Timäos* S. 349, Vol. IX. der Zweibr. Ausg.; früher in *Tim. Locr. de an. mundi*, ebendas. S. 5

30 Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Rezension von Hrn. Fr. Schlegel in den *Heidelb. Jahrbüchern*, S. 154.

31 Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andere, zu hochmütig, den ehrlichen Weg Kants zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irre redet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Ästhetik angekündigt. Bei solchen Fortschritten wird vielleicht

aus dem Kantischen Scherz, den Euklides als eine etwas schwerfällige Anleitung zum Zeichnen zu betrachten, auch noch Ernst werden.

32 Tentam. theod. Opp. T. I, p. 365. 366.

33 Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

34 Tentam. theod. p. 139: »Ex bis concludendum est, Deum *antecedenter* velle omne *bonum in se*, velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem*, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum non nisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur«. - p. 292: Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium*, sed tanquam *conditionem sine qua non* - et ideo duntaxat *permitteri*. - Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnizischen Theodicee.

35 Philosophie und Religion, (Tübingen. 1804) S. 73. [I, VI., S. 63].

36 Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft. Bd. I,

Heft 1. Aphor. 162. 163. [I, VII 174:

162. Der Unterschied einer göttlichen Identität von einer bloß endlichen ist, daß in jener nicht Entgegengesetzte verbunden werden, die der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist ohne das andere.

163. Dies ist das Geheimnis der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit dem andern ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Teil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: Darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist und dennoch nicht ist und nicht sein kann ohne das andere.

**37** Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fordern, daß der Gegensatz von Gut und Böses gleich in den ersten Prinzipien erklärt werde. So reden muß freilich, wer Gut und Böses für eine wirkliche Dualität und den Dualismus für das vollkommenste System hält.

**38** Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch einstimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrb. H. 2, S. 242 äußert, daß der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die ästhetische Trümmerei und Einbildung dazusetzt, und inwiefern wir

zugleich die Meinung von der allerschließenden Vernunftmäßigkeit des Spinozismus mit zu jenem Schwindel rechnen dürfen. Es ist zwar in Deutschland, wo ein philosophisches System Gegenstand literarischer Industrie wird, und so viele, denen die Natur selbst für alltägliche Dinge den Verstand versagt hat, sich zum Mitphilosophieren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meinung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtsein, ihn nie persönlich begünstigt oder durch eigne hilfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben, sondern mit Erasmus (so wenig man sonst mit ihm gemein haben mag) sagen zu können: *semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos*. Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt, doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verf. unterließ es zum Teil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm, er

suche andere Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zuteil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift *Philosophie und Religion* durch gänzliches Ignorieren erwiesen haben, wozu die ersten gewiß weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

39 Erziehung des Menschengeschlechts, § 76.

40 Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

41 Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrbüchern für Medizin. Bd. III, 1. Heft, S. 113.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

[Aus:] Philosophie der Mythologie



## Zehnte Vorlesung

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander sein, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfnis näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet sein, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens *überhaupt* zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hiernach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältnis zu diesen überhaupt bestimmt werde. So

wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist, erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große Tatsache gewonnen, die Existenz eines theogonischen Prozesses im Bewußtsein der ursprünglichen Menschheit. Diese Tatsache schließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menschliche Denken und Wissen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächst schon muß jeder fühlen, daß insbesondere kein sicherer Anfang der Geschichte ist, solange die Dunkelheit, welche *die ersten Ereignisse* bedeckt, nicht zerstreut, nicht die Punkte gefunden sind, an welche das große rätselhafte Gewebe, das wir Geschichte nennen, zuerst angelegt worden. Das erste Verhältnis hat die Philosophie der Mythologie also zur *Geschichte*; und schon das ist für nichts Geringes zu achten, daß wir durch sie in den Stand gesetzt worden, einen bis jetzt für die Wissenschaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchstens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer

*Folge reeller Ereignisse*, mit einer lebensvollen Bewegung, einer *wahren* Geschichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgesamt so genannte reich an abwechselnden Vorfällen, an Szenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umstürzen ist. Die Tatsache kann insbesondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1. auf die Philosophie der Geschichte, 2. auf alle diejenigen Teile der Geschichtsforschung, die irgendwie in dem Fall sind sich mit den ersten Anfängen der menschlichen Dinge zu beschäftigen.

Die erste Anregung zu einer *Philosophie der Geschichte* und der Name selbst kam wie vieles andere von den Franzosen, der Begriff aber wurde schon durch Herders berühmtes Werk über die erste Bedeutung hinausgeführt; die Naturphilosophie stellte gleich anfangs sich die Philosophie der Geschichte als anderen Hauptteil der Philosophie, wie sie damals sich ausdrückte, der angewandten Philosophie gegenüber<sup>1</sup>. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächstfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte hat fortwährend große Gunst genossen: selbst an Ausführungen hat es nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung - Philosophie der

Geschichte - die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältnis zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sei. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein *befriedigender* Schluß? Denn z.B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Ähnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen - aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt -, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden,

auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sei.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: *geschichtliche* und *vorgeschichtliche* Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr als bloß *zufälliger*, ob beide Zeiten *wesentlich* verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dies könnte sie nur, wenn sie eine *innerlich* andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas *anderes* als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die *vorgeschichtliche*, sondern bloß die *vorhistorische*. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den

Mangel oder das Vorhandensein schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Wert zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z.B. dem Herodotos, historisches Ansehen zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sei das erste Blatt der wahren Historie. Eine *wesentlich*, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern *Inhalt* hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seien, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dies würde ungefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings

auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche finge demnach mit den *bedeutenden* Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorge-schichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht *im Grunde* und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur *einerlei* nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am

Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Okzidentalismus und ähnlichen, z.B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte - ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel - mit allem dergleichen ist nichts getan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indes auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind *wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten*, in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dies mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist - auch bloß *äußerlich* betrachtet - der



Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Übergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der *wahre* Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der *Mythologie überhaupt*, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr *Werden*, d.h. ihr *eigenes* geschichtliches Dasein erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Eumerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Eumeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Prozeß, durch den sie entsteht - dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseins, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche* Zeit nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit, sie sind zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtsein der Menschheit einer innern Notwendigkeit, einem Prozeß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Prozeß *als solchem* gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von Taten und Handlungen sich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter sie zu historischen macht.

Die geschichtliche Zeit setzt sich also nicht in die vorgeschichtliche fort, sondern ist durch diese als eine völlig andere vielmehr abgeschnitten und begrenzt. Wir nennen sie eine völlig andere, nicht daß sie im weitesten Sinn nicht auch eine geschichtliche wäre, denn auch in ihr geschieht Großes, und sie ist voll von Ereignissen, nur einer *ganz andern Art*, und die unter einem *ganz andern Gesetz* stehen. In diesem Sinn haben wir sie die relativ vorgeschichtliche genannt.

Diese Zeit aber, von welcher die geschichtliche

abgeschlossen und begrenzt ist, ist selbst auch wieder eine bestimmte, und also auch ihrerseits durch eine andere begrenzt. Diese andere oder vielmehr *dritte* Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geschichtliche, also nur die *absolut-vorgeschichtliche* sein, die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit. Sie ist die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit, die, weil sie gegen die folgende sich nur als Moment, als reiner *Ausgangspunkt* verhält, inwiefern nämlich in ihr selbst keine *wahre* Sukzession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern ist, selbst nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es ist in ihr, sagte ich, keine wahre Sukzession von Zeiten: damit ist nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorgehe, wie ein gutmütiger Mann sich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freieten und ließen sich freien, wurden geboren und starben. Aber darin ist kein Fortgang und also keine Geschichte, wie das Individuum, in dessen Leben gestern wie heute, heute wie gestern ist, dessen Dasein ein immer sich wiederholender Zirkel gleichförmiger Abwechslung ist, keine Geschichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verschwinden und das *Ganze* in dem Zustand zurücklassen, in dem es zuvor

war. Aus diesem Grunde also, weil in der absolut vorgeschichtlichen Zeit das Ganze am Ende ist wie es im Anfang war, weil also in dieser Zeit selbst keine Folge von Zeiten mehr ist, weil sie, auch in diesem Sinne nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die *schlechthin identische*, also im Grunde *zeitlose* Zeit ist (vielleicht ist diese Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der ältesten Geschlechter festgehalten); aus diesem Grunde, sage ich, bedarf sie selbst nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer ist gleichgültig, kürzer oder länger ist dasselbe; mit ihr ist daher nicht bloß eine Zeit, sondern *die Zeit überhaupt* begrenzt, sie selbst das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Über sie hinaus ist kein Schritt mehr als in das *Übergeschichtliche*, sie *ist* eine Zeit, aber die schon nicht mehr *in sich selbst*, die nur im Verhältnis zu dem Folgenden eine Zeit ist; in sich selbst ist sie keine, weil in ihr kein wahres *Vor* und *Nach*, weil sie eine Art Ewigkeit ist, wie auch der hebräische Ausdruck (*olam*), der für sie in der Genesis gebraucht ist, andeutet.

Es ist also nicht mehr eine wilde, unorganische, grenzenlose Zeit, in die uns die Geschichte verläuft; es ist ein Organismus, es ist *ein System von Zeiten*, in das sich uns die Geschichte unseres Geschlechtes einschließt; jedes Glied dieses Ganzen ist eine eigene

selbständige Zeit, die durch eine nicht bloß *vorhergegangene*, sondern durch eine von ihr *abgesetzte* und wesentlich *verschiedene* begrenzt ist, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil sie eine relative *Ewigkeit* ist. Diese Glieder sind:

absolut-vorgeschichtliche,  
relativ-vorgeschichtliche,  
geschichtliche Zeit.

Man kann Geschichte und Historie unterscheiden, jene ist die Folge der Ereignisse und Begebenheiten selbst, diese die Kunde derselben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geschichte weiter ist, als der Begriff der Historie. Insoferne ließe sich statt absolut-vorgeschichtliche einfach sagen vorgeschichtliche, statt relativ-vorgeschichtliche vorhistorische Zeit, und die Folge wäre alsdann diese:

- a) vorgeschichtliche,
- b) vorhistorische,
- c) historische Zeit.

Nur müßte man sich hüten zu denken, es sei zwischen den beiden letzten nur der zufällige Unterschied, der in dem Worte liegt, daß man von dieser Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geschichtlichen Zeit ist aller Willkür Tür und Tor geöffnet, Wahres

von Falschem, Einsicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterscheiden. Beispiele dafür ließen sich in der von uns beendeten Untersuchung selbst genug aufzeigen. Hermann z.B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menschen selbst erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Wert darauf, daß dies nicht habe so sein können. Derselbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr selbst an, daß ein solcher Theismus einige Jahrtausende später allerdings erfunden worden, es fehlte also nach seiner Meinung nur an der Zeit für eine solche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderselbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeschichte infolge geologischer Forschungen (die er indes wahrscheinlicher aus Pfarrer Ballenstädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen sei, ebenso durch die Altertumsforschung die Menschengeschichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbestimmt früher Äonen bereichert zu sehen<sup>2</sup>. Wer aber über eine so schöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann sich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt sonst zuzuschreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte also keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitssystem annähme, von dem den wenigen Überlebenden eines früheren Menschengeschlechts, das von einer

jener Katastrophen, die sich nach Hermanns Meinung in der Erdgeschichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorsteht<sup>3</sup> ereilt, größtenteils mit samt seinem Wissen begraben worden wäre, nur Trümmer und sinnlose Bruchstücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie bestünde. Ist es wahrer Wissenschaft eigen und geziemend, alles soviel möglich mit bestimmten Grenzen zu umfassen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuschließen, ist dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuschließen; sind es nur barbarische Völker, die sich darin gefallen, Jahrtausende auf Jahrtausende zu häufen, und kann es ebenso nur eine barbarische Philosophie sein, die sich bestrebt, der Geschichte eine Ausdehnung ins Grenzenlose zu bewahren, so kann es dem wahre Wissenschaft Liebenden nur erwünscht sein, einen so bestimmten terminus a quo, einen solchen jeden weiteren Rückgang abschneidenden Begriff aufgestellt zu sehen, wie der unserer schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist.

Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also notwendigste und unumgänglichste Teil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst *wirklich* gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt

der ältesten Geschichte, und muß es doch, wenn man auch die Philosophie der Geschichte auf die geschichtliche Zeit beschränken will, als unmöglich erscheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen sichern Schritt in ihr zu tun, wenn uns das, was diese (die geschichtliche Zeit) als Vergangenheit von sich selbst setzt, völlig verschlossen bleibt. Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses sein und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im ganzen gilt, muß ebenso von jeder besondern geschichtlichen Forschung gelten.

In welcher Absicht immer unsere Untersuchungen bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurückgehen, sei es um die Anfänge desselben überhaupt, sei es die ersten Anfänge der Religion und der bürgerlichen Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen *chronos adêlos*, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung sein, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der



Philosophie nicht entraten kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseiligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: »Schon die nackten Buschhottentotten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen!« »und doch,« setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, »muß die Kunst auch diese betreten haben«<sup>4</sup>. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und *zu keiner Zeit* möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte

selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebensogut angeben können, wie viel Zeit nötig sei, damit etwas aus nichts entstehe.

Man wird uns freilich einwenden, es lasse sich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichsam für heilig gehaltenen Grundsatz von dem steten Fortschreiten des Menschengeschlechts anzutasten. Wo aber ein Fortschreiten ist, da ist ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortschreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantische den Anfang, und das organisch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erst nach. Homer ist von solcher Größe, daß keine spätere Zeit ihm Ähnliches hervorzubringen imstande war, dagegen würde auch eine Sophokleische Tragödie im homerischen Zeitalter eine Unmöglichkeit gewesen sein. Die Zeiten unterscheiden sich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger sogenannter Kultur, ihre Unterschiede sind innere, sind Unterschiede wesentlich oder qualitativ verschiedener Prinzipien, die sich einander folgen, und deren jedes in seiner Zeit zur höchsten Ausbildung gelangen kann. Dieses ganze System, dem die Geschichte selbst aufs Klarste widerspricht, mit dem seihst seine Anhänger doch

eigentlich nur in Gedanken sich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen versucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Tatsachen, sondern von einer unvollkommenen Erforschung und Ergründung derselben sich herschreibenden Meinung, daß der Mensch und die Menschheit von Anfang an lediglich sich selbst überlassen war, daß sie blind, sine numine, und dem schnödesten Zufall preisgegeben, gleichsam tappend, ihren Weg gesucht habe. Dies ist, kann man sagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung suchen, befinden sich teils in entschiedener Minorität, teils können sie jenes Leitende nur für einen sehr kleinen Teil des Menschengeschlechts nachweisen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeister seiner Tempel bei den Phönikiern suchen mußte. Aber wodurch wurden diese andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, sich in das völlig Sinnlose zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Konzeptionen nicht absprechen können? War es nicht bloßer *Zufall*, der die Babylonier, Phönikier, Ägypter den Weg zu ihren kunstreichen und zum Teil erstauenswerten Bauten finden ließ, so mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, *etwas anderes*, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten

Religion steht in dem Heidentum nicht eine bloße Negation, sondern ein Positives anderer Art entgegen. Dieses Andere und doch Analoge war eben der mythologische Prozeß. Es sind positive, wirkliche Mächte, die in diesem walten. Auch dieser Prozeß ist eine Quelle von Eingebungen, und nur aus solchen Inspirationen lassen sich die zum Teil Ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indischen und ägyptischen Monumente entstehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieselbe Gewalt, die nach innen die zum Teil kolossalen Vorstellungen der Mythologie erschuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßstäbe der späteren Zeit übersteigenden Unternehmungen in der Kunst hervor. Die Gewalt, die das menschliche Bewußtsein in den mythologischen Vorstellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erste Lehrmeisterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunst, auch die Macht, welche die Menschheit über die untergeordneten, logisch allerdings vorauszu-denkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den späteren Erzeugnissen des Altertums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn solange wenigstens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtsein wieder ein Verhältnis zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem sich das Altertum von

selbst befand, wird es immer geraten sein, sich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu schöpfen weiß. Man spricht zwar, wie von christlicher Philosophie, so auch von christlicher Kunst. Aber Kunst ist überall Kunst und als solche ihrer Natur nach und ursprünglich weltlich und heidnisch, und hat daher auch im Christentum nicht das Partikulare desselben, sondern jenes Universelle, d.h. das in ihm aufzusuchen, was seinen Zusammenhang mit dem Heidentum ausmacht. Einstweilen ist es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunst aus den Gegenständen, welche die Offenbarung ihr darbietet, solche erwählt, die über das beschränkt Christliche hinausgehen, Ereignisse, wie die Sprachenverwirrung, die Entstehung der Völker, die Zerstörung Jerusalems und andere, in denen nicht erst der Künstler den großen allgemeinen Zusammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei diesem Gegenstand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philosophie der Mythologie, wie sie einen notwendigen Bezug auf die Philosophie der Geschichte hat, so auch für die *Philosophie der Kunst* eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für diese unerläßlich, es wird sogar eine ihrer ersten Aufgaben sein, sich mit den *Gegenständen* der künstlerischen und dichterischen Darstellungen zu

beschäftigen. Hier wird es unvermeidlich sein, eine aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgehende, *ursprünglich*, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poesie gleichsam zu fordern. Etwas aber, das sich als eine solche ursprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poesie vorausgehende Ideenerzeugung ansehen läßt, findet sich eben nur in der Mythologie. Wenn es unstatthaft ist, sie selbst aus Dicht-Kunst entstehen zu lassen, so ist es darum nicht weniger offenbar, daß sie sich zu allen späteren freien Hervorbringungen als eine solche ursprüngliche Poesie verhält. In jeder umfassenden Philosophie der Kunst wird daher ein Hauptabschnitt die Natur und Bedeutung, insoweit auch die Entstehung der Mythologie erörtern müssen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philosophie der Kunst<sup>5</sup> ein solches Kapitel in sie aufgenommen hatte, dessen Ideen in den späteren Untersuchungen über Mythologie häufig reproduziert wurden. Unstreitig steht unter den Ursachen, durch welche die griechische Kunst so außerordentlich begünstigt war, die Beschaffenheit der ihr eigentümlichen, als besonders der durch ihre Mythologie gegebenen *Gegenstände* oben an, die einerseits einer höheren Geschichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieser bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter seine Gestalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem

inneren wesentlichen und bleibenden Bezug zur Natur standen. Was vom Standpunkt der Kunst stets empfunden worden, die Notwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich *Prinzipien, allgemeine und ewige Begriffe* - nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidentum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christentum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben *davon* ab, von dem *verstandenen* Christentum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Notwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und notwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die *an sich* poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Notwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produzieren ihre *Zufälligkeit* zu verbergen, sich den Schein von Notwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht

überwinden, während in den Werken des griechischen Altertums nicht bloß die Notwendigkeit, Wahrheit und Realität des *Gegenstandes*, sondern ebenso die Notwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der *Produktion* sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Notwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produzieren wahrnehmen können<sup>6</sup>. *Byron* sucht jene höhere, *an sich* poetische Welt, er sucht zum Teil mit Gewalt in sie einzudringen, aber der Skeptizismus einer trostlosen Zeit, der auch sein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Gestalten fassen.

Schriftsteller von Geist und Wissen haben den Gegensatz des Altertums und der neueren Zeit schon längst hervorgehoben, aber mehr, um die sogenannte romantische Poesie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber



keine bloße Redensart ist, von dem Altertum als einer eigenen *Welt* zu sprechen, so wird man ihm auch ein eigenes Prinzip zugestehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müssen, anzuerkennen, daß das rätselvolle Altertum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen desto bestimmter, einem andern Gesetz und andern Mächten Untertan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird. Eine Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist und vielleicht selbst dieser nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, ist so wenig gemacht, Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit zu erklären, als sich die mechanischen Gesetze, die in der einmal gewordenen und erstarrten Natur gelten, auf die Zeit des ursprünglichen Werdens und des ersten lebendigen Entstehens übertragen lassen. Das Kürzeste freilich, diese Erscheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweisen, sich an den begründetsten Tatsachen, zumal des *religiösen* Lebens der Alten, mit seichten Hypothesen vorbeizuschleichen.

Der theogonische Prozeß, in den sich die Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtsein verwickelt, ist wesentlich ein religiöser Prozeß. Ist die ermittelte Tatsache von dieser Seite vorzüglich wichtig für die *Geschichte der Religion*, so kann sie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die

## *Philosophie der Religion.*

Es ist eine schöne Eigentümlichkeit der Deutschen, daß sie sich so eifrig und anhaltend um diese Wissenschaft bemüht haben; ist dieselbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht sogar weniger sicher als manche andere, so möchte dies, abgesehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gefuscht wird, als in der Religionswissenschaft, zum Teil davon herkommen, daß sie sich stets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philosophie gehalten, deren Bewegungen sie unselbständig in sich wiederholte, indes es ihr wohl möglich gewesen wäre, einen von der Philosophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und so selbst erweiternd auf diese zurückzuwirken.

Eine solche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben sein durch das Resultat unserer Untersuchung über Mythologie, in der eine von Philosophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewiesen worden. Denn angenommen, daß es seine Richtigkeit hätte mit einem Ausspruch *G. Hermanns*, den wir als einen klar und entschieden sich aussprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung sich herschreibend, oder die sogenannte natürliche,

welche aber nur philosophische sei, ein Ausspruch, dessen Meinung ist, daß es *nur* philosophische Religion gebe: so wüßten wir in der Tat nicht, wie sich Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft (die sie doch sein soll) unterscheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philosophische Religion wäre unstreitig schon durch die Allgemeine Philosophie gesorgt, und der Religionsphilosophie, wenn sie nicht auf jeden objektiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Teil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philosophie in sich zu wiederholen.

Jenem Ausspruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie selbst von einer Philosophie auszugeben, infolge bloß geschichtlich begründeter Schlüsse gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengestellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologische Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbesondere gezeigt, daß sie selbst der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine solche annimmt) vorausgeht, ja diese selbst erst vermittelt, demnach unwidersprechlich die erste Form ist, in der Religion überhaupt existiert, für eine gewisse Zeit die *allgemeine* Religion, die Religion des Menschengeschlechts ist, gegen welche die Offenbarung, so früh sie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erscheinung ist, beschränkt auf ein besonderes Geschlecht, und Jahrtausende lang einem schwach

glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerstrebende Verfinsterung zu durchbrechen. Wir haben sodann ferner dargetan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, insofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menschengeschlechts, nur begreiflich ist aus dem *natürlich* Gott-Setzenden des Bewußtseins, das aus diesem Verhältnis nicht heraustreten kann, ohne einem notwendigen Prozeß anheimzufallen, durch den es in die ursprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entstanden aus einem solchen Verhältnis kann die Mythologie nur die *natürlich sich erzeugende* Religion sein, und sollte darum auch allein die *natürliche* genannt werden, nicht aber sollte die rationale oder philosophische diesen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geschehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegensetzen mußte.

Diese Bestimmung der mythologischen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt so allgemein gesagt wird: die Mythologie sei die Naturreligion, womit die meisten nur sagen wollen: sie sei die Religion des Menschen, der sich nicht über das Geschöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verstehen unter Naturreligion sogar nur die erste Stufe

der mythologischen, die nämlich, wo, wie sie sagen, der *Begriff* der Religion, also Gott als der Gegenstand dieses Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in sie versenkt sei. Was diese Erklärung betrifft, so haben wir bei Gelegenheit der *notitia insita* gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als notwendig vorgestellten Verwirklichung eines *Begriffs* entstehen konnte, da sie vielmehr auf einem *wirklichen*, realen Verhältnis des menschlichen Wesens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menschlichen Denken unabhängiger Prozeß entstehen kann, der infolge dieses Ursprungs ein der Menschheit natürlicher zu nennen ist. In diesem Sinn also ist uns die mythologische die natürliche Religion.

Wir könnten sie ebensowohl die *wild wachsende* nennen, wie der große Apostel der Heiden das Heidentum den wilden Ölbaum nennt<sup>7</sup> das Judentum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die *wilde* Religion, in dem Sinn, wie man im Deutschen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Tatsache aber ist isoliert; jede neu enthüllte läßt andere schon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erscheinen. Kein wahrer Anfang ist ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von selbst und schon des Gegensatzes wegen die geoffenbarte nach sich. So haben wir es

auch früher bereits gefunden. Die blindentstehende Religion kann voraussetzungslos sein, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Absicht ist, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle sein. Hat man die mythologische als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müssen, so wird man dasselbe in bezug auf die geoffenbarte zu tun um so weniger sich weigern können, als die Annahme bei dieser jedenfalls schon eine vermittelte ist; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht sie wenigstens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, so wird sie durch das Verhältnis zur natürlichen selbst gewissermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erscheinen kann.

Mit Voraussetzung der natürlichen ändert sich also die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; sie ist nicht mehr die einzige von Vernunft und Philosophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältnis des Bewußtseins zu Gott begreift, Rationalismus, so steht diesem nicht zuerst die geoffenbarte, sondern die natürliche entgegen.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig

bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der *realen*, d.h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen *gemein*, ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre *generische*, nicht wie man bisher angenommen ihre *spezifische*; kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist *gemein*, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu sein; ihr spezifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Übernatürliche in der andern. Dieses Übernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christentum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidentums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidentum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christentum nichts Wirkliches sein. Umgekehrt, ist der Prozeß, dem der Mensch infolge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältnis unterworfen worden, ist der mythologische Prozeß nicht etwas bloß *Vorgestelltes*, sondern etwas, *das sich wirklich ereignet*, so kann es auch nicht durch

etwas, was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen *wirklichen Vorgang*, durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende Tat aufgehoben werden; denn dem Prozeß kann nur *Tat* entgegenstehen; und diese Tat wird der Inhalt des Christentums sein.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nicht zustande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entstandenen Religion liegen. Aber auch wenn sie ganz darauf verzichteten, von der kleinmütigen Defensive, auf die sie zurückgeworfen sind, wieder zur aggressiven Verteidigung überzugehen, würde die Verteidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn sie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Voraussetzungen in der natürlichen Religion hat. Den *Stoff*, in dem sie sich auswirkt, *schafft* sie sich nicht, sie findet ihn unabhängig von sich vor. Ihre formelle Bedeutung ist, Überwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu sein; aber eben darum hat sie diese in sich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in sich hat. Für unfrohm



oder unchristlich wird die Behauptung dieser materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entschieden ebendieselbe gerade von der rechtgläubigsten Ansicht ehemals anerkannt worden. War es verstatet, im Heidentum Entstellungen geoffenbarter Wahrheiten zu sehen, so kann es unmöglich verwehrt sein, umgekehrt in dem Christentum das zu rechtgestellte Heidentum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Christentum solchen, die nur von Vernunftreligion wissen wollen, als heidnisches Element erschienen ist, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d.h. vernunftmäßigen Christentum ausgemerzt werden sollte? Zeigte sich doch die Verwandtschaft schon in dem gemeinschaftlichen äußeren Schicksal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterscheidung von Form und Inhalt, von Wesentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationalisieren, d.h. auf einen vernünftigen oder den meisten vernünftig scheinenden Sinn zurückzubringen suchte. Aber eben mit dem ausgestoßenen Heidnischen wäre auch alle Realität aus dem Christentum hinweggenommen. Das Letzte ist allerdings das Verhältnis zum Vater und Anbetung desselben im Geist und in der Wahrheit, in diesem Resultat verschwindet alles Heidnische, d.h. alles was nicht im Verhältnis zu Gott *in seiner Wahrheit* ist; aber dieses Resultat hat ohne seine

Voraussetzungen selbst keine empirische Wahrheit. Wer mich siehet, siehet den Vater, sagt Christus, aber er setzt hinzu: Ich bin der *Weg*, und: Niemand *kommt* zum Vater als durch mich.

Lassen wir endlich noch einen allgemeinen Grundsatz entscheiden. Dieser ist, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verschieden sein kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, so kann dem letzten Inhalt nach zwischen beiden keine Verschiedenheit sein; beide müssen dieselben Elemente enthalten, nur ihre *Bedeutung* wird eine andere sein in dieser, eine andere in jener, und da der Unterschied beider nur ist, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich gesetzte Religion ist, so werden *dieselben* Prinzipien, die in jener bloß natürliche sind, in dieser die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexistenz ist Christus nicht Christus. Er existierte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien. Er war in der Welt (*en tô kosmô ên*), können wir auch in dieser Beziehung von ihm sagen. Er war kosmische Potenz, wenn auch für sich selbst nicht *ohne Gott*, wie der Apostel zu ehemaligen Heiden sagt: ihr wart *ohne Gott* (ihr hattet kein unmittelbares Verhältnis zu Gott), ihr wart in *der Welt* (in dem was nicht Gott ist, im Reich der kosmischen Mächte)<sup>8</sup>. Denn dieselben Potenzen, in deren Einheit Gott Ist und sich offenbart - eben diese in ihrer

Disjunktion und im Prozeß sind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach seiner Gottheit, also nicht nach seiner *Wahrheit* ist. Denn in seinem göttlichen Selbst ist er Einer und kann weder Mehrere sein noch in einen Prozeß eingehen. *Es kommt die Zeit*, sagt Christus in der früher schon angeführten Stelle, und ist schon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; also bis zu dieser Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiste an, der Zugang zu ihm in seiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren<sup>9</sup>; denen die unter dem Gesetz der Offenbarung ebenso-wohl als denen die unter dem bloß natürlichen Gesetz standen; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtsein von dem Gott im Geist abgehalten war, und daß Christus in seiner Erscheinung eben darum das *Ende* der Offenbarung ist, weil er dieses Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel also über das Verhältnis der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Ist nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, so begreifen Sie von selbst, daß für die philosophische Religion in dieser geschichtlichen Folge keine Stelle als erst die dritte übrig bleibt. Was müßte diese sein? Wenden

wir den schon ausgesprochenen Grundsatz auch auf sie an, kann wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalte nach nicht verschieden sein, so könnte die philosophische wirklich Religion nur sein, wenn sie die Faktoren der wirklichen Religion, wie sie in der natürlichen und geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich hätte: nur in der Art, wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer sein können, als daß die Prinzipien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären. Die philosophische Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu sein, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun sehen *Sie* wohl: gerade eine solche philosophische Religion wäre uns nötig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen sehen, auch als möglich, und demnach philosophisch zu begreifen, und so zu einer Philosophie der Mythologie zu gelangen. Aber diese *philosophische Religion existiert nicht*, und wenn sie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte

Erzeugnis und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst sein könnte, so dürfen wir wohl fragen, wo die Philosophie sich finde, die imstande wäre, begreiflich zu machen, d.h. als möglich darzutun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten - ein *reales* Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu Gott, während die Philosophie *nur* von Vernunftreligion und nur von einem *rationalen* Verhältnis zu Gott weiß und alle religiöse Entwicklung nur als eine Entwicklung in der *Idee* ansieht, wohin auch Hermanns Ausspruch gehört: daß es *nur* philosophische Religion gebe. Wir geben diese Bemerkung über das Verhältnis unserer Ansicht zu der geltenden Philosophie zu, aber wir können in dieser keinen entscheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unserer früheren Entwicklung oder die Wahrheit ihres Resultats erkennen. Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebnis ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder sie findet. Nicht Philosophie war uns der Maßstab, nach dem wir die sich darbietenden Ansichten verwarfen oder annahmen. Jede Erklärungsweise, auch die von aller Philosophie entfernteste, war uns willkommen, *wenn sie nur*

*wirklich erklärte*. Nur stufenweise, infolge einer für jeden offen daliegenden, rein geschichtlichen Entwicklung, erreichten wir unser Resultat, indem wir voraussetzten, es werde auch für diesen Gegenstand gelten, was Baco in bezug auf die Philosophie gezeigt hatte: durch sukzessive Ausschließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zugrunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falschen, werde das Wahre endlich auf einen so engen Raum eingeschlossen, daß man gewissermaßen genötigt sei, es zu erkennen und es auszusprechen. Nicht sowohl demnach eklektisch, als auf dem Wege einer fortschreitenden, alles geschichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, sind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur *diese* Ansicht der Mythologie übrig blieb, welche philosophisch zu begreifen jetzt erst unsere Aufgabe sein wird.

Aber allerdings - bei der Abhängigkeit, in welcher die meisten von ihren philosophischen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt stehen, ist zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philosophie Gründe finden, sich die ausgesprochene Ansicht nicht gefallen zu lassen. Dies berechtigt sie nicht, ihr unmittelbar zu widersprechen, denn diese Ansicht ist ja selbst bloßes Resultat; wollen sie widersprechen, so müssen sie in den früheren Schlüssen etwas finden, das einen Widerspruch begründet, und auch dieses

dürfte keine bloße Nebensache, irgend eine Einzelheit sein (denn wie leicht ist da, wo so vieles und Verschiedenes berührt sein will, in einem solchen zu fehlen), es müßte etwas sein, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unserer Schlüsse aufzulösen.

Unabhängig von jeder Philosophie wie unsere Ansicht der Mythologie ist, kann ihr auch nicht widersprochen werden, weil sie sich mit irgend einer philosophischen Ansicht (wäre sie auch die fast allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philosophie der Erscheinung gewachsen ist, so ist es nicht die einmal dastehende und unwidersprechlich erkannte Erscheinung, die sich auf das Maß irgend einer gegebenen Philosophie müßte zurückbringen lassen, sondern umgekehrt darf die tatsächlich begründete Ansicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philosophische Wissenschaften wir gezeigt haben, sich die Kraft zuschreiben, auch *die Philosophie* und *das philosophische Bewußtsein selbst* zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu bestimmen.

## Elfte Vorlesung

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, *existiert nicht*. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu sein, insofern ist sie *Zweck* des Prozesses von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur infolge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorausgehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem notwendigen Prozeß sich erzeugende, die *unfreie*, die *ungeistige* Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidentum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judentum wurde das Heidentum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtsein gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die *freie* Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.



Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte *geschichtlich* vermittelt. Der mythologische Prozeß erreicht im hellenischen Bewußtsein sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr *Grund* wurde damit nicht aufgehoben, das Resultat des Prozesses bleibt im Bewußtsein, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (*sophistais*) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältnis des Bewußtseins zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein notwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dies ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidentum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, notwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Äußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahnungen des Christentums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses

wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahnungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sei ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Tatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Tatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Tieren entlegener Himmelsstriche<sup>10</sup>! Einmal jedoch und gewissermaßen im Höhepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (*pampalaioi*) in Gestalt des Mythos (*en mythou schêmati*) hinterlassen haben, nur das nehme, daß sie die ersten Substanzen (*tas prôtas aousias*) Götter

nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müsse man das Erste für *göttlich gesagt* erklären, und es seien in diesem Betracht wahrscheinlicherwise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Überbleibsel (*leipsana*) bis auf unsere Zeit gerettet worden<sup>11</sup>. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntnis in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt<sup>12</sup> mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch Philosophierenden (*mythikôs sophizomenous*) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (*di apodeixeôs legontas*)<sup>13</sup>. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seinerzeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre

allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christentum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genötigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Prinzipien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (*autophyês philosophia*), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältnis hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu sein, weshalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgische, magische Zeremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfangen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christentum gedrungen die überlieferte Götterlehre als *Wahrheit* zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in

einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sei, diese Frage würde sich besser infolge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christentum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Altertum, sondern der Übergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christentums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur *vermittelt* ist durch das Christentum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe *gesetzt*. Das Bewußtsein muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden sein, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntnis. Als Negation des Heidentums und in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christentum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch »vernünftige Reden menschlicher Weisheit« wurde das Heidentum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christentum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden - in der Kirche,

deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimnis ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, sein konnte; es war die Macht, die das Christentum dem Heidentum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen<sup>14</sup>. Es kommt indes die Zeit, wo nach völliger Überwindung des Heidentums das Christentum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin *Prinzip* unfreiwilliger Erkenntnis, nun selbst *Gegenstand* freiwilliger Erkenntnis wird und *insoweit* nun mit dem Heidentum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseins waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Altertum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidentum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidentum und Christentum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Kardinäle der heiligen Kirche im Namen des Papstes sprechend denselben »Stellvertreter *der unsterblichen Götter* auf Erden«, die heilige Jungfrau selbst *Göttin* zu nennen nicht

anstanden<sup>15</sup>. Solcher Leichtsinns ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christentum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und tote Formen gegründete Gottesdienst, erschien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die diesem heidnisch gewordenen das ursprüngliche Christentum aus der Zeit, wo es selbst noch vom Heidentum unterdrückt sich rein und frei von ihm erhalten hatte, samt den Aussprüchen der Apostel entgegensetzten, welche teils selbst hinausgesehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das sie als Ziel bezeichneten, teils das Zwischenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchristentums vorhergesagt hatten.

Die *Kirche* konnte sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die infolge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch schriftliche, unter nicht auszuschließenden Zufälligkeiten entstandene Denkmäler zu uns spricht, war unvermeidlich der Kritik ausgesetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erst vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreitet. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem



das Christentum selbst mitwirkte, mußte das Bewußtsein, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung selbst unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntnis, in der es auch gegen diese sich noch befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnislosen Denkens versetzt werden. Bei diesem, dieser inhaltslosen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles getan wännen, konnte es sein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte also folgen.

Nun ist das, was der Offenbarung insgesamt und am unmittelbarsten entgegengesetzt wird, die *Vernunft*; aber das Bewußtsein, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm *natürlichen*, also ebensowenig freien Erkenntnis anheimfallen - der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geist Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältnis hat, durch welche also das Bewußtsein nur einer andern Notwendigkeit, einem andern Gesetz und andern Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnisvermögens anheimfällt<sup>16</sup>.

Eine auf diesen natürlichen Voraussetzungen gebaute Wissenschaft hatte indes nicht erst nach der Lossagung von der Kirche zu entstehen. Unter der Bedingung, daß sie keinen Anspruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu



besitzen, also philosophische Religion in diesem Sinne zu sein, war sie von der Kirche, der noch unerschütterter herrschenden, selbst nicht allein zugelassen, sondern sogar begünstigt; diese Wissenschaft existierte in der scholastischen Metaphysik, welche eine im eben bezeichneten Sinn sogenannte *natürliche* oder *rationale Theologie* (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieser Metaphysik zu verstehen, muß man wissen, daß sie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verschiedene Quellen der natürlichen Erkenntnis, als ebensoviel Autoritäten zu Voraussetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der *allgemeinen Erfahrung*, derjenigen, die uns des Daseins und der Beschaffenheit der sinnlichen Dinge, sowie des eignen äußern und innern Daseins und der bleibenden sowohl als wechselnden Bestimmungen desselben versichert. (Die Offenbarung als *besondere* Erfahrung war schon durch die erste Definition der Wissenschaft ausgeschlossen, zu der das »seposita revelatione« gehörte.)

b) Die Autorität der *allgemeinen*, nicht erst durch Erfahrung erworbenen *Prinzipien*, die als *koinai ennoiai*, als dem Bewußtsein eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Gesetz der Ursache (sowohl der Ursache überhaupt, als der der Wirkung angemessenen Ursache) das weitreichendste war.

c) Die Autorität der *Vernunft* als des Vermögens der Demonstration oder des *Schlusses*. Als eine besondere Quelle von Erkenntnis wurde dieses angesehen, inwiefern man annahm, es seien durch Schlüsse, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Notwendigkeit an sich tragenden Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene, Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z.B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Dasein Gottes wirklich erweisen [17](#).

Denn allein um das *Dasein* Gottes war es in dieser Metaphysik zu tun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Dasein allerdings ein notwendiges sein. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwillende angenommen werden, *aber in sich selbst* hat diese Ursache darum keine Notwendigkeit zu existieren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existieren, noch eine Ursache seines Daseins außer sich haben, also existiert es notwendig, wohlzumerken, *wenn es existiert*; aber *daß* es existiert, ist keine Folge *dieser*

Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür *war* also kein anderer, als wie er auch für das Dasein irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objekts (z.B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. *An sich* war Gott bloßes Objekt der Erfahrung, *reines Einzelwesen*, der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, *daß* er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren - nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam - erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntnis, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntnis hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale

Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß *dienende* Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte<sup>18</sup>.

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Übergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtsein auch wieder von der *natürlichen* Erkenntnis frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebensoviel verschiedenen *Autoritäten* gesprochen. Das Zeugnis der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Teil unserer Erfahrungserkenntnis beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urteilen bestimmt werden, z.B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht<sup>19</sup>, wir urteilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder infolge eigentlicher Einsicht,

sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Syllogismus - nicht sein Gebrauch, überhaupt aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Prinzipien und der Ursachen, wurde durch *Baco* bestritten, der von den drei Quellen der Erkenntnis die Sinnenerfahrung als die einzig berechnete stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induktion in diesem Sinne gewonnen wäre. *Descartes* aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und selbst der objektiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling *Descartes* auf den Schallplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in

Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Beteuerungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urteil er alle seine Lehrsätze unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin seiner Philosophie an der Gemahlin<sup>20</sup> des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter *Vernunft* das bloß natürliche Erkenntnisvermögen, dessen Funktionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzung zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine *Art* von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie

Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z.B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Übungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbtherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, *Dianoia*<sup>21</sup>, und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der *Vernunft selbst* Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des *Denkens selbst*<sup>22</sup> sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen imstande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Prinzip selbst ist, sich zu erheben, *träumen* sie wohl von dem Seienden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu *sehen*, mit wachen Augen zu sehen, vermögen sie nicht<sup>23</sup>. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu sein, entsteht *Episteme*, die eigentliche, das Intelligible und das Prinzip selbst erreichende Wissenschaft. Diese also ist das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr ist die *Dianoia*, in der ja der Nus auch noch ist, nur nicht in seiner Reinheit<sup>24</sup>.



Dem Nus entgegen steht nun aber die bloße Meinung (*doxa*), unter dieser der Glaube (*pistis*), und die Mutmaßung (*eikasia*), so daß der Glaube der Episteme, die Mutmaßung der Dianoia (der die sogenannten apodiktischen Wissenschaften erzeugenden Erkenntnisweise)<sup>25</sup> entgegensteht.

Nach diesen Erläuterungen darf ich als verständlich annehmen, wenn ich sage: es mußte der älteren und der neueren Metaphysik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platonischen Sinn zu bestimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was soeben bemerkt worden (daß ihre Beweise bloße Wahrscheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in diesem teils dem *Glauben* (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundsätze) teils der *Mutmaßung* zuzuweisen genötigt sein könnten - es mußte, sage ich, dieser Metaphysik ein Bestreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieselbe beruhte, und die selbst nur ebenso viele unbegriffene Voraussetzungen (im platonischen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugnis der *Vernunft selbst* ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.

Einem fremden Gesetz unterworfen war die Vernunft in der mythologischen Religion, ebenso ist sie



es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber sie ist nicht weniger unfrei, indem sie der unbegriffenen natürlichen Erkenntnis folgt, und ein notwendiger Fortschritt ist es, daß sie auch gegen diese sich in Freiheit setzte. Wenn sie aber so sich selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft sein, dergleichen die mathematischen Disziplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugnis der *Vernunft selbst* kann sie auch nur *die Wissenschaft selbst*, die Wissenschaft im Sinne Platons sein, die, welche er in diesem Zusammenhang *Sophia* nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft *gesucht*, die Weisheit ist; *Philosophie* sei der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehn zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sei *Descartes* gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich

erzeugen lasse, sei Descartes zugleich der, welcher zuerst das *Prinzip* in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Prinzip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiermit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die *epistêmê anôthen gennêtheisa* nennen), es ist glaublicher, sage ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christentums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christentum verlangt Überwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte *alles* Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart habe (*hoti apekrypsas tauta apo sophôn kai synetôn, apekalypsas auta nêpiois*. Matth. 11, 25). Diesen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher

sein, als die nichts Wissenden, wie Sokrates ein Nichtwissender ist (im reinen Denken ist noch nichts vom Wissen), die im Erkennen ganz auf die ursprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apostel mit denselben Worten alle *geistliche* Weisheit und Verständigkeit (*pasan sophian kai synesin pneumatikên*) den Seinen erfleht<sup>26</sup>, so können die Weisen und Verständigen (*sophoi kai synetoi*) in den Worten Christi doch nur die bloß natürlich Weisen und Verständigen sein. Die christlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterscheiden selbst zwischen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt ist aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er sagt: für die mathematischen Disziplinen, die er oft Wissenschaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müsse er etwas finden, das *dunkler* sei als Wissenschaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dies sei Dianoia<sup>27</sup>, wo ein angemener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchsichtiger Stoff dieser unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Testament von Vernunft in weniger günstigem Sinn die Rede ist, steht eben auch Dianoia<sup>28</sup>, nie wird *logos*, wohl aber werden häufig die *logismoi* (2. Kor. 10, 5) genannt, Schlüsse, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntnis gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes sagt, daß er höher ist als alle Vernunft<sup>29</sup>, höher also auch als

die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr ist, die nur sie selbst ist, oder wenn derselbe Apostel Christi Liebe als alle Erkenntnis übertreffend beschreibt<sup>30</sup>, so kann hierin liegen, daß allerdings ihm etwas höher steht, als auch die *wahre*, das Christentum in seiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntnis, nämlich *die große Sache selbst*; denn darauf ist er vor allem bedacht, daß diese *Sache* bleibe und nicht zur bloßen Vorstellung werde, *hina mê kenôthê ho stauros tou Christou* (1. Kor. 1, 17). Aber es ist ja auch nicht gesagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wissenschaft das schlechthin Letzte sei und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber sein möge, und wenn in uns selbst etwas alle Vernunft Übertreffendes liegen sollte, so wird von diesem erst dann die Rede sein können, wenn die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ziel geführt ist, davon sie aber noch weit entfernt ist. Und eben diese Hinausführung wird unsere erste Aufgabe sein. Dies ist ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich sage dies absichtlich, damit die, welche gesonnen sind, uns zu folgen, sich zum voraus mit der nötigen Kraft und Ausdauer rüsten, die andern aber, welche dies nicht wollen oder nicht vermögen, beizeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, so gibt es auch in der Wissenschaft eine Feigheit und einen Mut des Entschlusses, und bei jeder schwierigen Besteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der

Mitte des Weges erschöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den ersten Anstoß gegeben zu dieser von der Vernunft selbst erzeugten Wissenschaft, und der vor allem den selbst nicht voraussetzungsartigen, sondern jede Voraussetzung übertreffenden Anfang sucht. Sein Weg zum Prinzip ist - der *Zweifel*. Aber weil alles Zweifeln etwas voraussetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, so scheint dieses Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. »Ich zweifle, ich denke, also bin ich«, dies der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie sie über die äußern Dinge nicht stattfindet. Aber: ich zweifle an dem Sein der Dinge außer mir, also *sind* sie, ist ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weise wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß also die Dinge *auf gewisse Weise* sind, folgt allerdings aus dem Schluß; im »Ich bin« liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewisse Weise bin; diese Weise ist sogar als eine bestimmte erkannt, es folgt sogar nur, daß ich im Aktus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, - nicht unbedingt: *Sum*, sondern nur: *Sum res cogitans* (je suis une chose qui pense). Zweifel sagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht seiend betrachten alles nicht von der *Vernunft*

*selbst* Gesetzte - auf so lange bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist. Dieses Zurückweisen muß aber dem »Ich bin« ebensowohl gelten als dem, daß Dinge sind. Denn nicht bloß das *mir*, sondern das *an sich* zweifelhafte Sein wird beiseitgesetzt - nicht für immer, sondern bis seine Zeit gekommen ist. An sich zweifelhaft aber ist alles, was nur ein sein und nicht sein Könnendes ist. In der Tat auch gründet Cartesius durchaus nichts auf diese, wie die neuesten Enkomia- sten unter seinen Landsleuten sagen, psychologische Tatsache. *Wahr* wird ihm das im »Ich bin« ausgedrückte Sein, und wahre Gewißheit erhält es für ihn selbst doch erst durch den Zusammenhang mit dem, dessen Dasein weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen beruht (dies alles ist als zweifelhaft erklärt), sondern das ihm infolge seines bloßen *Gedachtseins* Ist, gewiß ist im reinen Denken, ohne daß dieses aus sich selbst herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundsatz des sich nur zu sich selbst verhaltenden Denkens (dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs). Das so Gewisse ist ihm Gott, weil in diesem das schlechthin vollkommene Wesen gedacht ist, und er dieses nicht wäre, wenn er nicht *existierte*.

Man sieht: Descartes will die Existenz Gottes als die *im reinen Denken* gesetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einschaltet (den, daß die Existenz eine

Vollkommenheit ist<sup>31</sup>) und einen *Schluß* formiert. Das ist also nicht der Gegenstand, von dem Platon gesagt, daß ihn die *Vernunft selbst* berührt<sup>32</sup>. Außerdem scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens nichts wichtig, als daß aus ihm die Existenz folge; aber daß Gott »alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist«, scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der *Wissenschaft*, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seiende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seienden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste notwendig auch das wahrhaftigste Wesen sei, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die spezielle Physik übergehend, als Postulat annimmt<sup>33</sup>, daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt

haben würden, sondern *anders gestaltete* Teilchen von *mäßiger Größe* geteilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dies derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, *Malebranche*, der, wenn er von Gott sagt<sup>34</sup>: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, teils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, teils welcher Übergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sei, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Äußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in Gott ist<sup>35</sup>, um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der *Teilnahme* (participation) und *unvollkommenen* Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort *das Seiende* (il est



en un mot l'Être)<sup>36</sup>. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß »das Seiende« nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sei la généralité, l'être en général (einmal wenigstens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Übereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sei<sup>37</sup>; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere<sup>38</sup>; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indéterminé, l'être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher *alles* Seiende, il est bien plutôt *tout* être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Übersetzung ausdrückt<sup>39</sup>.

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seiende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiermit aufgegeben hatte, Gott als *bloßes*

Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott *kann* nicht bloßes Einzelwesen sein, und der Gott, der nicht das Seiende wäre, könnte auch nicht Gott sein; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältnis, daß er das *allgemeine* Wesen ist. Freilich nicht das Seiende im abstrakten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seiende, dem nichts fehlt was zum Sein gehört, das *vollendet* Seiende, *to pantelôs on*, wie es Platon genannt hat<sup>40</sup>.

Descartes *wollte* das im reinen Denken, insofern unabhängig von diskursiver Wissenschaft, gesetzte Sein als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst: ohne Folge. Gott ist das Seiende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seiende-sein ist auch ein Sein, nur eben nicht das Sein Gottes *überhaupt*, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftsein oder das in die Idee eingeschlossene Sein

Gottes nennen, denn das Seiende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die *Idee selbst*; soweit also Gott nur das Seiende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, - ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seiende-sein ist also auch ein Sein, nicht ein Sein, das *eine* der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst ist, denn das Seiende sein ist eben: das Vollkommene, das Vollendete sein. Auch ein *Beweis* ist hier nicht, denn es ist das unmittelbar von der Vernunft gesetzte Sein, in allem Beweis aber ist eine Vermittlung, aber besonders nicht ein Beweis der Existenz Gottes, wie dies bis jetzt allgemein verstanden wird, nämlich der Existenz Gottes überhaupt; es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, *denn es gibt keine Existenz Gottes* überhaupt. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Sein Gottes ist nicht fortzuschreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur *Wissenschaft* gelangen. Anders nach der eben freilich vorerst mehr angedeuteten als ausgesprochenen Ansicht. Mit dieser ist unmittelbar ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine ist, zu dem Sein, in welchem er als Er selbst ist, von dem im

Seienden eingewickelten zu dem aus dem Seienden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das Seiende, sondern daß er das ist, was das Seiende *ist*.

Das letzte Ergebnis dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müssen auch in der Idee schon Gott und das Seiende unterschieden sein, unterschieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher schon in seinem das-Seiende-Sein als ein für-sich-sein-Könnendes, Absonderliches (ein *chôriston* im aristotelischen Sinn) gedacht sein. Von einer solchen vorerst nur begrifflichen Unterscheidung ist bei Descartes keine Spur, eine erfolglose, schnell verwehte aber wenigstens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterscheidet: die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Kreaturen bezieht und durch sie partizipabel ist<sup>41</sup>. Dies könnte in unserer Sprache auch schwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seienden Teil haben, aber nicht an dem, was das Seiende *ist*, dieses sei schlechterdings impartizipabel. Irgend eine Unterscheidung mußte er machen, wenn er sich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott *nichts als* die absolute Substanz ist, le miserable Spinoza, dessen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu

nennen. Allein diese Unterscheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenutzt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott sagt, er sei alles Seiende, und sich selbst die Frage entgegensetzt, wie dieses in gewissem Sinn alle-Dinge-Sein sich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens vertrage, antwortet er: *das begreife kein endlicher Geist*<sup>42</sup>. Da indes Gott doch *in einem gewissen Sinn* alle Dinge sein sollte, so entstand wenigstens die Frage: *in welchem Sinn?* Die bekannte Antwort darauf war, *daß wir alle Dinge nur in Gott sehen*, also daß sie außer Gott gar nicht vorhanden sind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte sich *Spinoza* entzogen; auf welche Weise, wollen wir deutlich machen, denn so leicht als viele es sich jetzt einbilden, ist er doch nicht zu fassen.

*Spinoza* sagt: Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen: Gott ist das Seiende. Dächte man sich nun hierbei gar keine Unterscheidung, so hätte er den besonderen Namen »Gott« füglich entbehren können. Man müßte insofern bei ihm doch eine Unterscheidung voraussetzen. Allein er macht jede Unterscheidung überflüssig, indem er sagt: Gott Ist nur, indem er die unendliche Substanz ist, er hat kein von seinem die-Substanz-Sein absonderliches Sein; denn dies ist der Sinn des Worts, daß in Gott

Wesen und Sein Eins sind<sup>43</sup>. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, wüßte er Gott *kein anderes* als das ewige oder Vernunft-Sein (das die-unendliche-Substanz-Sein). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen Vernunft-Sein können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der *Natur* (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Sein hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältnis als das der bloß *wesentlichen*, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, *durch das reine Denken* gewonnenen *Inhalt* erfüllt, der Begriff des *vollkommensten* Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns *durch Erfahrung* nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seien. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreiendste *metabasis eis allo genos*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung

zurückzufallen.

Aber - wir dürfen dies nicht übersehen - die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte - so ist der Gang menschlicher Dinge - von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

## Zwölfte Vorlesung

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Prinzips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntnis notwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Teil der mutvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob diesmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran



es nicht gefehlt - ich erinnere an Coleridge - hat es die Antwort: »Ich bin reich und gar satt und darf nichts«<sup>44</sup>. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unablässige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchentum, nehmen von einer Seite so viele Geister in Anspruch, und geben von der andern Seite allen Verhältnissen eine solche Festigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchsten Wissenschaft unvermeidlich verbunden scheinen, sich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf seit so langer Zeit die Deutschen einen so hohen Wert legen.

Den anderen Weg schlug Deutschland ein: die Metaphysik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wissenschaftlicher Philosophie. Zunächst aber mußte die hergebrachte Metaphysik schon darum in einen ziemlich weiten und unbestimmten Eklektizismus sich umwandeln, weil sie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philosophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologische Beweis seine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der englische und französische

Empirismus der Philosophie eine entschieden subjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Untersuchung des Ursprungs der notwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Substanz, Hume, der den der Ursache wankend gemacht, bewirkte damit, daß diese Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphysik sich einfach voraussetzen ließen: sie selbst mußten begriffen sein, und waren *Gegenstände* wie andere, nicht mehr *Prinzipien*. Es wurde daher insbesondere die Verhandlung über die angeborenen Begriffe ein Hauptkapitel dieser neueren Metaphysik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypothesen unseres *Leibniz*, deren Urheber vielleicht weniger die Absicht hatte, sich selbst geltend zu machen, als die Hauptfrage einstweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen sollte er selbst des keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigstens mit der Theodizee mehr Spiel als Ernst gewesen<sup>45</sup>. Wie dem sein mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die *monadologischen Theoreme*, die *prästabilierte Harmonie* und was weiter daran hängt, solche geistreiche Spiele und Nebenerfindungen gewesen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen ist über sie hin und her gestritten worden!), und daß dagegen die Theodizee das eigentlich philosophische Werk des berühmten Mannes

gewesen sei, wenn schon das darin enthaltene System einen so allbefähigten Geist allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegentlich konnte merken lassen<sup>46</sup>. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philosophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, statt: das vollkommenste, oder gar: das unendliche Wesen, zu sagen: das absolute Wesen; darin konnte wenigstens das vollendet-, also das *beschlossen*-Sein, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet sein, wiewohl das Gleichnis, wie es Leibniz vom absoluten Raume hernimmt, dies wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unsere gegenwärtige Untersuchung ist keine literarische, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiste verdankte, der wenige Jahre ehe<sup>47</sup> er geboren wurde, sein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte<sup>48</sup>.

Solange es in der alten Metaphysik sich bloß um das *Dasein* Gottes handelte (den *Begriff* nahm sie aus der Überlieferung), ließ der alte Kanon: *Existencia est singulorum*<sup>49</sup> an Gott nur als Einzelwesen denken. Mit Descartes wendete sich die Sache: Gott sollte existieren, *weil* er das vollkommenste Wesen ist. Wenn aber bloß deshalb existierend, weil er dieses, d.h., wie sich gleich bei Malebranche zeigte, das allgemeine Wesen ist, so existiert er nicht so, daß das Sein von

ihm auszusagen ist. Um es von ihm aus, d.h. so zu sagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seiende sein. Nach Spinoza aber ist Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern er ist *nichts anderes*, er ist *nur* das Seiende. Das war also in gewissem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewissem Sinn. Denn durch ihn war wenigstens die Substanz der Religion gerettet, während in dem Verhältnis, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung sich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigstens so weit zu seinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begrifflose und unverstandene Vorstellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität sich aufdrängen ließ, - es zuletzt nichts mehr kosten konnte, eine Existenz vollends verschwinden zu lassen, die allen Wert und alle Bedeutung verloren hatte. So entstand der formelle Atheismus - wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen -, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß diesen Unterschied kennen, um zu verstehen, wie ein Geist wie Goethe bis zu seinem Ende an Spinoza festhielt, auch Herders Vorliebe erklärt sich so, aber zumal Lessings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der selbst von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft so

durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'scher Ausdrucksweise zu reden, gleichsam auf Du und Du sein könnte, kurz zu dem ein persönliches Verhältnis möglich wäre, nur auf sein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Prinzip, also zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ sich eigentlich nicht sagen). Das war also für ihn, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinozas Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung davon dienen, daß *er* kein überzeugter Wolffianer, wie Moses Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sei, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein spekulativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit

diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen sein mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche sein konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und *für sich* ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu sein. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sei es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: »Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht stellen«.

Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sei, liegt schon in der Bestimmung des Unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom hohem Standpunkt indes war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben

erschüttert, und auch dies nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Über den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d.h. unfreien Erkennens zu *sich selbst* zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntnis und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Cartesius.

Wer in *Kants* Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm produktiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen teils in der Erfahrung, teils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie ab Ideen erzeugend so wenig *reine* Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher

natürlich mit dem, was den Kreis derselben überschreitet, nie weiter als zu bloßen *Ideen* bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste *Regel* für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntnis gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntnis. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntnis verbürgt sei, aber er hatte sie soweit doch als *Prinzip* gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Dasein Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalischen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich aus setzenden, nur sich selbst folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbesondere, daß Kant - den wir übrigens auch darum mit Recht preisen, weil er den Mut und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen,



daß Gott als *einzelner Gegenstand* gewollt werde, und nicht die bloße Idee, sondern das Ideal der Vernunft sei - daß eben dieser der von seinem Vorgänger ganz vernachlässigten Seite des Begriffs, wonach nämlich das vollkommenste Wesen zugleich den *Stoff*, die *Materie* alles möglichen und wirklichen Seins enthalten sollte, den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles bestimmenden Begriffes offenbar wurde<sup>50</sup>.

Cartesius hatte den Begriff des vollkommensten Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: *Wir alle haben die Vorstellung* eines höchst intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff gehört, daß es existiere. Die hieraus folgende Notwendigkeit seiner Existenz konnte aber die ursprüngliche Zufälligkeit des Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee ist, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt, womit freilich nicht die Existenz desselben, aber wenigstens dessen Vorstellung zu einer notwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erste für jedes Ding, so fängt Kant seine Entwicklung an, ist, daß sein Begriff ein überhaupt

möglicher, kein in sich widersprechender ist. Diese Möglichkeit beruht also auf dem bloß logischen Prinzip, daß von je zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und ist eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Ding dagegen beruht auf seiner durchgängigen Bestimmtheit, d.h. daß es durch alle *möglichen* Prädikate hindurch ein bestimmtes ist, indem von allen einander entgegenstehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich sein oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organisch oder unorganisch, wenn unorganisch, starr oder flüssig, wenn starr, der Grundgestalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper sein müssen, der ihm zugrunde liegt, z.B. die Pyramide oder der Kubus; immer aber wird die ihm zugeschriebene jede andere ausschließen. Hier werden also nicht Begriffe unter sich bloß logisch, sondern es wird *das Ding selbst* mit der *gesamten Möglichkeit*, mit dem Inbegriff aller Prädikate verglichen, welcher die notwendige Voraussetzung jeder Bestimmung ist, und weil das Bestimmen Sache des Verstandes ist, nur als *Idee* in der Vernunft sein kann, durch welche diese dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt<sup>51</sup>.

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um

das wirkliche Sein und nicht die bloße Vorstellung zu tun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein solcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts für sich *sein* Könnendes ist; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße *Stoff* aller besonderen Möglichkeit, ist er von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist<sup>52</sup>. Sollte er *sein*, so müßte etwas sein, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieses müßte seiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelwesen sein. Allein Kant macht gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten *sei*. Die ursprüngliche Absicht der Vernunft, sagt er, war bloß und allein, sich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge *vorstellen* zu können; zu diesem Ende aber reicht der *Begriff* von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache; dieses Letztere sei eine bloße *Er-dichtung*, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugnis, denn nicht einmal als *Hypothese* ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt. Zwar ist der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Untersuchung findet sich, daß die *Idee von selbst* eine

Menge Prädikate ausstößt, die als abgeleitete durch andere schon gegeben sind, oder die neben andern nicht stehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtsein ausdrücken, so wird infolge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als *alles was zum Sein gehört*, und da was zum Sein gehört, wenn es überhaupt sich bestimmen läßt, dem *Sein* voraus, also *a priori* bestimmt werden muß, so wird sich die Idee zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriff zusammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allseitig bestimmte Ding (*res omnimode determinata*) ist, zum Begriff von einem *einzelnen Gegenstand* wird, der, indem er sozusagen den ganzen Vorrat des Stoffs für alle möglichen Prädikate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff *unter* sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das *Ideal der reinen Vernunft* genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen sein würde<sup>53</sup>. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee

selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisieren, d.h. diesen Inbegriff als existierend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasieren, d.h. zum einzelnen Ding »zuzuspitzen«, endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personifikation bis zur höchsten Intelligenz zu erheben<sup>54</sup>.

Dieser Fortgang ist ein natürlicher<sup>55</sup>, aber der doch nichts Objektives an sich hat, und uns in Ansehung der *Existenz* eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt<sup>56</sup>.

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es »als Hypothese anzunehmen«. Das Nächste unstrittig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt: unter ihm stellt, das *Urwesen*, als alles begreifend das *Wesen aller Wesen* zu nennen wäre, verhielte sich dabei als *Urbild* (Prototypen), die abgeleiteten Wesen als *Abbilder* (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig

auszudrücken. Unterschieden von ihm könnten sie nur durch Verneinungen sein, wie alle Figuren nur ebenso viele Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken (das Leibnizische Gleichnis). Doch nicht durch Einschränkung *des Urwesens selbst* dürfte die Mannigfaltigkeit entstehen, nur das Materielle der Idee ließe sich als Substrat der Einschränkung denken. Dies würde eine Unterscheidung voraussetzen, wie wir sie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant ist ja zwischen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einschränkung) und Gott kein wirklicher Unterschied, jener hat bloß für unsere Vorstellung sich zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum, zusammengezogen. Auch scheint Kant die mechanische Erklärung durch Einschränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometrische Figuren, doch nicht als ausreichend anzusehen, da er in der Folge äußert: das Urwesen (offenbar das Urwesen selbst) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d.h. wohl materiell, zugrunde, die Mannigfaltigkeit der Dinge müsse vielmehr als die vollständige *Folge* aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen sein würde, die zur Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädikaten in der Idee eines einzigen Dinges



vereinigt sein solle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine *Affinität* alles Möglichen und Wirklichen bewiesen sein<sup>57</sup>.

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantischen Entwicklungen bekannt sind, mögen hier leicht die Keime später wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indes ist bei Kant dies alles bloß hypothetisch gesprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe sich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer solchen gegeben war. Denn so ist der bloße »Inbegriff aller Möglichkeiten« noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe. Das Nächste wäre: als die Korrelate dieser Möglichkeiten die wirklich existierenden Dinge nehmen und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu sein erklären, die sie in sich ausdrücken; denn eine andere Art zu sein hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Tier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu sein unmöglich ursprüngliche sein können? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des *Seienden* selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn solche Unterschiede

stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z.B. sagen, daß das bloße reine *Subjekt* des Seins **nicht** das Seiende sei, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seienden Mögliche sei, nämlich Subjekt zu sein. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im aussaglichen Sinne seiende *sein*, es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten *Art* des Seins, nicht des Seins überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseiende auch nur Subjekt sein? Eine andere Art des Seins ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß wesende nennen; auch das wird manchen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als umständliches Sein bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art sei das Seiende das bloß *Sich*, mit der andern das außer *Sich* seiende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegenteil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dies, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden; nicht *Sein* (*mê einai*) ist nicht *Nichtsein* (*ouk einai*), denn die



griechische Sprache hat den Vorteil, die kontradiktorische und die bloß konträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seins schließt seinkönnen nicht aus. Reines *können*, und als dieses mögen wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtsein<sup>58</sup>. Das Seiende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa +A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seiende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa -A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seiende nur in *einem* Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seiende *ist* und *nicht ist*, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seiende nur *sein kann*, eine Potenz des Seienden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Sein gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in *jedem* Sinn das Seiende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (*primum cogitabile*); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seienden, zunächst zu dem Seienden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+A), das also für sich auch nicht einmal sein könnte (so wenig ein Prädikat sein kann ohne

Subjekt, *von* dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht *seiende*, nicht das ganz und gar Nichtseiende, sondern das in jenem Sinn nicht *seiende*) Subjekt ist. Wir können nicht sozusagen in Einem Atem das bloße Subjekt und sein Gegenteil, das *bloß* d.h. subjektlos seiende setzen; wir können jenes (-A) nur zuerst, dieses (+A) hernach, d.h. wir können beide nur als *Momente* des Seienden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt sein können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvor gekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (*praeter*) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt sein können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Sein gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine *und* das andere sei, aber jedes in *anderer* Beziehung, und nicht einem Teil nach das eine, einem andern Teil nach das andere, sondern es wird *jedes* unendlicher Weise, also *ganz* das eine und *ganz* das andere sein, nicht sowohl zugleich als gleicherweise; denn wär' es ein aus beiden Gemischtes und gleichsam Zusammengewachsenes (Konkretes), so könnte es nur *ein Seiendes* sein, also nicht mehr in diesen Kreis gehören, wo *keines*

ein Seiendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in diesem Sinn, *das* Seiende, also jedes in seiner Art unendlich ist. Dieses also müßte ebenso in dem Dritten sein und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einschränkung gereichen. Dieses also, welches, weil ihm das *in-sich* nicht das *außer-sich*, das *außer-sich* nicht das *in-sich-Sein* aufhebt, nur das *bei-sich-Seiende* zu nennen sein würde, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (eben dadurch auch sich von den beiden vorausgehenden unterscheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbstentschlagung zu denken ist, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Sein sich nicht anzieht) - dieses, sage ich, wenn das bloße Subjekt den ersten, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch das Seiende zu sein. Aber da es was es ist nur ist, wenn ihm sowohl das eine (-A) als das andere (+A) vorausgesetzt ist, also nur als *das ausgeschlossene Dritte* sein kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei kontradiktorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: daß ein Mittleres oder Drittes<sup>59</sup> unmöglich ist, aber bei bloß konträr Entgegengesetztem, wo *ausschließen* nur so viel bedeutet als außer sich *setzen*, positive Bedeutung hat); weil es also was es ist auch nicht für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern sein kann, läßt sich auch von dem Dritten (wir wollen es durch  $\pm A$

bezeichnen), es läßt sich auch von diesem nur sagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seienden ist; mit ihm aber ist alle Möglichkeit erschöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir sagen könnten, daß es das Seiende ist.

Wenn dem so ist, wenn nicht 1 (denn auch so wird erlaubt sein, jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seiende ist, so entsteht von selbst die Frage: was *ist* das Seiende? Denn dieses, das Seiende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem versucht, das das Seiende sein konnte (hier zeigt sich, was durch die Einschränkung des unbestimmten Kantischen Begriffs eines Inbegriffs *aller* Möglichkeit gewonnen ist). Darauf (was das Seiende?) könnte man antworten, wenn keines für sich, würden alle zusammen das Seiende sein. Allerdings das Seiende - wir könnten auch sagen: das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich ist<sup>60</sup> -, aber das Seiende nur *materiell*, dem Stoff nach, nicht *wirklich*, wie Aristoteles unterscheidet<sup>61</sup>, oder das Seiende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seienden, nicht es selbst. (Bemerken Sie gelegentlich die ursprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee.) Die Folge wäre also, daß nichts das Seiende wirklich ist - ein ganz anderer Widerspruch als der bei Descartes,

dem die Existenz des höchsten Wesens nur eine seiner Vollkommenheiten war. Solange uns auch jede Potenz für sich war, konnte sie als selbst seiend gelten; dieses Selbstsein ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seiende darstellen, zur *Materie* des Seienden, d.h. des Allgemeinen, geworden sind, wie es Aristoteles von der Dynamis überhaupt sagt<sup>62</sup>, und selbst nicht seiende, können sie auch nur das Seiende erzeugen, *von* dem nicht zu sagen ist, daß es Ist, weil *von* ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist<sup>63</sup>. Wenn also nicht Nichts das Seiende ist, und nimmer doch können wir dies zugeben, so fordert das Seiende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seins (*aition tou einai*) und in diesem Sinne es ist, und das *nur* wirklich, nur das Gegenteil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, - das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich *Ding* ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der

Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur *vorweisen*, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstellen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seienden eines gemeinschaftlichen Seins fähig seien, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente *nicht* das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von  $-A$  sagten, es sei *reines* Können ohne alles Sein, von  $+A$  ebenso, es sei reines Sein *ohne alles Können*, von  $\pm A$ , es sei nur als *von beiden* (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seiende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seienden zu sein. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht

auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen-sich-Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitates compossibiles in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können<sup>64</sup>.

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott sein soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als *transitive* gemeint sein, d.h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seiende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dies nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem



wesentlichen Aktus seines ewigen Existierens, d.h. seines das-Seiende-Seins, gesetzte Bestimmung sein. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, ist, daß Gott, sofern er das Seiende *ist*, also in seinem ewigen Existieren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Darstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehörte auch dies, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unendlich, d.h. so frei von Negation, sein kann als die Position. Im bloßen nicht *Sein*, im reinen Können, liegt so wenig eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sei durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Sein erhebt, notwendig ein affizierter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem läutern Sein, im Gegenteil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese



Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünftigen Seins nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sei das Nichtseiende, und dieses der Hunger nach Sein. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht hier verhöhnt worden<sup>65</sup>. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

## Dreizehnte Vorlesung

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, - denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z.B., wenn man verlangte, sie solle erst das Dasein der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: - die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht *ein seiendes* sein (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der sein, von welchem zu sagen ist, daß er *das Seiende ist*<sup>66</sup>.

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht sein, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens

begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntnis des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrenswerte sein, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntnis jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche *sophia* zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das *megiston mathêma*, wie Platon sich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der *Wissenschaft* willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das *Prinzip* genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deduktive im *höchsten Sinne* sein. Denn

unter die *deduktiven* im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind *Definitionen* auch in dem Sinn wie Begrenzungen (*horismoi*), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu geraten, wovon keine Deduktion mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Überzeugung. Ableitend also und zwar vom hohem, vom unbedingten Prinzip ist die höchste Wissenschaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum *Prinzip* gelangt werde. Dies wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z.B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sei, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Prinzip selbst wieder Wissenschaft sei, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Prinzip ableiten, das Prinzip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine

Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, *die Wissenschaft selbst* sein kann, die darum auch nicht von einem Prinzip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Prinzip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Prinzip abgeleitete, vorausgehen kann<sup>67</sup>.

Wenn aber keine Wissenschaft, eine *Methode* wenigstens muß es geben, die zum Prinzip führt. Außer der deduktiven, die vom Prinzip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur *eine* zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgesamt induktiv genannte. Wie sollte nun aber die induktive hier anwendbar sein? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seins, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben, dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in *gewissem* Sinn das Seiende ist, also es nicht *unbedingt* ist, sondern *ist* und *nicht ist*, ist in einem, nicht ist in andrem

Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d.h. es eigentlich nur *sein kann*, und daß von *dem* erst, das alle Arten des Seins in sich allein ist, sich sagen läßt, daß es das Seiende *ist*. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seiende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur *sein kann*, zu dem, was allgemein, was schlechthin es ist, und wäre nun ein solcher Weg nicht eben auch Induktion zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induktion aus Erfahrung geschöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wissenschaft zwar vom unbedingten Prinzip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn *a priori* entstünde, das Prinzip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem *a posteriori* Gegebenen erlangt würde. Denn so - nämlich allgemein müßte dies ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage sein kann, wie der Einzelne zur Wissenschaft überhaupt komme, und insofern also auch das aristotelische Wort nicht anwendbar ist, daß die ersten Begriffe uns durch Induktion bekannt werden müssen. Denn schon ohnedies wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige

erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sei. Und auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber lassen sich nur in der Form von Bekenntnissen mitteilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erschienen, wenn sie sich auf Bekenntnisse beschränkt hätten, anstatt Philosophen von Profession sein zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den ersten Eindrücken bis zu wirklicher Philosophie hat der arabische Philosoph Ibn Joktan darzustellen gesucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: *Philosophus autodidactus* herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Gesamtheit gelten, und am wenigsten wohl werden wir, die soeben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christentum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, - und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Frühesten, dem das Seiende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer usw. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtsein zu dem seiend-Seienden, dem *ontôs on*, wie er es

nannte, als einem von aller Materie Abgesonderten sich erhoben - am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche *Geschichte* der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjektiven Sinn sei die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu tun ist, ist vielmehr die objektive: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induktion zu schöpfen seien, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Prinzip selbst führende Methode sein kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse notwendige Elemente des Seienden angenommen. Denn was immer ein Seiendes ist, wird, wenn auch jedes in eigentümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Prinzipie in bezug auf das Prinzip, doch Prinzipie in bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Prinzip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen sein, daß die auf das Prinzip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Teil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem *pros hêmas proterois*



*kai gnôrimôterois*) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt<sup>68</sup>, der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Prinzipie zu tun ist, sondern um gewisse oberste Tatsachen, von welchen sie durch *Schlüsse* zum allgemeinen Begriff einer höchsten Ursache gelangen, ohne sagen zu können, auf welche Weise sie Ursache sei, weshalb sie ihnen denn auch nicht *wirklich Prinzip* ist. Da sie aber außerdem, weil mit bloßen Partikularsätzen kein Schluß möglich ist, allgemeiner Grundsätze nicht entbehren können, so nehmen sie es entweder auch als bloße Tatsache an, daß durch solche Grundsätze unser Bewußtsein bestimmt ist; in diesem Fall mögen sie sehen, wie sie der Argumente z.B. David Humes sich erwehren; meinen sie es aber anders, so müssen sie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntnis annehmen, und es erscheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wissenschaft, sondern nur vereinzelte Tatsachen zugeben, mit sich selbst mehr in Übereinstimmung, als die auf solche Weise mit Tatsachen Philosophie machen wollen. Denn nicht syllogistisch, mit unvermeidlichem Überspringen in ein anderes Gebiet (*metabasis eis allo genos*), sondern durch *reine Analysis* des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, *als*

*diesem selbst inwohnend*, müßten die Prinzipie und durch diese das Prinzip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf solche Weise zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Tatsachen nur *psychologische* annehmen, so zeigt sich auch darin, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Denn wenn es Prinzipie, also das *Allgemeinste* ist, was in der Tatsache gesucht wird, so müßte diese, auch wenn sie rein psychologische ist, gerade *nicht* als solche, sondern nach ihrer allgemeinen und objektiven Seite in Betracht kommen. Nicht subjektiv genommen, sondern in ihren konstitutiven Prinzipien untersucht, wird die psychologische Tatsache an objektiven Gehalt keiner andern nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht was sie besonders hat, in Betracht gezogen werden. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.

Lassen wir aber diese Mißverständnisse beiseite, und nehmen wir an, die Induktion, die wir verlangen, sei auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis wirklich zu den Prinzipien und durch diese zum Prinzip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und

wird man noch zur Deduktion übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweitenmal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induktion wäre die ganze Philosophie, wie verträge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil sein- und nichtsein-Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem »Ich bin« des Cartesius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber *an sich* zweifelhaftes Sein ausdrückt. Das philosophische Bewußtsein ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induktion selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Prinzip zur Deduktion übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im

schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induktion nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpft seien. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sei. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben sein könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und sollte der Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seins ( $-A +A \pm A$  sind für sich *Einzelne* = die *kath' hekasta*; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher- und besondererweise das Seiende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induktion zu nennen sein, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpft, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, *im reinen Denken*, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden

sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert sein kann, wie dies bei der andern Art von Induktion niemals ebenso der Fall ist?

In der Tat rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seienden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei *nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche* bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seiende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seiende sein kann. Um zu wissen, was das Seiende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genötigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seiende zu sein, nur das reine Subjekt des Seins hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (*primum cogitabile*) ist *nur* dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: *id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei*, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dies ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur *an sich* das Seiende ist. Hierin liegt eine Beraubung (*sterêsis*), die uns nicht ruhen läßt, sondern *dieses* (das nur an sich

seiende) gesetzt, *müssen* wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seienden gehört ebensowohl das *nur* gegenständlich subjektlos seiende, also (wie wir es ebenfalls ausdrücken können) was *außer sich* das seiende ist; nur nicht in Einem Atem, daß wir so sagen, können wir das Seiende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als *Momente* des Seienden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Beraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indes unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seiende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt sein konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides sein und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seienden entsteht (im bei-sich-sein liegt ebensowohl das in-sich, als das außer-sich-Sein). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seiende in diesem Sinn (als das bei-sich-Seiende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in bezug auf das kontradiktorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegenteiligem die Rede

ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich *setzen* bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seins sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntnis bestimmen, im Vorgebiet *der* Wissenschaft, die zum Prinzip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die *Vernunft* hat, nicht *irgend* ein Denken, sondern *das Denken selbst*, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntnis *teilt*; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an *Wahrheit* und an *Schärfe* über die Wissenschaft geht <sup>69</sup>, wie wir davon soeben einen Beweis hatten; denn z.B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt sein kann, wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst verschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Übelberater könnte nichts sein, als die Prinzipie und das Prinzip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann. Darauf wird sich jedoch besser in der Folge zurückkommen lassen. - Das Denken,

sagten wir, hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen *das Seiende* und können im Besonderen nur jene *Momente* sein, deren jedes für sich nur das Seiende *sein kann* (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seienden ist. *Diese* Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, sondern wie das Seiende gar nicht *nicht* gedacht werden können (denn das Seiende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloß zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also notwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso *sind*, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf *ihre* Weise und in *ihrem* Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Prinzipien alles Seins werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, diesen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgesprochene zu geben, wenn wir dieses als ein Gesetz aussprechen wollen, welches andere könnte dies sein außer dem, das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seienden, sondern das



Seiende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen ist, indem es auf das kontradiktorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt wurde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als *contrarium* sich Entgegenstehende) Gesetz sein läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es *zugleich* gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe sein können. Hierdurch erhält das sonst bloß negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz *alles* Seienden, also das fruchtbarste und inhaltsreichste aller Gesetze sein kann<sup>70</sup>. Vollständig dies einzusehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was schon hier einleuchtet ist, daß ohne das so verstandene nur nichtssagende Sätze übrig bleiben, und emphatische, d.h. die wirklich etwas aussprechen, unmöglich sein würden. Denn wovon läßt sich sagen, daß es hell ist, als von dem an sich Dunkeln, wovon, es sei krank, als von dem bloß krank sein Könnenden, an sich also Gesunden.

Es ist wohl der Mühe wert, wegen dieser Ausdehnung des Grundsatzes den Aristoteles selbst zu hören, aus dessen Worten auch noch verschiedenes anderes zu lernen sein möchte. »Da es unmöglich ist, sagt er, daß Widersprechendes zugleich von demselben mit Wahrheit gesagt werde, so ist offenbar, daß auch Entgegengesetztes nicht zugleich eines und dasselbe sein kann. Denn das eine der Entgegengesetzten ist Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer bestimmten Art (des *Seins* z.B. - nicht des Seins überhaupt). Wenn es also etwas Unmögliches ist, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, so wird auch unmöglich sein, daß Entgegengesetzte zugleich eines und dasselbe sein, man beschränke denn jedes auf ein besonderes Wo, oder sage das eine vom bestimmten Teil (*schwarz* z.B. vom Auge), das andere (*weiß*) schlechthin oder vom Ganzen«<sup>71</sup>. Merkwürdig ist, wie hier dem »*nicht zugleich*« das »*nicht an derselben Stelle*« substituiert ist, und leicht mag Aristoteles sinnliche Beispiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn seine Rede ist so formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeschlossen war. Aber auch in bezug auf das reinste Intelligible läßt sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrückt, wo *non eodem loco* so viel ist als nicht von gleicher Geltung. Denn

das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*hypokeimenon*), und die Momente des Seienden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig *zugleich* betreten als *an derselben Stelle* sein können.

Beraubung sei *auch* Verneinung, sagt Aristoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterscheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand *überhaupt* abspricht, z.B. nicht weiß ist die Stimme (*ou leukon hê phônê*)<sup>72</sup>, d.h. das Prädikat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß ist auch kein mögliches Prädikat von Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht das seiner Natur nach weiß sein könnte, *ist* nur nicht weiß, es ist *mê leukon* und wird durch die Verneinung nur zu einer besondern *Art* des weißen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seiende nicht das *Nichtseiende*, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seienden, zum *mê on* wird<sup>73</sup>. Das »nicht«, wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt<sup>74</sup>, beraubt entweder ganz (*holôs*) oder nur auf gewisse Weise, z.B. daß nur der Aktus geleugnet wird, das gleich *sein*, nicht auch das gleich *sein* können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseins Unfähige (*to adynaton holôs echein*), oder das es sein kann aber nicht ist (*to pephykos echein mê echê*). Ist Beraubung eine Verneinung des *Habens*, so setzt sie entweder ein absolutes nicht

haben-Können (*adynamia dioristheisa*), oder sie setzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (ist *syneilêmmenê tô dektikô*), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (*ouk ison*) ist alles, gleich oder ungleich (*anison*) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist<sup>75</sup>.

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor *allen* andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dies schon früher in einem andern Vertrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das *a* privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten Stelle setzt Aristoteles dem *ouk ison* das *anison* völlig wie *mê ison* entgegen<sup>76</sup>. Überall jedoch möchte diese Gleichstellung nicht anwendbar sein. Es sei z.B. das Muster einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausschneiden soll, so wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Faktum der Ungleichheit, sondern die verfehltete Absicht ausdrücken will, *ungleich* nicht ausreichen, man wird sagen müssen, das Nachgebildete sei dem Vorbild nicht wirklich gleich, *mê ison*. Bemerkungen

dieser Art können kleinlich scheinen; da sie aber doch auf wirkliche Nuancen des Gedankens sich beziehen, dürfen sie nicht übersehen werden, wenn auch namentlich die deutsche Sprache Mühe hat sie zu unterscheiden, und fast nur durch den Akzent sich helfen kann, wenn sie nicht wohl oder übel lateinisch sich ausdrücken will; denn da z.B. möchte über den Unterschied zwischen *est indoctus*, *est nondoctus* und *non est doctus* kaum jemand sich täuschen. Weder das Erste noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde sagen, das Erste nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es sich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, setzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Ansehung des allgemeinen-griechischen, noch in Ansehung des aristotelischen Sprachgebrauchs über den Unterschied der beiden Partikeln ein Zweifel sein, man müßte uns denn was den ersten betrifft eine Stelle des platonischen Sophisten entgegenhalten, welche zu erörtern ich später Gelegenheit nehmen werde: so kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Aristoteles, so oft er den großen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei), nur von *einai kai mê einai*, nie von *einai kai ouk einai* spricht, wie er müßte, wenn der Grundsatz ihm bloß die formelle

Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wissen. Offenbar, da er eines von beiden sagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das kontradiktorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem »*nicht zugleich*« sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch, der *entsteht*, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen<sup>77</sup>. Einmal wenn z.B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der partikulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß konträre<sup>78</sup>, die *beide* falsch sein können, nicht widersprechende, von denen einer notwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr sein können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z.B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein



unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z.B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es *unmöglich*, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d.h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur *in eine andern Zeit*. Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische »*nicht zugleich*« an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz recht, wenn er die Einschaltung verwirft, unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sei bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld. Sage man: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so müsse die Bedingung nicht zugleich dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt sein<sup>79</sup>. Allein erstens spricht niemand so, denn niemand sagt gern etwas von selbst sich Verste hendes, das als Satz ausgesprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand so spräche, ist eben darum, weil nur davon die Rede, was der Mensch, der ungelehrt ist, nicht *ist*, nicht davon, was er sein kann, das »*zugleich*« überflüssig. Der korrekte Ausdruck

nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt; hier sei der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelehrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs, ohne daß die Einschränkung »nicht zugleich« hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterschied auch so bloß in Worten liegt, wird auch so niemand sagen, und kein Denkender wird so sagen, weil seine Meinung nicht sein kann, daß es zufällig nur so ist, er wird sagen: daß kein Ungelehrter gelehrt *sein kann*, wo dann aber sofort der Zusatz »nicht zugleich« als unerläßlich erscheint. Ein Mensch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter ist, kann allerdings noch gelehrt sein, nämlich in einer andern Zeit; hier ist bloße Entgegensetzung, das »nicht zugleich« also von Notwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt *ist*, sondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus ist, wird das Gelehrtsein zur Unmöglichkeit, d.h. zum Widerspruch, hier ist der Zusatz ganz überflüssig.

Kant, der gelegentlich auch die Meinung ausgesprochen, seit Aristoteles habe die Logik keine Fortschritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren sehr zufrieden sein, wenn man ihnen zugestünde, nur den abstrakten Inhalt der Aristotelischen Logik treu und vollständig bewahrt, und was die metaphysischen



Erörterungen der logischen Verhältnisse betrifft, mit denen Aristoteles ja auch vorausgegangen, wenigstens keine Rückschritte gemacht zu haben), Kant also macht gegen das »nicht zugleich« als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besondern Grund geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit affiziert werde: als ein bloß logischer Grundsatz müsse er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sei der Absicht ganz zuwider<sup>80</sup>. So wie Kant dies gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sei. Denn dies hieße das Denken allzusehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seienden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende *sind* sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligente, noetische, und also eine ewige ist, wie wir

annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon - in der Idee, wie man sagt - bestimmt sein mußte; dem Vorausgehenden mußte bestimmt sein, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sei. Es ist unvermeidlich, auf das *alles zugleich* zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die recht haben, welche nicht-Sein und Sein im Gegenstand präexistieren lassen<sup>81</sup>. Von jenen Momenten des Seienden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seiende ist dem rein seienden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seiende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen An-sich-seins, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seienden zu sein, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deshalb alle oder es kann keines gesetzt sein. Weil jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seiende nie sein kann, so ist zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es ist nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee *zumal* entsteht. Das ist auch der Sinn von: »In der Idee sei alles zugleich.« Aber dieses »zugleich« hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sei als das andere. Der Natur nach (d.h. eben im

Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben sukzessiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit<sup>82</sup> gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Prozeß wird.

Aber sogar durch *Zahlen* haben wir die Momente bezeichnet<sup>83</sup>, und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philosophie schon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf später an gelegener Stelle noch besonders antworten, und begnügen uns jetzt zu sagen, daß da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares ist. Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreiteilung gleichsam zur stellenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z.B. auch erst die Sprache, in

der sie sich ausdrücken, deduzieren; da dies aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehilflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müßte so gleich auch das Ende sein.

Zurück von diesen logischen Erörterungen zur Sache. Den höchsten Anspruch, das Seiende zu sein, hat, wie wir gesehen, das Dritte. Aber, da es das, was es ist, nicht für sich sein kann, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern, so gilt von ihm, daß es für sich eben auch nur das Seiende sein *kann*, eine Potenz des Seienden ist. Aber das Ganze, das sich im Gedanken mit Notwendigkeit erzeugt, dieses wird wohl das Seiende sein? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seiende nur *sein kann*, so *ist* das Ganze zwar *das Seiende*, aber das Seiende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur sein kann. Es ist die Figur des Seienden, nicht Es selbst, der *Stoff* der wirklichen Idee, nicht sie selbst, sie wirklich, wie Aristoteles von der Dynamis im Allgemeinen sagt: sie sei nur der *Stoff* des Allgemeinen<sup>84</sup>. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine

Möglichkeit sein. Denn in dem, was wir die Figur des Seienden genannt, ist alle Möglichkeit beschlossen (fini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seiende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seienden) kann als das schlechthin Allgemeine nicht selbst sein, es bedarf Eines, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-*seiendem* Ursache des Seins ist, *aitia tou einai*, wie Aristoteles sich ausdrückt. Dieses Letztere, das das-Seiende-seiende (ebenfalls ein aristotelischer Ausdruck, wie sich uns in der Folge zeigen wird), ist, weil es dieses ist, nicht selbst eine Art oder eine Stufe des Seienden, nicht ein Viertes, das sich den drei Elementen oder Prinzipien anreihet; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem sein, welchem es Ursache des Seins ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weshalb auch hier nicht wieder Zahl). Jene Elemente werden erst das Seiende, indem es sie ist; aber eben darum kann es in sich selbst nicht wieder das Seiende sein, man sage denn, es sei *das Seiende selbst* (*auto to on*), womit angezeigt wird, daß das Sein hier nicht Prädikat, sondern das Wesen selbst ist (Einheit von Sein und Wesen im entgegengesetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältnis des es seienden hat, so ist es selbst

(in sich selbst) nichts Allgemeines (kein Was), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, so sehr, daß gegen diese sein das-Seiende-Sein nur als ein Späteres<sup>85</sup>, ein ihm bloß Zustoßendes (*symbebêkos*), Hinzukommendes erscheint. Es ist das, dessen Wesen im Wirklichsein besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles: *hou hê ousia energeia*<sup>86</sup>, den die weniger Geübten sich wohl am besten deutlich machen, wenn sie als Gegensatz dazu denken, daß z.B. der Materie (im aristotelischen Sinn) der Aktus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädikat Zukommendes ist.

Das, was das Seiende *Ist*, kann als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie (nämlich für sich und außer dem Seienden betrachtet), nicht einmal *das Eine* sein, sondern nur *Eines*. *En ti* was dem Aristoteles mit dem was ein *Dieses* (ein *tode ti on*)<sup>87</sup> und dem für -sich-sein-Könnenden gleichbedeutend ist, dem *chôriston*<sup>88</sup>. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von sich ausschließend, wird es so wenig dem Wesen nach ein Seiendes, als in sich selbst das Seiende, es wird bloß *seiend* zu nennen sein, wie Aristoteles von der Substanz (*ousia*) sagt: *ou ti on, all' haplôson*<sup>89</sup>, nicht etwas (was es sei), sondern einfach seiend. Was weiter hinzukommt, hat es durch sein Verhältnis zum Seienden.

Es wird *Ihnen*, wenn *Sie* dies aufgefaßt, auch nicht



schwer sein, dieses, von dem wir sagen, es sei rein *seiend*, von jenem seienden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich subjektlos) seiende bezeichnet haben, zu unterscheiden. Denn das Letzte ist entschieden ein Allgemeines, *dynamis tou katholou* (wiewohl besonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede sein kann), und es ist *das seiende* bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d.h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was *überhaupt Aktus* ist. Aristoteles sagt es zwar bloß bei *Gelegenheit* des Aktus: daß man nicht alles zu definieren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen<sup>90</sup>. Aber er meint es doch vorzüglich vom Aktus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was *überhaupt Aktus* ist, so hatte Fichte nicht so unrecht, deshalb gleich an das *uns* Nächste, die fortgesetzte Tat, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, *Tathandlung* unseres Selbstbewußtseins zu verweisen. Der Aktus *überhaupt* ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Aktus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Instanz aber das Gesagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen

wir oben sagten, daß sie verstummen müßten. Denn es ist keinem, der irgend etwas versteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wissenschaft nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, der Mensch darum ohne sie zu irgend einer Sache, am wenigsten aber, daß er zur Philosophie tauglich sei.

In der Tat das, was das Seiende *ist* und nur reine Wirklichkeit sein kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Aktus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seiende *ist* außer dem Seienden und an und für sich gesetzt haben, als ein *kechôrismenon ti kai auto kath' hauto*, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend<sup>91</sup>.

Leicht möglich aber, daß uns infolge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (*hou hê ousia energeia*) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von *Wesen* eigentlich gar nicht die Rede, der Aktus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminiert. Dagegen wo die



allgemeine Formel: Einheit des Seins und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neueren auf die Weise, daß man sagt: Gott sei durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sei darum eine notwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibniz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Prinzip des zureichenden Grundes Gottes *Dasein* erweislich sei, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweiskraft zuschreibt<sup>92</sup>. In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Aktus bestehe. Jeder Beweis der notwendigen Existenz Gottes könnte auch nur dahin führen, daß er das notwendig Existierende ist (*necessario Existens*), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die *natura necessaria* ist. Gottes notwendiges Existieren besteht nun in seinem notwendig, d.h. ohne sein Wollen oder Zutun, das-Seiende-Sein. Die *natura necessaria* aber ist er vermöge des von seinem das-Seiende-Sein unabhängigen Seins, wodurch er gegen jenes notwendige Existieren frei wird und in *sich* sein kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seiende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist, das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses

bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, *aus* sich selbst (in seinem an-sich-Sein), *durch* sich (als das außer-sich-Seiende), *in* sich (das ewige bei-sich-Sein) gehend. Das bei-sich-Sein ist das Mittlere vom an sich und außer sich seienden, bei sich ist nur, was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d.h. diese Elemente, die Prinzipien zu sein scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Sein dies sein würde. Denn was es in seinem das-Seiende-Sein auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur *immateriellerweise* (*asynthetôs*, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem *Einen selbst* (denn so können wir es auch nennen, wie wir es *das Seiende selbst* genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches sein kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten

verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere sein wollte (-A z.B. +A), aber ihr Unterschied und also auch ihr Sein, das sie in der Einheit haben, beruht gerade *nur* darauf, daß das eine *nicht* das andere (nicht eodem loco) ist, wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir z.B. von -A sagten, es sei reines Können *ohne alles Sein*, von +A es sei ebenso reines Sein *ohne alles Können*, von  $\pm A$  es sei nur als *von beiden* (jedem für sich) *Ausgeschlossenes*. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch bloße Beraubung, nur *kata sterêsin* unterschieden, d.h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere ist. Von Ausschließen haben wir zwar früher gesprochen, aber dies war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausschließen gehörte, daß eines für sich sein wollte; aber hier ist vielmehr jedes von *sich* abgewendet, -A das Können nicht von sich selbst, sondern von +A, beide zusammen das Können von  $\pm A$  alle zusammen von dem was allein das selbst Seiende ist. (Sie schließen sich so wenig aus als im mathematischen Punkt, den man als den Kreis in potentia ansehen kann<sup>93</sup>, Mittelpunkt, Umkreis und Durchmesser sich ausschließen.) Sie schließen sich nicht aus, *weil sie nicht drei Seiende sind keines ein Sein für sich*

*anspricht*, das Sein vielmehr allein dessen ist, zu dessen Attribut sie werden, zu dem sie sich als bloße Prädikate verhalten, ihr eignes Sein also in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädikate bedient, leicht, besonders von solchen, die mit den früheren Entwicklungen desselben Gedankens nicht unbekannt sind, die Frage gestellt werden, warum wir das, was das Seiende *ist*, nicht einfach das Subjekt, und zwar das absolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seienden eine gewisse Sukzession liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für sich seiendes, in diesem Sinn *Subjekt* schien, gegen das Folgende zum Prädikat wird, so ist das was über allem ist, *zuletzt* das was *zuerst* -A war, *Subjekt*, und wenn, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Prozeß wird, so immer wird eine Sukzession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgesetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten

Eigentlichkeit zu brauchen. Aber -A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (*hypokeimenon, hypotithen*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts untertan ist, und um jenem (dem -A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subjekt herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der *ousia*) sagt, daß sie das sei, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt<sup>94</sup>; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sei in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl<sup>95</sup>.

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seienden. Aber nicht das Seiende, sondern

das was das Seiende *ist*, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das *Prinzip*, das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Denn jenes Sein, *in Kraft dessen* es allein das Seiende *ist*, ist ein von seinem das-Seiende-Sein unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seienden unabhängig ist; es ist das Sein, das es in *sich* hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur *logô protera* sind; es ist das Sein, vermöge dessen es das *prôtôs on*, das erst seiende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Sein, in dem das Denken sein *Ziel* hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, *ist gedacht*, also ist *über* dieses Sein nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das *schlechthin unzweifelhafte* Sein; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seiend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene *Gegenstand*, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem

verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d.h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbtherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sei.

## Vierzehnte Vorlesung

Es muß wohl ein besonderer Weg sein, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem *Ziel* das *Prinzip* hat; denn außer dem Prinzip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der Tat wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deduktive, denn diese setzt das Prinzip voraus. Da nicht die deduktive, wird sie induktiv sein; und in der Tat das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten, was erst im Prinzip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induktion zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert sein kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Induktionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deduktive (unter welche auch die demonstrative fällt) und induktive, so müßte man zugleich Induktion in zweierlei Sinn denken (und in



der Tat ist in der *allgemeinen* Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induktion schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem *Denken selbst*, und diese letzte sei die, durch welche die Philosophie zum Prinzip gelange.

Wünschenswert wird es aber immer sein, daß diese Art der induktiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die deduktive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Prinzip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden worden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittlung des Prinzips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie

das Prinzip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen erteilt: so ist dies keine Anmaßung, denn die Übereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (*noêton*), eines für welches sich die Vernunft noch gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dies in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu tun ist, dem sie gleichen, nicht z.B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disziplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des *reinen Denkens* sich zu bedienen, daß sie aber das wahrhaft Seiende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen<sup>96</sup>.

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein

Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann folgendes:

»Lerne nunmehr, was ich die andere Abteilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das *die Vernunft selbst* berührt (*hou autos ho logos haptetai*), indem sie *kraft des dialektischen Vermögens* (*tê tou dialegesthai dynamei*) Voraussetzungen (*hypotheseis*), die *nicht* Prinzipien, sondern *wahrhaft* (*tô onti*) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (*hoion epibaseis kai hormas*) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (*mechri tou anhypothetou*), zum Anfang von allem - *Prinzip* des Allseienden - gehend (*epi tèn tou pantos archên iôn*), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem, was diesem (dem Anfang) anhängt (*echomenos tôn ekeinês echomenôn*), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend«<sup>97</sup>.

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Prinzip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Rätselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist

auf den ersten Blick zu sehen, 1. daß die beschriebene Methode überhaupt induktiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2. daß sie in dem besondern Sinn induktiv ist, wo die Vernunft, d.h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3. daß das in dieser Methode Tätige das dialektische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon *die dialektische Methode* zu nennen ist.

Die erste Frage möchte sein, was dem Platon die Voraussetzungen (*hypotheseis*) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das, was das Seiende nur sein kann, oder was das Seiende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seiende ist, zu dem Seienden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch *das Mögliche* hindurchgegangen. Das *erste Mögliche* (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe *die Ideen* gemeint. Aber zumal nach dem, was durch *Brandis* entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen *das Große und*

*das Kleine*, d.h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Teil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint sein<sup>98</sup>. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seien Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialektische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß die Vernunftforschung selbst sich bilde<sup>99</sup>, so können sie nur selbst philosophisch gesetzt sein, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem »sich machen oder bilden« zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts. Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre *willkürlich angenommen*; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allein Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Notwendigkeit unterworfen, daher *unfehlbar*, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum *Denken selbst*, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloß scheinbar Notwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Notwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Aristoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft. An Wahrheit,

denn die Wissenschaft ist fehlbar, wenn sie sich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den *Anfang* unbekümmert, bloß auf das *Ziel* losgeht, wie Platon die mathematischen Disziplinen beschreibt; aber diese sind dann nur unter Bedingung, hypothetisch, also zufällig, unfehlbar, das Denken selbst aber ist durch seine Natur selbst dem Irrtum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, so ist das *Denken*, um *Denken zu sein*, also durch sich selbst, zu dem Entschluß gedrungen, was es nicht zumal setzen kann nacheinander zu setzen, und auf jene schlechthin *einfachen* Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluktuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuschung ist, *en hois ouk esti pseudos*, Worte, auf die wir später zurückkommen werden. (Die Schärfe ist nur da, wo keine *symplopê noêmatôn*, also die reinen *noêmata* sind)<sup>100</sup>.

Ein Drittes, das sich zu fragen darbietet, ist: wie die Vernunftforschung die Voraussetzungen *beschafft*. Auch dies vollbringt sie mittelst des dialektischen Vermögens. Hier müssen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektischen das Logische begriffen ist, die logische ist nach Platon die eine Seite der dialektischen Methode; mittelst des dialektischen Vermögens werden also die Voraussetzungen gefunden,

auch wenn sie bloß nach *logischer* Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt werden, nach reinster, wie man jetzt sagt, *formaler* Denknötwendigkeit, *über die niemand sich täuschen kann*. Wie diese zur materialen (den Inhalt bestimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorlesung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt, welche in dem logischen Axiom selbst liegt, das, wie Aristoteles ausführlich zeigt<sup>101</sup>, nur indirekt, auf dem Wege der Widerlegung (*elenktikôs*) zu beweisen ist. Daß dem reinen Subjekt (-A) nichts vorauszusetzen, wird nicht *bewiesen*, man muß es erfahren. *Erfahren*, sage ich. Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induktion, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Übertreibungen, die von Erfindungsarmut meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß *wirklich* denken, um zu *erfahren*, daß das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Notwendigkeit inne zu werden, es



in *verschiedenen* Momenten, *nicht* zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induktion gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgesamt sogenannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seienden suchten, wurden wir nur durch das im *Denken* Mögliche und Unmögliche bestimmt. Es stand nicht in unserm Belieben, welche Momente des Seienden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seiende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seiende gedacht werden kann, insbesondere was das *primum cogitabile* ist. Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur *ad hominem*<sup>102</sup>. Man denkt sich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden, was er dem reinen Subjekt vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, *gesprächsweise*, wovon ja auch der Name des dialektischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das



Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialektischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in *Wahrheit* (*tô onti*) nur Voraussetzungen und *nicht* Prinzipien seien, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialektische Methode ermittelt; *gesetzt* also werden sie unmittelbar als Prinzipien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Prinzip sein kann), gesetzt werden sie als mögliche Prinzipien<sup>103</sup>, aber nur, um durch die Macht der Dialektik zu Nichtprinzipien, zu bloßen Voraussetzungen degradiert zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und sozusagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Prinzips an sich haben) als Nichtprinzip gesetzt, d.h. als Prinzip verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Äußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Prinzip und nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialektischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des

ersten Glieds *das Setzen* natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirekt nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später, wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disziplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie *unbeweglich* lassen (*akinêtous eôsin*), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dies möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialektische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen *aufhebend* (*anairousa*), zum Anfang selbst (*ep' autên tên archên*), d.h. zu dem, was Prinzip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet<sup>104</sup>. Nun - doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Prinzipien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem *Aufheben* also möchte das eigentlich Dialektische bestehen, wenn man es nämlich von dem

Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialektischen<sup>105</sup>.

Was nicht mehr Prinzip sein kann, wird *Stufe*, Stufe zum Prinzip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist<sup>106</sup>. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, *hypothetisch*, wie es der platonische Ausdruck (*hypotheseis*) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Prinzip, mit dem, welches das Seiende nicht mehr bloß sein kann, sondern ist; an diesem *hängt* alles nach dem aristotelischen Ausdruck: *ex hou ta alla êrtêtai*<sup>107</sup>, dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem *solchen* Prinzip also hängen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialektische Methode, die zur Erforschung des Prinzips angewendet wird, mit der induktiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialektische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z.B. wo es sich um die Bedeutung historischer Tatsachen handelt (den ganzen ersten Teil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als den

historisch-dialektischen bezeichnet); *versuchsweise* werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Übereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten induktiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialektische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst diktierten Annahmen gleichsam dem *Versuch* unterworfen werden. Ebenso nun aber stellt in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, *das Experiment*, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialektiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken sein können, und auf die er auch durch bloße logische Konsequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seinerzeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d.h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward

event. Ohne von der Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu sein, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht<sup>108</sup>.

Auch in der höchsten Funktion demnach können wir von der Dialektik das Aristotelische gelten lassen, sie sei eine versuchende Wissenschaft (*peirastikê*)<sup>109</sup>. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhängende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialektischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat<sup>110</sup>, und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (*e quo omnia suspensa erant*). Die dialektische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend,

sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen, was das Seiende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich *versuchen* es zu denken, so wird man *erfahren*, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprinzipien herabgesetzten Elemente, die zuerst Prinzipie schienen, verwandeln.

Halten wir uns fortwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem *Prinzip selbst*, das die Vernunft ergriffen hat und berührt<sup>111</sup>, *echomena autês, ihm anhängende*, von ihm untrennbare Elemente, und woher sollten diese kommen, wenn nicht eben von den Voraussetzungen, die Prinzipie scheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialektik sich jetzt in *hypotithenta* des Prinzips, im aristotelischen Ausdruck *tê archê kath' hautên hyparchonta*, d.h. in *Attribute* des Prinzips verwandeln, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fort-schreitet, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen<sup>112</sup>. Weil das im Denken Erste (-A) zwar nicht ein Seiendes, aber doch auch



*das Seiende nicht eigentlich ist, sondern ist und nicht ist, ist auf die eine, nicht ist auf die andere Weise, so wird es zu etwas, das das Seiende nur zufällig (symbebêkotôs), nicht ursprünglich (prôtôs), d.h. als Subjekt ist; es wird zu etwas von dem, was das Seiende ist, d.h. zum Attribut, und ebenso verhält es sich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemessen sein, sich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädikate spricht.*

Auf solche Weise überkommen nun die als Attribute Gesetzten das Sein von dem, *dessen* sie sind. Also daß sie sind, wie Attribute sein können, verdanken sie dem, das sie ist (dem Prinzip), aber (und dies ist von großer Wichtigkeit) nicht ebenso ist. *Was* sie sind durch dieses bestimmt; dem *Was* nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Jenes (das Prinzip) hat für sich die Ewigkeit und also Notwendigkeit des Seins, sie haben für sich die Ewigkeit und Notwendigkeit des *Wesens*, des *Gedankens*, sie gehören dem Reich der *ewigen* Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die *essentiae* oder *veritates rerum aeternae* genannt hat, und von dem seit Leibniz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstrakte Weise<sup>113</sup>. Unabhängig von dem, das sie ist, also *a priori mögliche* Prinzipie, behalten sie auch nach der Hand (*post actum*) - ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder

Nach verbunden werden darf - auch als Attribute gesetzt, behalten sie diese Möglichkeit, Prinzipie zu sein, und demnach auch als solche hervorzutreten. Der Unterschied ist nur: unabhängig von dem Prinzip waren sie bloß im Denken, mit dem Prinzip werden sie, wie Platon sagt, *tô onti hypotheseis*, wirklich mögliche Prinzipie.

Wir konnten längst die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeschriebene Bedeutung zukomme, müßten sie in der Philosophie, oder doch im menschlichen Bewußtsein überhaupt, da doch alle Entwicklung stufenweise geschieht, auch geschichtlich als Prinzipie hervorgetreten sein. Es war indes noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Prinzipie sich ausschließlich geltend machen kann, das erste. Aber dieses, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es seine Selbständigkeit behauptet! Dafür würde schon das System zeugen, das von der ältesten Zeit bis tief ins Mittelalter und selbst noch unter den Einflüssen des Christentums sich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger gewesen ist: ich meine das sogenannte *System der zwei Prinzipie*, beruhend auf der unbestimmt dauernden Äquipotenz zweier entgegengesetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an sich seienden, darum eigentlich nur *sich* wollen könnenden, die andere mit dem *außer*



sich seienden, darum überfließenden, mitteilbaren, unselbstischen Prinzip die meiste Ähnlichkeit hatte. Am schwersten vergißt unter den möglichen Prinzipien das erste, dieses allein durch seine Natur dem höchsten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Prinzip ewig sein *konnte*. Aber durch die Macht der Idee (in diesem Sinn ewig) ist es dem nächst Höheren untergeordnet, und noch spät in Ägypten wird es als das *vor der Zeit* untergegangene beklagt. Was aber die Philosophie betrifft, so hat Aristoteles schon aufmerksam gemacht auf die ganz analoge Sukzession von Prinzipien in der Mythologie und der Philosophie. Bei ihm selbst aber, dem von allem Mythischen so weit entfernten - welche Antinomie in dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem *prôton hypokeimenon* oder *hypotithen*), fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstseiendes), was es dann wohl sei, und gleich hernach sagt: unmöglich sei, daß sie Substanz sei, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich sein Könnendes) zu sein, ein solches aber sei die Materie nicht.

In der Tat nun auch ist diese sukzessive Herabsetzung der möglichen Prinzipie zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet - dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens,

das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Prinzip hervortreten können aber Prinzip nicht sind, in den Prozeß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf *reelle, wirkliche* Weise der Prozeß sich wiederholt, den wir als *Gedankenprozeß* kennen gelernt haben. Es wurde soeben erwähnt, dem Aristoteles sei die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (*syntheton*), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der Tat einfach, *Prinzip*. Als solches, als Prinzip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine *energeiai*, ja sogar *psychai* sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Prinzip Quell einer eben darum unablässigen Bewegung. In der formierten Körperwelt ist es nicht mehr Prinzip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an

sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Akzidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der hohem Potenz, des Lichts, der Elektrizität usw. nur als Akzidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur hat die Materie alle Selbständigkeit verloren, und ganz in den Dienst einer hohem Macht getreten, ist sie *nur* noch Akzidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir sagen von dem Tier: es ist ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich *Seiende* im Tier, *das Tier selbst* ist nicht mehr Materie, es ist ein Wesen völlig anderer Art wie aus einer andern Welt. Bemerkenswert wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, daß was im ersten Anlauf als Subjekt oder Prinzip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprinzip wird, daß diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Weh fortsetzte und so alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß diese durch eine Art von Notwendigkeit fast eher angewendet als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen

Metaphysik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der Tat möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammenzusuchen hatte, sondern sich selbst erzeuge und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der *gemachten* Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unechten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der *einzig* eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen sein, und eine fruchtbare philosophische Tätigkeit möchte sich auf das tiefere Verständnis und eine immer wichtigere und im Verhältnis mit der un-  
aufhörlich fortschreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derselben beschränken, da es kaum möglich scheint, von diesem Standpunkt auf eine Philosophie, die in einem bloßen Aufstapeln von Tatsachen oder tatsächlichen Bestimmungen bestünde, oder eine bloße Kategorien- d.h.

Prädikatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das, wovon man ausgeht, nur die erste, oder wie man wohl sagt schlechteste, inhaltsärmste, das, womit man endet, die höchste, reichste Kategorie ist, so wird man nichts als Prädikate haben, ohne etwas, von dem sie gesagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die so etwas sagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, sie wollten damit die Philosophie der Mathematik nähern, von welcher Aristoteles sagt, sie sei *peri oudemias ousias*, d.h. daß sie mit Dingen sich beschäftige, die sich zuletzt in bloße Prädikate auflösen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings größtenteils *die ihr eigentümliche* Evidenz beruht. Aber die Usia, die Substanz, das Subjekt ist eben das Warum der Philosophie, das Einzige, um dessen willen sie ist, und das ihr ganz Eigne, und selbst jene ersten Setzungen, die im Verfolg sich aufheben, setzen nicht Attribute, denn kein solches läßt sich unmittelbar setzen; was unmittelbar und wiefern es so gesetzt wird, muß Subjekt, oder im aristotelischen Ausdruck *kath' hauto* sein<sup>114</sup>, wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Also auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, sind ursprünglich Subjekte? Aber wie sollte dies sein? Haben wir sie doch selbst so unterschieden, daß das eine (-A) nur als Subjekt, das andere

(+A) als reines Objekt erschien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf diese Art *sei*, denn das Sein kommt ihnen erst mit dem Prinzip, sondern, es sei das Subjekt, die Potenz des so seienden. Wie sie rein *a priori* gedacht sind (wir haben schon erklärt dies heiße: vor dem Prinzip gedacht), sind sie eben bloß Subjekte oder Potenzen, reine *hypokeimena ts ontottos*; das letzte Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus, was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerten Alexander (dem Kommentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur *gesagt*, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten *Namen* für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seiende, das außer-sich-Seiende. Dies ist ein Übelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (-A +A ±A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die *summa genera*) des Seins dar, sind aber darum selbst keine Arten (*eid*), keine *koina kai pleiosin hyparchonta*, sondern jede ist das bestimmte, *diese* Art des Seins rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die

ändern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seien, unter denen die Dinge begriffen seien, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Konkrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Prinzipie ein Konkretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z.B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sei eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seiende Gattung von *außer ihm seienden*, es wäre die selbst seiende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber wie ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Prinzipie von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seien<sup>115</sup>. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum Prinzip gelangt waren, den Namen des dialektischen zu vindizieren. Nachdem uns aber dieses gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unsere Methode werfen, wenn wir uns scheuten, an sie auch den Maßstab des Aristoteles zu legen.

Hierbei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Aristoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn spricht, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Prinzips dient. In dieser scheint sie ihm weniger wichtig; denn dem Aristoteles ist das Prinzip und das Erste aller Wesen<sup>116</sup>, von dem er allerdings spricht, nicht *wirklich* Prinzip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wissenschaft, ihm dehnt sich jene Voruntersuchung zur ganzen *prôtê epistêmê* oder *prôtê philosophia* aus<sup>117</sup>, und in dieser ist es nur *Ende*, und auch nur als *solches* bewegende Ursache (*kinei hôs telos*); dem Platon aber ist das Prinzip auch wirklich Prinzip, und es gehört in der Tat zu den unbegreiflichen Äußerungen seines Schülers, wenn dieser in einer Stelle der Nikomachischen Ethik von ihm sagt: Platon habe gesucht und gezweifelt (*ezêtei kai êporei*), ob der Weg nach den Prinzipien oder von den Prinzipien ausgehe. Platon ist aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derselben Stelle wo Platon von dem Aufsteigen zum Prinzip redet, sagt er, wie wir schon gehört, daß die Vernunftforschung das Prinzip ergreifend und an das, was an demselben hängt, sich haltend, zum Ende herabsteige<sup>118</sup>. Im Allgemeinen indes schreibt Aristoteles der Dialektik den Besitz oder die Erkenntnis des Weges zu den



*Prinzipien sämtlicher Methoden zu (exetastikê ousa pros tas hapasôn methodôn archas hodon echei.*

Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Prinzipien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern dasselbe kann nach ihm dialektisch und philosophisch behandelt werden: im ersten Fall bleibt es bei dem Versuch<sup>119</sup>. Die Dialektik ist *versuchend* (*peirastikê*), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik dies zu sein scheint, aber nicht ist<sup>120</sup>. Auch dem Platon ist, wie wir gesehen, die Dialektik versuchend, aber nach ihm dringt sie wirklich zu dem voraussetzungslosen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch sich selbst Gewissen ausgehend, die Vernunft die wahre Wissenschaft erzeugt. Wiewohl sich demnach eine gewisse Analogie erkennen läßt zwischen dem, was Dialektik auch der höchsten Funktion dem Platon und was sie dem Aristoteles ist: so dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach ist, was den wissenschaftlichen Wert der Dialektik betrifft, die schneidendste Dissonanz zwischen den beiden Philosophen. Dem Platon ist das dialektische Vermögen die höchste Kraft der Wissenschaft, durch welche sie des Prinzips selbst sich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzusteigen ist, dem Aristoteles erreicht Dialektik so wenig als

Sophistik die *Wahrheit*, der Unterschied beider ist nur: die Sophistik *will* sie nicht (ihr ist es bloß um Täuschung zu tun), die Dialektik *kann* sie nicht erreichen. Letztere unterscheidet sich von der Philosophie *tô tropô tês dynamêôs*, hinsichtlich des Vermögens, erstere *tou biou tê proairesei*, durch das, was sie sich als Lebenszweck vorsetzt, nämlich Täuschung<sup>121</sup>. Dieses Unvermögen liegt darin, daß sich Sophistik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädikatverknüpfungen, d.h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuschung, bewegen; denn Wahrheit und Irrtum ist nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande (in der Subjekt und Prädikat entweder verknüpfenden oder trennenden Tätigkeit)<sup>122</sup>.

Es scheint mir, daß dieses schlechthin verwerfende Urteil des Aristoteles um so mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja seinen Zweck, der vorzugsweise nur Erforschung des Prinzips ist, ebenfalls nur auf dialektischem Wege erreicht. Der Unterschied ist nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialektische Verfahren im *gemeineren* Sinn nicht fremd ist, gibt es eine Spitze desselben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforschung, Aristoteles aber wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hilfe nehmenden, nichts verschmähenden Induktion, denn z.B. auch Fragen, die an spätere scholastische Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und

der sitzende Sokrates derselbe sei, rechnet er unter die, deren. Untersuchung nur dem Philosophen zustehe<sup>123</sup>.

## Fußnoten

1 Vgl. die Äußerungen in der ersten Vorrede zu den Ideen über Philosophie der Natur.

2 Briefe über Homer und Hesiodus S. 67.

3 Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: »in quo, senescente jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consecramur.«

4 *Heerens* Ideen über Politik und Handel der alten Völker, T. I, Abt II. S. 311 Anm.

5 Diese Vorträge vom J. 1803 sind vollständig im handschriftlichen Nachlaß vorhanden. A. d. O.

6 Kunstrichter setzten *Platen* herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen Produzierens. Sie wußten nicht und werden nie wissen, was in ihm war, dessen Lebensfaden so früh zerriß, dessen Andenken ich gern, nicht wissend, ob mir selbst noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt ist, einstweilen wenigstens diese Zeilen widme.

7 Röm. 11.

8 Eph. 2, 12. Wenn *en tô kosmô* nichts für sich bedeutet, so ist es der leerste Zusatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Christen in der Welt sind.

9 Eph. 2, 17. 18.

10 Macrob. Sat. I, 18 in. steht: »Aristoteles, qui Theologumena scripsit, Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat.« Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine *historia peri theôn* geschrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

11 Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. *Brandis*). Diese Ausgabe ist auch den späteren Zitaten aus der Metaphysik zugrunde gelegt.

12 Zu Parmenides I, p. 13, 8.

13 L. 11, p. 53, 13 ss.

14 *thriambeusan autên en hautô* könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

15 Bekannte Ausdrucksweise des Kardinal Bembi, s. Lipsii Epist. 37. Centur II.

16 Es war daher nur ein voreiliger und angemäßer Titel, wenn in dem Lande, wo allein die Reformation politisch vollkommen gesiegt hatte, die ersten, welche nach dem Ansehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung selbst angriffen, sich Freidenker (free-thinkers) nannten.

17 »Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principii et demonstrationes. - Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensu subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. - Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata.« Diese aus Melancthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

18 »*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium.« C. M. Pfaffii Institt. Theol. p. 26.

19 Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Kausalgesetz von der reinen Vernunftkenntnis?

20 Dies ist ein historischer Irrtum Schellings, er meint nicht die *Gemahlin*, sondern die *älteste Tochter* Friedrichs V. (Pfalzgräfin Elisabeth).

21 *Noun ouk ischein peri auta dokousi soi kaitoi noêtôn ontôn met a archês **dianoian** de kalein moi dokeis tèn tôn geômetrikôn te kai tèn tôn toioutôn hexin, all' **ou noun** hôs metaxy ti doxês te kai nou dianoian ousan..* De Rep. VI, fin. (nach Orelli).

22 *Agousai pros tèn noêsin, helktikai pros oousian, ebendas, VII, p. 522 P. - prosanankazousin **autê tê noêsei** chrêsthai tèn psychên ep' autên tèn alêtheian.* Ebendas. p. 526 B.

23 *Hos oneirôtousi men peri to on, hypar de adynaton autais idein, heôs an hypothesesi chrômenai tautas akinêtous eôsi, mê dynamenai logon didonai autôn.* Ebendas. p. 533 C.

24 Im Phädon ist Platons Sprachgebrauch noch weniger scharf bestimmt; dort braucht er *autê tê dianoia* (p. 65 E.), *autê kath' hautên eilikrinei tê dianoia* (p. 66 P.), wo er später *autê tê noêsei* (s. die vorletzte Anm.), auch *autê noêsei* de Rep. VII, p. 532 A. sagt.

25 De Rep. VII, p. 533 E. ss.

26 Col. 1, 9.

27 *Enargesteron men ê doxês, amydroteron de ê epistêmês*, de Rep. VII, p. 533 D.

28 Z.B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis *hai dianoia*). Die beiden sind dem Apostel *eskotômenoï* (vulg. *eskotismenoï*) *tê dianoia*, Eph. 4, 18.

29 *hê hyperechousa panta noun*, Phil. 4, 7.

30 *hê hyperballousa tês gnôseôs agapê tou Christou*, Ephes. 3, 19, wobei *tou Christoi* offenbar genit. subj.

31 Im kürzesten Ausdruck, bei Malebranche: *l'existence étant une perfection*, elle est nécessairement renfermée dans celui qui les a toutes. *Meditations metaphysiques*. Paris 1841 p. 57. - Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verschiedenen Orten.

32 *hou autos ho logos haptetai* De Rep, VI, p. 511 B.

33 So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen *Cogitatis Metaphysicis* dem Cartesischen System eine wissenschaftliche Gestalt zu



geben sucht.

34 Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

35 Recherche de la vérité, L. III, Ch. 9.

36 S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. - Bemerkt sei gelegentlich, daß uns das *Seiende* auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Être; wo von jenem die Rede, müßte französisch dieses gesetzt werden.

37 Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

38 Man vgl. 3. 4, *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die ersten Paragraphen.

39 R. de la V. z.B. III, 9 extr. Entretiens l. c.

40 De Rep. V, p. 477 A.

41 La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterscheidung ist von

Thomas von Aqu. genommen, der sagt: *Potest cognosci Deus non solum secundum quod est in se, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis.* S. die Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas diese similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

42 C'est une propriété de l'Être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par différents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

43 In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

44 Bedarf nichts. Off. Joh. 3, 17.

45 S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

46 Man vergleiche z.B. seine eigenen Äußerungen über die Theodice in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z.B.: *j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.*

47 Dies ist ein historischer Irrtum Schellings. Descartes wurde 1596 geboren, Giordano Bruno wurde 1600, also nicht wenige Jahre *vor*, sondern *nach* der Geburt Descartes' verbrannt. (A. d.h.)

48 Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche; Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et national, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéisme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man s. jedoch oben S. 628), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

49 Das Allgemeine existiert nicht: Existenz ist des Einzelwesens.

50 *Goethe* in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe sich in der wissenschaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungestraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unstreitig wer den Namen des Philologen nach dem großen Maßstab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgestellt hatte. Es ist indes

nicht meine Absicht, in den möglichen Sinn des vielleicht sehr zufälligen Ausspruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unleugbaren Tatsache knüpfen, diese nämlich, daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Teilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indes jeder, der aus der Kontinuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolierte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Geschichtsschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, reiche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urteilenden wenigstens nicht imstande, im Gebäude des Kantischen Kritizismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine notwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

51 Kritik der reinen Vernunft S. 571-73 der ersten Ausgabe; die späteren zeigen hier keine Abweichung. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 454 ff.]

52 *To hylikon oudepote kath' hautō lekton*. Metaph. VII, 10, p. 146, 20. Schelling, Werke. III.

53 Kr. d. r. V. S. 573-77. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 456 ff.]

54 Ebendas. S. 583 Anm, [Reclam, ed. Kehrbach, S. 462.]

55 Kr. d. r. V. S. 581. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 460.]

56 Ebendas. S. 579. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 459.]

57 Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 458, 459. 455 Anm.]

58 *Dynamei on = mê on* Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 - 3).

59 *Antiphaseôs mêthen esti metaxy, tôn d'enantiôn endechetai* Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239, 6 ss.) und De interpr. C. 12.

60 *Teleion, oi mê estin exô ti labein.* Aristot. *Metaph.* V, 16. X, 4.

61 *Ditton to on, to men entelecheia to d' hylîkôs.* *Metaph.* XIII, 3. (265, 9).

62 *Hê dynamis hôs hylê tou katholou ousa kai aoristos tou katholou kai aoristou estin; hê d'energeia hôrismenê kai hôrismenou tode ti ousa touthe tinos,* XIII, 10. (289, 5. ss.).

63 S. oben S. 640 Anm.

64 Über die Gottheiten von Samothrace S. 115.

65 Es hatte freilich den Fehler an Aussprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z.B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dies auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (*tô pneumati* als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

66 Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseiende, denn da hätte es

auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seiendes ist. Denn das jedem solchen zugrunde Liegende ist das Seiende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seiende, das also auch nicht Gegenstand des *reinen* Denkens sein kann. Also ist es nur *das Seiende*, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seiendes oder das Nichtseiende ist. (Wenn man *das Seiende* im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

67 Hier gilt das Aristotelische: *apodeixeôs ouk apodeixis, hôs oud' epistêmês epistêmê*. Anal. Post. II, 19.

68 Anal. Post. I, 2.

69 *Ês archê ouk epistêmê, alla NOUS. - Outhen alêthesteron endechetai einai epistêmês ê noun ... outhen epistêmês akribesteron allo genos ê nous.* Zuletzt: *Nous an eiê epistêmês archê*. Anal. Post. II, 19. Wie will man diese Stellen mit den gewöhnlichen Ansichten vom Empirismus des Aristoteles reimen?

70 *Tou ontos estin hê on - hapasin hyparchei tois*

*ousin, all' ou genei tini chôris idia tôn allôn. Metaph. IV, 3 (66, 7. 5).*

*71 Epei d' adynaton, tên antiphasin alêtheuesthai hama kata tou autou, phaneron, hoti oude tanantia hama hyparchein endechetai tô autô; tôn men gar enantiôn thateron sterêsis estin, ouch hêtton [ousias de sterêsis hê] de sterêsis apophasis estin apo tinos hôrismenou genous; ei oun adynaton, hama kataphanai kai apophanai alêthôs, adynaton kai tanantia hyparchein hama, all' ê pê amphô, ê thateron men pê, thateron de haplôs. Metaph. IV, 6 extr.* Die von mir in [] eingeschlossenen Worte sind offenbar durch ungeschickte Hand aus VII, 7 hierher gekommen und in jedem Sinn störend. Blieben sie stehen, so müßt' man zu dem alsdann mit *ouch hêtton* abschließenden Satz hinzudenken: *hê tôn antiphatikôs legomenôn*, und der Satz würde so sagen: nur *nicht weniger* als im Widerspruch, sei auch in der Entgegensetzung eines von beiden *Beraubung*. Aber dies wäre ganz gegen Aristoteles' Meinung, und was er hier sagen will, ist vielmehr, daß in der *enantiôsis* nicht weniger Verneinung sei, als in der *antiphasis*, nur eine andere Art, nämlich *sterêsis*, die soweit ehe; das Unterscheidende der *enantiôsis* als das ihr und der *antiphasis* Gemeinschaftliche sein würde.



72 So Metaph. XII, 2 (240, 18).

73 Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (*hê apophasis hê haplôs legomenê*) sagt einfach: *hoti ouch hyparchei (ekeino) ekeinô* (die Einschaltung des *ekeino*, das in einigen Handschriften statt *ekeinô* zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: *hoti ouch hyparchei (ekeino) tini genei*, sie ist *sterêsis*, welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffes überhaupt (*tou holou logou*), sondern des bestimmten (*tou teleutaiou logou*) ist.

74 Metaph. X, 4 (201. tot).

75 Auch früher V, 22 (114, 10): *anison tô mê echein isotêta, pephykos (echein) legetai*. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht, *to mê echon* zu lesen, oder ob man das *tô echein* durch das gleich folgende *aoraton legetai tô holôs mê echein chrôma* sich rechtfertigen läßt.

76 Gleiches geschieht mit dem *adikos* Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch *a*, so viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

77 De Interpr. 6.

78 De Interpr. 7.

79 Kritik der reinen Vernunft, S. 153. [Reclam, ed. Kehrbach, S. 152.]

80 Kritik der reinen Vernunft, S. 152. [Reclam, ed. Kehrbach.]

81 Metaph. IV, 4.

82 *kata ton auton chronon*. Metaph. XI, 5. Sonst *en tô autô chronô* Cat. 12.

83 S. die zwölfte Vorlesung. [S. 633 ff.]

84 Sie sind die Dynamis (das Reich des Seinkönnenden), wovon Aristoteles sagt: *hê dynamis, hês hylê tou katholou ousa kai aoristos (tou katholou kai aoristou estin), hê d'energeia hêrismenê kai hêrismenou tode ti ousa toude tinos*. Metaph. XIII, (289, 5 ss.).

85 Gegen solche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was sie nämlich so nennen) gefährdet sehen wollten, genüge das *presbeia hyperechon*

bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demselben Gegenstand redet, wie er auch sonst diese Ausdrucksweise liebt. Vgl. das *presbytaton* de Legg. XII, p. 966 D.

86 Metaph. XII, 6.

87 Man sehe Metaph. V, 13 (106, 21).

88 S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (*to chioriston kai tode ti*) findet sich zusammengestellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

89 Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

90 *ou dei pantos hogon zêtein, alla kai to analogon synoran*. Metaph. IX, 6 (182, 4).

91 Auch Platon sagt von ihm zwar *mogis horasthai*, aber doch *horasthai*, nicht *noeisthai*. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hierher das: *autê tê psychê theateon auta ta pragmata*. Phaedr. p. 66 D. und: *zêtei autê kath' hautên gignesiai (hê tou philosophou psychê*. *ibid.* p. 65 C. - Vergl. Brandis Gesch. der griech.-röm. Philos.

II, p. 222, k.

92 Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

93 Weil die Größe des Durchmessers gleichgültig, so kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

94 Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

95 *Typô eirêtai ti pot' estin hê ousia, nämlich hoti to mê kath' hypokeimenon, alla kath' hou ta alla; dei de mê **monon** houtôs; ou gar hikanon.* Metaph. VII, 3.

96 S. die Stelle in der elften Vorlesung. [Oben S. 621.]

97 Rep. VI, p. 511, B.

98 S. über den Sinn des Worts *hypothesis* bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: *hôsper gar tais theôrêtikai; hai hypotheseis archai, houtô kai tais pointikais **to telos** archê kai hypothesis.*

99 *autos ho logos - poioumenos.*

100 Die *symplokê* von Potenz und Actus ist das der

Täuschung Zugängliche. Denn über das was reine *energeia* ist keine Täuschung möglich. Die Prädikate aber sind nur Potenzen.

101 Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

102 *Peri tôn toioutôn haplôs men ouk estin apodeixis, pros tonde d' estin.* Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

103 Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

104 De Rep. VII, p. 533 C. - Über den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

105 Vgl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

106 Das *anhypotheton* des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das in sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist *anhypotheton* was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) sein kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der

den Ausdruck nach Platon hat ist *to anhypotheton* (nicht *ou* sondern) *ho ouch hypothesis*. Metaph. IV, 3 (67, 8).

107 Metaph. XII, 7 (248, 30).

108 Vgl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.

109 IV, 2 (64, 31).

110 Diese Methode heißt auch *erôtêtikê*.

111 *hapsamenos autês*. l. c.

112 *echomenos tôn ekeinês echomenôn houtôs epi teleutên katabainê, aisthêtô pantapasin ouden proschrômenos*. *ibid*.

113 S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten. [S. 699 ff.] A. d. O.

114 *ta mê kath' hypokeimenon (legomena) kath' hauta legô*. Anal. Post. I, 4 (7, 8).

115 - - *katholon, ê hês ta kath' hekasta tôn pragmatôn*. Metaph. III. 1 (42, 22 ss.).

116 *hê archê kai to prôton tôn ontôn*. Metaph. XII, 8 (250, 22).

117 Dies erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

118 *echomenos tôn ekeinês echomenôn, houtôs epi teleutên katabainê*. Rep. VI, p. 511 B.

119 Die Dialektiker versuchen nur: *peirôntai skopein*. Metaph. III. 1 (p. 41, 26).

120 Metaph. IV, 2 (64, 31).

121 Metaph. IV, 2 (64, 29): *Diapherei hê philosophia tês men (tês dialektikês) tô tropô tês dynamêôs, tês de (tês sophisticês) tou biou tê prohairesei*. Ebenso sagt er: *pros men philosophian kat' alêtheian pragmateuteon, dialektikôs de pros doxan*. Topic. I, 14, (91, 11).

122 *ou gar esti to pseudos kai to alêthes en tois pragmasin - all' en dianoia*. VI, 1, 3 (127, 13 ss.).

123 Metaph. IV, 2 (64, 5).

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

[Aus:] Philosophie der Offenbarung



## Zehnte Vorlesung

Stets habe ich gesucht, auch wenn meine Vorträge auf einen speziellen Gegenstand sich bezogen, sie so einzurichten, daß sie zugleich als eine Einweihung in die höhere Philosophie selbst betrachtet werden konnten. Von dieser Gewohnheit werde ich nun allerdings auch diesmal nicht abgehen. Ich werde nichts, was zum Verständnis des folgenden Vertrags erforderlich ist, bloß stillschweigend voraussetzen. Ich werde also eigentlich *nichts* voraussetzen - nichts als diejenige logische Bildung, diejenige Fähigkeit zum Denken, die zum Verständnis jedes Vertrags, ja zu dem Studium der Logik selbst erforderlich ist. Ich werde so anfangen, daß jeder mir folgen kann, also ganz von vorn. Ich werde daher von den ersten Anfängen der Philosophie ausgehen, und diese dann bis zu dem Punkt führen, von welchem aus ein unmittelbarer Übergang in den besonderen Gegenstand dieses Vertrags möglich ist.

Wenn man die Philosophie als die schlechthin von *vorn* anfangende Wissenschaft erklärt, so läßt sich dieses zunächst *subjektiv* verstehen, nämlich etwa so: In der Philosophie müsse man mit jedem auf das möglichste *Minimum* der Erkenntnis oder gar auf das völlige Nichtwissen zurückgehen. Es möchte nun

zwar jeder, der in irgend einer Zeit zur Philosophie kommt, besonders aber derjenige, der seine ersten Begriffe unter den Einflüssen einer alles anregenden, über alles redenden, aber über wenig oder nichts zur Klarheit gelangten Zeit gebildet hat - ein solcher besonders möchte gar vieler Vorübungen bedürfen, um von der Verwirrung seiner bloß zufällig gebildeten Begriffe und den Angewöhnungen falscher Denkverknüpfungen oder eines alles vermengenden Sprachgebrauchs vor allem befreit und so für da; wahre Wissen empfänglich gemacht zu werden. Aber diese Vorübungen, deren subjektive Notwendigkeit in die Augen fällt, sind nicht die Philosophie in ihrer Objektivität, und die Philosophie selbst scheut sich keineswegs, bei ihrem ersten Auftreten, ja schon mit ihrem Nehmen die *höchste* Forderung auszusprechen. Sie kündigt sich nicht als eine Wissenschaft an, die auf geratewohl, nämlich ohne eigentlich zu wissen, was sie wolle, oder etwa auch mit dem Vorsatz anfängt, sich allem blindlings zu unterwerfen, was durch eine gewisse Art der Gedankenverknüpfung herauskomme; sie kündigt sich vielmehr an als Wissenschaft, die einen bestimmten Zweck vor Augen hat, die etwas Bestimmtes erreichen will, und keineswegs gesonnen ist, auch das für wahr und für richtig gefunden zu halten, sich auch dem zu unterwerfen, was jenem entschiedenen Willen widerstreitet oder gar

widerspricht. Sie macht daher ganz unverhohlen zum voraus eine Forderung an sich selbst; sie verlangt von sich selbst, daß sie etwas Gewisses leisten oder erfüllen solle. Sogar der bloße Zusehende ist nicht gleichgültig bei dem, was die Philosophie etwa herausbringe, er schreibt sich ein Urteil über die *Sache* zu, wenn auch nicht über die Mittel, mit denen sie zustande gebracht worden. Cervantes erzählt von einem Maler zu Ocanna, der, wenn man ihn fragte, was er male, antwortete: »was herauskommt«. Indes hat die Malerei noch immer eine große Freiheit. Ob sie eine Kirche oder (wie manche Niederländer) eine Küche, eine große heroische Handlung oder einen Jahrmarkt malt, immer erfüllt sie ihren Beruf. So ist es nicht mit der Philosophie. Keiner, auch von denen, die übrigens durchaus keinen Anspruch machen selbst zu philosophieren, wird z.B. zugeben, daß eine wesentlich unsittliche, alle Gründe der Sittlichkeit in sich aufhebende Lehre Philosophie sei, gesetzt selbst diese Lehre sei mit ungemeinem Scharfsinn, einer Konsequenz und mit einem Schein von Wahrheit vorgetragen, den er sich selbst überwinden zu können nicht zutraut. Manche Schriftsteller, die übrigens eher unter die erbaulichen, als unter die philosophischen zu rechnen sind, haben sich begnügt, philosophische Systeme vorzüglich von der sittlichen Seite anzugreifen. Indem sie aber auf das Wissenschaftliche derselben

sich nicht einließen und dieses stillschweigend vorübergehen oder gar gelten ließen, zeigten sie die seltsame Meinung, als könnte ein überlegener Verstand auch etwa das wesentlich Unsittliche wahr machen. So kamen sie denn zuletzt dahin, den Verstand in ein völlig feindliches Verhältnis gegen alles zu bringen, was sie höhere Erkenntnis nannten, besonders gegen die religiöse und sittliche Überzeugung, so daß am Ende diejenige Philosophie für die religiöseste und sittlichste hätte gelten müssen, welche dem Verstand den geringst möglichen Einfluß auf sich verstattete. Aber so seltsam ist der Mensch nicht organisiert. Man kann sich überzeugt halten, und es ist *Pflicht* überzeugt zu sein, daß alles Unsittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständlich ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem Innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend sein muß<sup>1</sup>.

Wenigstens darin stimmen alle überein, daß die Philosophie etwas *Vernünftiges* herausbringen müsse. Sie gestehen also damit auch einen Zweck und ein Wollen ein. Die Frage, die sich über das Vernünftige erheben kann, ist nicht, ob man es wolle, sondern diese: *was* im gegebenen Fall das Vernünftige sei. Denn obwohl man behaupten *kann*, daß alles Wirkliche, soweit es ein wahrhaft Wirkliches ist, am Ende auch *auf irgend eine Weise* vernünftig sein müsse, so

ist doch dieses Vernünftige in gar vielen Fällen ein so unendlich Vermitteltes, daß es mit bloßer oder, wie man zu sagen pflegt, reiner Vernunft nicht als ein solches zu erkennen ist. In vielen Fällen ist das Vernünftige nur, was aus der gegenwärtigen, einmal eingesetzten Ordnung der Dinge mit Notwendigkeit folgt. Hier reicht also die *bloße* Vernunft nicht zu, es muß auch die Kenntnis der wirklichen Verhältnisse, *die Erfahrung* hinzukommen. Die Welt, wie sie ist, sieht nach nichts weniger aus als nach einem Werk der reinen Vernunft. Gar vieles ist in ihr, das keineswegs bloße Folge der Vernunft, sondern nur Folge der Freiheit sein zu können scheint. Man kann insofern noch immer mit größerer Richtigkeit sagen, das Absehen der Philosophie gehe auf das Sittliche, als es gehe auf das Vernünftige.

*Daß* das Wollen, welches die Philosophie leitet, und selbst wenn es nicht zum klaren Bewußtsein kommen sollte, wenigstens als ein *Trieb* wirkt, der die Philosophie nach einem bestimmten Ziele hintreibt, daß dieses Wollen mehr ein sittliches Wollen ist, kann man auch noch aus einem andern Umstand schließen, nämlich aus der Erscheinung, daß in Sachen der Philosophie oder philosophischer Systeme der Vorwurf der Unwahrheit oder des Irrtums anders empfunden wird als in irgend einem andern Wissen. Denn wer einem andern sein philosophisches System

angreift, greift im Grunde nicht bloß seinen Verstand, sondern zugleich seinen *Willen* an. Daher kommt es, daß in philosophischen Streitigkeiten von jeher eine eigentümliche Leidenschaftlichkeit bemerklich geworden ist. Wer überwiesen wird, in der Philosophie das Rechte, d.h. das was eigentlich zu erreichen war, nicht erreicht zu haben, der fühlt sich immer dadurch zugleich in seinem moralischen Wert verkürzt, wie es denn allerdings ganz richtig ist: Wie der Mensch, so seine Philosophie.

Schon der Name Philosophie enthält, daß sie wesentlich ein *Wollen* ist. Philosophie heißt Liebe, Streben nach Weisheit Also nicht jede Erkenntnis, gleichviel welchen Inhalts, sondern nur die Erkenntnis, welche Weisheit ist, genügt dem Philosophen. Der gemeine Sprachgebrauch selbst unterscheidet Weisheit von Klugheit. Klugheit wird schon demjenigen zugeschrieben, der sich vor *Übel* zu hüten weiß. Soweit ist Klugheit etwas bloß Negatives. Sie gehört allerdings, wie zu allen menschlichen Geschäften, ebenso auch zur Philosophie, und zu dieser zwar ganz vorzüglich. *Initium sapientiae stultitia caruisse*. Es gehört große Vorsicht, Erfahrung, ja eine wahre Schlangenklugheit dazu, sich vor dem Irrtum zu hüten, da der Verleitungen zu demselben so viele und zahlreiche sind, die den Unerfahrenen gleichsam auf allen Punkten umgeben. Aber soweit hat die Klugheit die bloße

Bedeutung eines Mittels. Man nennt im Allgemeinen denjenigen klug, der zu seinen Zwecken die kürzesten und sichersten Mittel ebenso geschickt zu *wählen* als geschickt anzuwenden versteht, gleichviel von welcher Art diese Zwecke seien, ob sittlich oder unsittliche, und ob die Mittel an sich verwerflich seien oder Billigung verdienen. Klugheit verträgt sich also auch mit Zwecken, die an sich eigentlich keine Zwecke sind, denn nie kann das Unsittliche ein wahrer Zweck sein. *Weisheit* wird man demjenigen nicht zuschreiben, der entweder unsittliche, oder auch an sich löbliche Zwecke mit unsittlichen Mitteln erreichen will, ein solcher sieht nie auf das *wahre Ende*, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Instanz sein *Sollende* hinaus, sondern nur auf das jetzt und zunächst Mögliche. Weisheit also richtet sich nach dem zuletzt allein Bestehenden oder bestehen Könnenden, was eben das *wahre*, nämlich nicht ein selbst bloß vorübergehendes, sondern das *bleibende* Ende ist. Weisheit setzt also Erkenntnis dieses wahren Endes voraus. Aber ohne Erkenntnis des Anfangs gibt es auch keine Erkenntnis des Endes, und was sein Ende nicht finden kann, z.B. eine Rede, hat eigentlich nie seinen Anfang gefunden. Weisheit setzt also eine vom wahren Anfang bis ins wahre Ende hinausgehende Erkenntnis voraus. Der Mensch findet sich im Beginn seines Daseins gleichsam in einen Strom geworfen, dessen

Bewegung eine von ihm unabhängige ist, der er unmittelbar nicht widerstehen kann, und die er zunächst bloß *leidet*; dennoch ist er nicht bestimmt, sich von diesem Strom wie ein totes Objekt bloß fortziehen oder fortreißen zu lassen, er soll den Sinn dieser Bewegung verstehen lernen, um ihr selbst in diesem Sinn förderlich zu sein, und nicht etwa mit vergeblicher Anstrengung sich entgegenzustemmen, ferner um genau unterscheiden zu können, was unabhängig von ihm diesem Sinn gemäß oder zuwider geschieht, nicht um das Letzte immer direkt zu bestreiten, sondern um das Böse wo möglich selbst zum Guten umzulenken, und die Kraft oder Energie, die das nicht sein Sollende entwickelt, selbst für die wahre Bewegung zu benutzen. Gesetzt nun aber, der Mensch hätte sich durch die möglich tiefste Nachforschung überzeugt, daß diese Bewegung schon in ihrem Anfang eine völlig blinde sei, und eben darum auch entweder gar kein Ende habe, völlig zwecklos ins Unendliche fortschreite (die Geschichte kein Ziel habe), oder daß das Ende ein solches sei, das nur blindlings, infolge einer blinden Notwendigkeit erreicht wird, so würde er auch alsdann, wenn er nicht etwa den unnatürlichen Kampf des Stoikers gegen das unbezwingliche Schicksal kämpfen wollte, sich wohl entschließen, dieser unerbittlichen und unabwendlichen Bewegung sich zu unterwerfen und in *seinem* Tun soviel möglich



anzuschließen, aber *dieser* Entschluß hätte dann offenbar mehr den Charakter der Klugheit als den der Weisheit. Soll also der Mensch sein Leben weislich, d.h. mit Weisheit, einrichten, so muß er voraussetzen, daß auch in jener Bewegung selbst Weisheit sei. Denn nur dann kann er sich ihr mit freiem Selbstwillen, d.h. als ein Weiser, hingeben und unterordnen.

Verlangt der Mensch eine Erkenntnis, die *Weisheit* ist, so *muß* er voraussetzen, daß auch im Gegenstand dieser Erkenntnis Weisheit sei. Es ist ein Axiom, das sich schon aus den ältesten Zeiten der griechischen Philosophie herschreibt: »wie das Erkannte, so das Erkennende«, und umgekehrt. Das schlechthin Erkenntnislose könnte auch durchaus nicht erkannt werden, d.h. Gegenstand der Erkenntnis sein. Alles was Gegenstand der Erkenntnis ist, ist dies nur soweit, als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon an sich trägt, wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantsche Theorie der Erkenntnis etwas geistreicher als gewöhnlich aufzufassen versteht. So auch die Weisheit. Es gibt keine Weisheit für den Menschen, wenn im objektiven Gang der Dinge keine ist. Die erste *Voraussetzung* der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d.h. daß in dem Sein, in der Welt selbst Weisheit sei. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Voraussicht, Freiheit besetztes Sein. Die

Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit entstehendes Sein voraus. Hieraus ergibt sich aber das folgende Allgemeine. Es kann überhaupt nicht die Absicht der Philosophie sein, innerhalb des einmal gewordenen Seins stehen zu bleiben, sie muß *über* dieses Sein, das wirkliche, das gewordene, das zufällige hinausgehen können, um es zu begreifen.

Hiermit habe ich *Sie* denn zugleich in den eigentlichen Anfang der Philosophie gestellt. Der Anfang der Philosophie ist, was *vor* dem Sein ist, versteht sich vor dem wirklichen, und ich bitte *Sie* nun, *Ihre* Aufmerksamkeit ganz diesem Begriff »dessen was *vor* dem Sein ist« zuzuwenden. Nun scheint es aber gleich, daß, was vor dem Sein ist, soweit es *vor* dem Sein ist, eigentlich selbst noch nichts ist, nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach sein wird, oder im Verhältnis zu dem Sein, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche. Obgleich aber hinausgegangen über das Sein, betrachten wir das, was vor dem Sein ist, doch nur in bezug auf eben dieses Sein, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen oder zu erkennen, gibt es für uns nicht. Und da wir es denken oder setzen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Sein aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch

vollkommen hinreichend, es vorerst nur in bezug auf dieses Sein zu bestimmen. In bezug auf dieses Sein ist es aber ganz *Zukunft*, es ist das noch nicht Seiende, aber das *sein wird*. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist soweit nicht das schon Seiende, sondern das, was sein wird, und unsere nächste Aufgabe ist nun eben in dessen Wesenheit einzudringen, oder es nach diesem Begriff des absolut Zukünftigen - dessen was sein wird - näher zu bestimmen. Hier scheint es nun aber: das, was sein wird, könne seiner Natur nach, und wenigstens in unserem ersten Denken, nichts anderes sein als das *unmittelbar sein Könnende*. Es wird sich nachher anders finden, aber eben dieses mag als Beispiel dienen, wie wenig in der Philosophie dem ersten Gedanken zu trauen, wie jeder erst durch den Erfolg zu erproben ist. Unter dem *unmittelbar* Seinkönnenden ist nichts anderes zu denken als das, was, um zu sein, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu sein, nichts bedarf, als zu *wollen*, dem zwischen Sein und Nichtsein nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen.

Ich wiederhole diesen Anfang.

Die erste Forderung an den, der zur Philosophie angeleitet zu werden verlangt, ist, daß er sich über das vorhandene und schon bestehende Sein hinweg an die *Quelle* alles Seins versetze. Hierauf kann er nun, wie der Schüler im Faust, antworten:

An dieser Quelle will ich gerne hangen,  
*Doch sagt mir nur, wie kann ich hingelangen?*

Nämlich wie soll ich es anstellen, diese Quelle des Seins selbst zu denken, meiner Vorstellung von ihr einen wirklichen Inhalt zu geben? Denn ich sehe wohl: alle diejenigen Begriffe, durch welche wir das schon *vorhandene* Sein *bestimmen*, müssen auf die Quelle des Seins unanwendbar sein. *Ein* Mittel zu ihrer Bestimmbarkeit ist jedoch gegeben. Denn obgleich vor und außer allem Sein gedacht, ist sie doch nicht ohne *Bezug* auf das Sein. Die Quelle des Seins ist zu bestimmen als das allerdings noch nicht Seiende, aber, das sein *wird*. Das nächste Verhältnis aber dieses noch nicht Seienden, das jedoch der Voraussetzung nach sein *wird*, zu dem Sein, ist: das Seinkönnende zu sein, wobei ich bitte, diesen Begriff nicht so zu denken, wie er von zufälligen Dingen gebraucht wird; es ist nicht ein abhängiges oder bedingtes, sondern das unbedingte Seinkönnende hier gemeint. »Das, was sein wird, ist das unmittelbar ohne alle Vermittlung sein Könnende« heißt: es bedarf, um in das Sein zu gelangen, nichts als des *bloßen Wollen*. Zu diesem Begriff des Wollens sind wir schon darum berechtigt, weil jedes Können eigentlich nur ein ruhender Wille ist, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes. Können. Man unterscheidet in der

Philosophie potentia und actus. Die Pflanze in statu potentiae - im Stande der bloßen Möglichkeit - ist der Keim; die sich entwickelnde, oder auch die schon entwickelte Pflanze ist die Pflanze in actu. Nun aber ist das Seinkönnende, von dem hier die Rede ist, nicht eine solche bedingte, es ist die unbedingte potentia existendi, es ist das, was unbedingt und ohne weitere Vermittlung a potentia ad actum übergehen kann. Nun kennen wir aber keinen andern Übergang a potentia ad actum als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz *kat' exochên*, das Wollen der Aktus *kat'exochên*. Der Übergang a potentia ad actum ist überall nur Übergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seinkönnende also ist dasjenige, was, um zu sein, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen. Das Sein besteht ihm eben im *Wollen*; es ist in seinem Sein nichts *anderes* als *Wollen*. - Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modifiziertes, Wollen denkbar. Daß irgend etwas ist, also das *Sein* irgend eines Dings erkenne ich nur daran, daß es sich *behauptet*, daß es anderes von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. Das absolut Widerstandlose nennen wir *Nichts*. Was *Etwas* ist, muß widerstehen. Das Wort Gegenstand selbst, mit dem wir das Reelle in unserer Erkenntnis bezeichnen,

sagt eigentlich nichts als *Widerstand* oder ist ebensoviel als Widerstand. Widerstand aber liegt eigentlich bloß im Wollen, nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen.

Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß einige *absolut* willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der *Art* des Wollens. Z.B. der sogenannte tote Körper will eigentlich nur *sich*, er ist von sich selbst gleichsam erschöpft und eben darum impotent nach außen, wenn er nicht exzitiert wird, er ist von sich gesättigt (so muß er also ein Leeres sein), von sich selbst erfüllt, daher er auch nichts weiter ist als eben der erfüllte Raum, d.h. die erfüllte Leere, das erfüllte Wollen, denn alles Wollen ist eigentlich eine Leere, ein Mangel, gleichsam ein Hunger; der tote Körper besteht durch ein bloß selbstisches, an sich selbst sich erschöpfendes und schon darum blindes Wollen. Der tote Körper hat genug an sich, und will nur *sich*. Das Tier, schon die lebendige Pflanze, der man ja einen Lichthunger zuschreibt, will etwas außer *sich*, der Mensch will etwas *über* sich. Das Tier ist durch sein

Wollen außer sich gezogen, der Mensch im wahrhaft menschlichen Wollen über sich gehoben.

Der Unterschied zwischen dem bloß natürlichen Widerstand, den ein Körper dem auf ihn Eindringenden leistet, und den ein menschlicher Wille dem Zwang oder selbst den reizendsten Lockungen entgegengesetzt, der Unterschied dieses Widerstandes ist nicht ein Unterschied der Kraft selbst; wie ließe sich dies denken? Die Kraft ist in beiden dasselbe, in beiden Wille, nur daß im bloß natürlichen Widerstand *blinder* Wille, im moralischen Widerstand freier, besonnener Wille ist, der ja übrigens da, wo die Kraft eines starken, ausgesprochenen Charakters hinzukommt, selbst die Natur eines gleichsam blinden annimmt, und mit derselben Sicherheit und Entschiedenheit wie ein blinder wirkt. - Also Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. *Wollen* ist die Grundlage aller Natur. Jenes ursprünglich Seinkönnende aber, dem der Übergang vom nicht Sein zum Sein nur ein Übergang vom nicht Wollen zum Wollen ist, kann in seinem Sein auch nichts anderes sein als eben ein aktiv gewordener, gleichsam *entzündeter* Wille. Nichtwollen ist ein *ruhendes*, Wollen ein *entzündetes* Feuer, wie wir selbst im gemeinen Leben von einem Feuer des Wollens, der Begierde reden. Das ursprüngliche Sein besteht daher bloß in einem entzündeten Wollen;

überall, wo ein zuvor ruhendes, insofern bloß potenti-elles und unfühlbare Sein sich fühlbar macht, jede erste Seins-Entstehung, namentlich in der organischen Natur, ist Entzündung oder von Entzündung begleitet.

Alle diese Erläuterungen waren bloß nötig, um den Sinn und das ganze Gewicht jener ersten Bestimmung einzusehen, der Bestimmung: das, was vor dem Sein, ist oder *das, was sein wird* (dieses eigentlich noch völlig Unbestimmte, das wir eben erst zu bestimmen suchen), *ist das unmittelbar Seinkönnende*. Nachdem nun aber erklärt ist, was unter dem unmittelbar Seinkönnenden zu verstehen ist, läßt sich leicht einsehen (hiermit gehe ich zu einer neuen Bestimmung über), daß, auf diese Weise bestimmt, das, was vor dem Sein ist, nicht eigentlich ein zu *sein* oder *nicht* zu sein *Freies*, und also (da es bei ihm bloß um Sein und Nichtsein sich handelt) überhaupt kein freies sein könnte. Ich sage: wenn *das, was sein wird*, nichts *anderes* als das unmittelbar Seinkönnende ist, so kann es nicht das *frei* in das Sein sich Bewegende sein. Denn einer solchen unmittelbaren *potentia existendi* ist es vielmehr *natürlich* sich in das Sein zu erheben; sie hätte eigentlich gar keine *Wahl*, ins Sein überzugehen oder nicht überzugehen; sie wäre durch nichts vom Sein abgehalten oder abzuhalten, ja wir müßten uns wundern, sie nicht schon immer *übergegangen* zu finden; wir könnten sie eigentlich als *potentia*



existendi, wir könnten sie eben darum als *das, was sein wird*, nicht festhalten, sie wäre schon immer Seiendes, und zwar, wie leicht einzusehen, *blind* Seiendes. Denn es ist einleuchtend, daß jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr *sich selbst gleich* ist. Er ist nicht mehr, was sein und nicht sein *kann*, sondern was sein und nicht sein *konnte*. Ein größerer Umsturz läßt sich nicht denken. Alles, von dem wir sagen, daß es sein und nicht sein *konnte*, ist nur ein zufällig Seiendes, aber eben dem zufällig Seienden wird sein Sein zur Notwendigkeit, d.h. es ist das nicht mehr *nicht* sein Könnende, in diesem Sinn also das *notwendig* Seiende. Wie der Mensch ein anderer ist *vor der Tat*, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter Tat, wo diese für ihn selbst zur Notwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr reines *Wesen* (Wesen ist eben das, was sich noch kein Sein zugezogen, was noch unbefangen ist mit dem Sein - frei gegen das Sein) - so also ist das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr das vom Sein freie, Sein-lose Wesen, sondern es ist das mit dem Sein gleichsam Geschlagene und Behaftete, das außer sich, nämlich das außer seinem Können Gesetzte, das sich selbst gleichsam verloren hat und nicht mehr in sich selbst zurück kann, das außer sich Seiende in

demselben Sinn, in welchem man von einem Menschen sagt, er sei außer *sich*, nämlich seiner selbst nicht mächtig, er habe sein Können verscherzt. Mit nichts (im Vorbeigehen zu sagen) soll der Mensch sparsamer sein als mit seinem Können, denn darin besteht seine wahre Kraft und Stärke, und was er als *Können* in sich bewährt, das eben ist sein unsterblicher, sein nicht zu verlierender Schatz, aus dem er schöpfen, aber den er nicht erschöpfen soll. Das unmittelbar Seinkönnende außer *sich*, d.h. außer seinem Können, gesetzt, ist also das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, *to existamenon*, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existierende.

Das unmittelbar Seinkönnende, inwiefern es dies ist, ist noch *Quelle* des Seins, hat es sich aber einmal in das Sein erhoben, so ist es zwar Seiendes, aber das aufgehört hat Quelle des Seins zu sein, und auch nicht wieder dahin zurück kann; es heißt hier: *facilis descensus Avernii; sed revocare gradum* - das eben wäre ihm unmöglich. Es ist jetzt das nicht mehr *nicht* sein Könnende. Aber die *eigentliche* Freiheit besteht nicht im *sein-*, nicht im sich äußern- - sondern im nicht sein-, im sich nicht äußern-Können, wie man den Besonnenen mehr erkennt an dem, was er nicht tut, als an dem, was er tut. *Als* das, was es ist, als reines Seinkönnendes, könnte es sich im wirklichen Sein

niemals habhaft werden. Es ist also immer nur das auf Kosten seiner selbst, d.h. mit Verlust seiner selbst, Seiende. Es ist auf eine Spitze gestellt, wo es sich gleichsam keinen Augenblick erhalten kann. Wir könnten also selbst *dies*, wovon wir ausgegangen sind, daß der Anfang das Seinkönnende ist, *daß* also das Seinkönnende *Ist*, selbst dieses Könnten wir nicht mit Entschiedenheit aussprechen. Das, was sein wird, *ist* das Seinkönnende und ist es auch nicht. Es *ist's* nämlich, wenn es sich nicht bewegt, nicht erhebt in das Sein, es *ist's nicht*, nämlich es *ist's nicht* so, daß es nicht auch das Gegenteil, das blindlings Seiende sein könnte. Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen, da es ihm *natürlich* ist sich in das Sein zu bewegen, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist? Da es also *bloß*, oder *für sich*, oder absolut gesetzt, gar nicht festzuhalten ist, so würden wir es gar nicht mehr *als* Seinkönnendes antreffen, wir würden es gleich nur finden im *Sein*, als ein Sein, das seinen eigenen Anfang verschlungen, sich selbst als Wille, als Ursache vernichtet hätte - als Sein, dem wir eben darum selbst keinen Anfang wüßten.

Wenn wir also das, was sein wird, *als solches* denken, wenn wir es überhaupt *als* Seinkönnendes festhalten, setzen wollen (was zunächst unsere Absicht ist), so können wir es nicht *bloß* als das

Seinkönnende denken, wir müssen aussprechen, daß es *mehr* ist als *nur dieses*. Indem wir sagten: das, was sein wird, oder das Wesen (denn das Wesen ist noch außer und über dem Sein) indem wir sagten: das Wesen ist unmittelbar das Seinkönnende, haben wir uns nicht anheischig gemacht, daß es nicht mehr als dieses sein soll. Nun entsteht aber die Frage, was es denn außerdem sein könnte; und davon jetzt!

Wir haben es also primo loco gesetzt als das *nur* Seinkönnende - in beiderlei Sinn, als nicht Seiendes und ferner als das nur übergehen Könnende - als solches hat es ein *unmittelbares* Verhältnis zum Sein. Ein solches *unmittelbares* Verhältnis kann nun aber nicht zum zweitenmal gesetzt werden. Sein nächstes Verhältnis zum Sein wird schon nur ein mittelbares sein können. Wenn es primo loco, d.h. in seinem unmittelbaren, unvermittelten Verhältnis zum Sein, das Seinkönnende ist, so wird es secundo loco nur als das *nicht* Seinkönnende zu bestimmen sein. Damit wird aber nichts gesagt sein, wenn wir es nicht sogar als das *Gegenteil* des Seinkönnenden bestimmen. Das Gegenteil des Seinkönnenden, welches in *so* fern das nicht *seiende* ist - das Gegenteil des Seinkönnenden ist aber das *rein Seiende*.

Um sich dieses ganz deutlich zu machen, überlegen Sie Folgendes.

Wir hatten das, was *vor* dem Sein ist, bestimmt als

das Seinkönnende. Nun zeigte sich aber das Seinkönnende als das für sich nicht Festzuhaltende, als die eigentliche *natura anceps*. Eben darum gingen wir zu einer zweiten Bestimmung über. Der *Sinn* oder die Absicht unseres Übergangs war also, das Seinkönnende *als* Seinkönnendes festzuhalten, es vor dem Übertritt in das Sein zu bewahren. Wir wollen es *als* Seinkönnendes, heißt: wir wollen, daß es als *potentia pura*, als reines *Können*, als Können ohne *Sein* stehen bleibe. Dies kann es aber nur, wenn es zum Ersatz gleichsam des Seins, das es *annehmen*, sich *zuziehen* könnte, und das also ein bloß zugezogenes sein würde, wenn zum Ersatz dieses zufälligen Seins Es selbst auch an und für sich schon, d.h. ohne sein Zutun, das rein *Seiende* ist. Als das *bloß* Seinkönnende würde es vor allem Denken, oder, wie die deutsche Sprache vortrefflich sich ausdrückt, unvordenklicher Weise in das Sein übergehen; es kann also nicht *bloß* Seinkönnendes sein, oder es bleibt nur insofern als Seinkönnendes stehen, als es *in* diesem Stehenbleiben ebensowohl das *rein*, d.h. das unendliche, von keinem Können begrenzte *Seiende* ist. - Dies ist also ein neuer Punkt unserer Entwicklung, wobei ich nur noch eine Bemerkung über den Gang der Philosophie einstreuen will, daß nämlich jedes Moment dieser Bewegung erst vollkommen verstanden wird im Weggehen von demselben, ungefähr wie der Mensch einen

früheren Moment seines Lebens besser begreift, wenn er ihn verlassen hat und in einen folgenden übergegangen ist, als in jenem Moment, weswegen man eben in der Philosophie, wo die rechte Idee nur sukzessiv erzeugt werden kann, das Ganze erwarten muß, um das Einzelne vollkommen zu verstehen.

Die erste Schwierigkeit nun, die *Sie* bei diesem Übergang finden müssen, wird unstreitig folgende sein. *Sie* werden mich fragen: *Wie* kann eben das, von dem wir annehmen, es sei vor und über dem Sein - oder wie kann eben das, von dem wir bisher gar nicht anders gesprochen haben, als von einem vor und *über* dem Sein zu Denkenden, wie kann eben dieses dennoch zugleich als das rein *Seiende* bestimmt werden? Hierauf will ich nun also Folgendes bemerken: nämlich 1. daß wir überhaupt nicht gemeint sein konnten, das, was vor und über dem Sein gedacht wird, darum als das überall *nicht* und auf keine *Weise* Seiende zu denken. Es ist nur gegen das später hervortretende Sein als nichts, in sich aber nicht nichts, es ist nur nicht indem Sinn, wie das, was nachher sein wird. Schon das Seinkönnende ist ja eben darum, weil es dies ist, nicht nichts, es ist das nicht actu Seiende, es ist nur das nicht *außer* sich, aber darum nicht das auch *in* sich nicht Seiende, es ist vielmehr gerade das *nur* in sich, das bloß urständig, nicht gegenständlich Seiende. Es Ist, wie ein Wille ist, der sich noch nicht

geäußert hat, der also nach außen auch = 0 ist, von dem daher niemand weiß, der niemand gegenständlich ist, also es Ist, wie der urständliche Wille, der Wille vor seiner Äußerung auch ist. Wir könnten für *diese* Art des Seins, zu großer Erleichterung des Verständnisses, wohl ein eignes Wort, anstatt des jetzt zu allen Arten des Seins promiscue angewendeten Worts Sein, brauchen, wenn nicht leider in der deutschen Sprache das alte Verbum *Wesen* außer Gebrauch gekommen wäre (es findet sich nur noch in der vergangenen Zeit - in der Form gewesen), wir könnten jenes ungegenständliche Sein, das darum nicht ein völliges *nicht* Sein, sondern eben nur das noch bloß urständliche ist, das rein *Wesende* nennen. Und so wäre dann dagegen das Sein dessen, was wir das *rein* Seiende nennen, das rein *seiende* Sein. Wie nun aber (und dies ist der zweite Punkt meiner Erläuterung), gleichwie, oder gerade ebenso, wie das *bloß* Seinkönnende, soweit es dies ist, gegen das *wirkliche* Sein als *nichts* ist - gerade ebenso ist auch das *rein* Seiende, in dem Sinn, wie wir es nehmen, gegen das actu Seiende als *nichts*, denn das *actu* Seiende ist kein *rein* Seiendes, eben weil es eben a potentia ad actum übergegangen ist. Es hat also an der Potenz eine Negation in sich - es ist nicht rein *positiv*, denn die Potenz, die ihm vorausging, ist die Negation des Seins, das es jetzt *hat*, diese Negation kann es aber nicht loswerden, es bleibt

immer das aus negativ positiv gewordene, d.h. es hat das Negative zu seiner immerwährenden Voraussetzung. Dagegen das *rein* Seiende (in unserem Sinn) ist das positiv seiende, in dem gar nichts von einer Negation ist. Wenn nun das actu Seiende nicht das *rein* Seiende ist, so folgt, daß umgekehrt das *rein* Seiende *nicht* das actu Seiende ist - und daß es sich gegen das actu Seiende vielmehr ebenfalls *als* nichts, gerade so wie das bloß Seinkönnende verhält.

Da es wesentlich ist, daß dieser Begriff des *rein* Seienden gleichsam ganz durchsichtig sei, so will ich ihn noch von einer andern Seite darstellen.

Wir haben früher das bloß Seinkönnende verglichen mit einem noch ruhenden, d.h. nicht *wollenden* Willen. Der Wille, der nicht will, ist allerdings *als nichts*; insofern entsteht jedes Wollen, jede Begierde wie aus dem Nichts. Wenn eine Begierde in uns entsteht, so ist auf einmal ein Sein da, wo vorher keines war. Deswegen fühlen wir uns von einer Begierde bedrängt, denn sie nimmt einen Raum ein, der vorher frei war, in dem wir uns frei fühlten, und wir atmen gleichsam auf, wenn wir diese Begierde wieder loswerden. In dem Seinkönnenden liegt der Keim einer Begierde, eines Wollens. Das Seinkönnende ist der *wollen* könnende Wille: als der bloß wollen *könnende* ist er also *als nichts*. Wenn nun der nur noch nicht *wollende*, aber wollen *könnende* Wille als



nichts ist, so muß der *nicht* wollen könnende Wille noch mehr dem nichts gleich sein. Nun gerade dies ist das Verhältnis zwischen dem Seinkönnenden und dem rein Seienden. Das sein Könnende ist = dem wollen könnenden Willen, das *rein* Seiende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Sein nicht zu *wollen*, weil es das von selbst, d.h. das an und für sich, gleichsam *ohne* sich selbst Seiende ist. Das *rein* Seiende steht also sogar noch entfernter von dem wirklichen Sein als das Seinkönnende, welches gleichsam in der unmittelbaren Opportunität zu dem aktuellen Sein ist (um einen Ausdruck der Ärzte zu entlehnen); darum haben wir auch *zuerst* von dem Seinkönnenden und hernach erst von dem rein Seienden gesprochen, denn diese ganze Folge bestimmt sich nach der Nähe oder Entfernung von dem wirklichen Sein. Das Seinkönnende aber ist das Nächste, das *rein* Seiende ist das Entferntere vom Sein. Denn da in *diesem* keine Potenz ist so ist leicht einzusehen, daß es erst in *statum potentiae* gesetzt werden müßte, um a potentia ad actum überzugehen. Es setzt also, um *actu* sein zu können, etwas voraus, von dem es in *statum potentiae* gesetzt, d.h. von *dem* es in seinem Sein negiert wird. Es ist also auch nicht das *unmittelbar* sein Könnende, nämlich actu sein Könnende, das Seinkönnende selbst aber setzt nichts voraus, um actu zu sein, eben weil es *selbst* Potenz ist

Wir hätten ebenso gut umgekehrt den Begriff des *rein* Seienden deduzieren können aus dem Begriff des bloß *mittelbar* sein Könnenden. Das, was sein wird, muß natürlich Einmal oder zuerst das unmittelbar sein Könnende sein. Wenn es aber nicht *bloß* das Seinkönnende ist, so kann es dann in der nächstfolgenden Bestimmung nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das bloß mittelbar Seinkönnende sein. Was ist denn aber das *nur* mittelbar Seinkönnende? Antwort: das, in dem kein Können, keine Potenz, das also *purus actus* ist. *Dieses*, um a potentia ad actum überzugehen, also um wirklich zu sein, muß erst in potentiam gesetzt werden, da es von sich selbst nicht Potenz ist.

Bei Gelegenheit dieser Bestimmung kann nun aber eine Inzidentfrage entstehen, die zwar nicht jetzt gleich im vollständigen Zusammenhang sich beantworten läßt, die ich aber doch nicht zurückweisen wollte, weil sie doch den einen oder andern hätte bedenklich machen können.

Man könnte also fragen: wie ist es *möglich*, das, was sein wird, auf einer zweiten Stufe, als das *rein*, unendlich, gleichsam willenlos Wollende zu denken? Die Schwierigkeit ist nämlich diese. Jedes Wollen, in welchem das Wollende *sich selbst* will, ist eo ipso schon nicht ohne einen Übergang a potentia ad actum zu zu denken, denn was *sich selbst* will,

geht von sich selbst als bloße Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Aktus. Das *rein* Wollende also, in dem *kein* solcher Übergang ist, kann eben darum nur dasjenige sein, das schlechterdings nicht *sich* will, also, da es doch ein *Wollendes* ist, ein anderes als sich will. Das *rein* Wollende *darf* nicht *sich* wollen, es muß ein absolut unselbstisches Wollen sein, sein Weg geht also von ihm selbst hinweg auf ein anderes. Woher nun aber dieses andere? Es ist leicht hierauf zu antworten.

Überlegen *Sie* Folgendes. Das, was sein wird, inwiefern es bloß das Seinkönnende, also das Nächste am Sein ist, dem also nichts weder im *Sein* noch in der *Möglichkeit* zum Sein zuvorkommt, hat insofern nichts *vor* sich - es fehlt ihm an der Supposition jedes Wollens, nämlich daß man etwas habe, das man wollen könne, es ist ganz *bloß* in diesem Betracht, und es erscheint insofern als die Armut, die Bedürftigkeit selbst, es kann also nur *sich* als *sich*, als *dieses* wollen, wenn es will, und darum ist ihm eigentlich bestimmt, *nicht* zu wollen, *reines* Können, Nichtwollen, bloßer Wille zu bleiben. Ganz anders aber verhält es sich mit eben demselben, nämlich mit dem, was sein wird, *inwiefern* es nicht das bloß Seinkönnende, sondern das *rein* Seiende ist. Denn als *dieses*, als das *rein* Seiende, hat es allerdings *Sich als* das bloß Seinkönnende vor sich, es hat also etwas, das es wollen

kann, ohne sich als sich zu wollen. Man könnte nämlich freilich sagen: wenn es *Sich* als das Seinkönnende will, so will es ja doch auch sich selbst. Ganz richtig. Aber es will nicht *Sich* als *Sich*, es will nicht *Sich* als das *rein* Seiende (mit einem solchen auf sich selbst zurückgehenden Willen würde es sich selbst als rein seiendes verderben), - es will nicht *Sich* als das *rein* Seiende, sondern *Sich* als das Seinkönnende, und demnach als ein anderes. Ja es ist ihm *nur* eben *dadurch*, daß es *Sich* als das Seinkönnende *vor* sich hat, gegeben, das rein *Seiende* oder, was dasselbe ist, das rein *Wollende* zu sein, das im Wollen nicht *Sich* als *Sich* zu wollen braucht. Der Wille, der nichts *vor* sich hat, wenn er nicht reiner Wille bleibt, kann nur selbstisch sein. Das Unselbstische ist nicht *primo loco* zu denken. So viel also, um die etwa aufzuwerfende Frage vorläufig zu beantworten. Denn *wie* nun, oder auf welche Weise das, was sein wird, als das *rein* Seiende *sich* als das Seinkönnende will, dies werde ich erst in einer demnächst folgenden Erörterung vollkommen deutlich machen können. Vor jetzt war es hauptsächlich bloß darum zu tun, zu zeigen, daß das *rein* Seiende, oder im völlig parallelen Ausdruck, das rein und unendlich Wollende noch immer gegen das *actu* Seiende, *actu* Wollende sich als *Überseiendes* verhalte, daß es also kein Widerspruch sei, wenn wir sagen: das, was sein wird - eben dasjenige also,

welches das Seinkönnende ist, *dasselbe* ist in einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seiende.

Jetzt aber gehen wir zu andern Fragen über. Bis jetzt haben wir bloß diese Begriffe des Seinkönnenden und des *rein* Seienden und ihr Verhältnis zueinander erörtert. Ich weiß wohl, daß diese Erörterung besonders für den, der zuerst zur Philosophie kommt, oder auch vielleicht die Denk- und Redeweise einer ganz anderen Philosophie gewohnt ist, nicht leicht zu verstehen ist, und daß eine solche nicht eigentlich fortschreitende, sondern bei Begriffsbestimmungen sich verweilende Erörterung überhaupt nichts Anziehendes hat. Denn ihr Anziehendes erhält jede eigentlich erst durch die Folge, indem man sieht, wozu diese Begriffe gebraucht werden, wohin sie führen, und eine Entwicklung insbesondere, die ihren Gegenstand als einen *zukünftigen* behandelt, die gleich nur von dem ausgeht, was sein wird (was also soweit noch bloß im *Begriff* vorhanden ist, denn das Wort *Begriff* wird zwar sehr mannigfaltig, d.h. sehr konfus, gebraucht - aber hat etwas Eigentümliches, unter anderem z.B. dem Wissen oder der Erkenntnis Entgegengesetztes, kurz der *Begriff* als *Begriff* ist nur der *Begriff* des noch nicht Seienden, des Zukünftigen. - »Das, was sein wird«, ist also der *Begriff* par excellence, und die bisher entwickelten Bestimmungen sind nur Bestimmungen dieses *Begriffs* *kat' exochên*, d.h. sie sind

selbst die *Begriffe* par excellence, und außer denen es keine anderen gibt - doch *davon* wird später ausführlich die Rede sein - ), aber eine Entwicklung, die in *diesem* Sinn vom Begriff ausgeht, also dem bloß Zukünftigen, jetzt noch nicht Seienden zusteuert, wird besonders schwer gefunden, weil der Lernende sich vorkommt, als würde er gleichsam im Dunkel geführt, in dem er nicht sieht, wo die Sache hinaus will - und das ist doch, sagt man, ein billiges und gerechtes Verlangen, daß man, um sich Mühe zu geben, erst wisse, wohin der Weg führe. Allein, meine Herrn, teils soll man eben an den Begriffen und deren Bestimmungen selbst sich erfreuen lernen, dadurch erst zeigt einer, daß er Geschmack an der Philosophie hat, daß ihn die Erörterung der Begriffe *an sich* interessiert, auch wenn er noch nicht weiß, wozu sie dienen oder wohin sie führen, teils muß man die Ungeduld, die gern gleich das Ziel sehen möchte, zu mäßigen wissen; schon Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben, d.h. nicht er muß immerfort und gleichsam ewig nur glauben, aber er muß glauben, solange er noch der Lernende ist, d.h. bis er vollständig unterrichtet ist, bis das Ziel mit ihm erreicht ist. Glauben *Sie* nur auch - vertrauen *Sie* auf den Erfolg, ich werde die Idee, um die es zu tun ist (der erreichte Gegenstand des Begriffs ist die Idee), ich werde nicht ablassen, ehe ich *Ihnen* diese Idee vollkommen deutlich

gemacht habe. Dazu müssen *Sie* mir aber Zeit gönnen, - mir zugeben, daß ich nicht sprungweise, sondern nur Schritt vor Schritt gehe.

Jetzt aber sind wir an einen Punkt gekommen, wo unsere Erörterung allmählich aus dem dichten Wald in eine freiere, offene Gegend hervortritt. Zwei Fragen stehen nun zunächst vor uns. Ich wiederhole zuerst den Satz, bei dem wir noch immer stehen. Eben das oder *dasselbe*, was seiner ersten Bestimmtheit nach das Seinkönnende ist, ist in einem zweiten Begriff oder in einer zweiten *Bestimmung* jenes absoluten Begriffs das rein Seiende. Bis jetzt habe ich nur die zwei Extreme dieses Satzes, wie man sich in der Logik ausdrückt, d.h. die beiden in ihm verbundenen Begriffe - den Begriff des Seinkönnenden und den des rein Seienden erklärt. Jetzt wird es darauf ankommen, die Verknüpfung, die copula selbst, die *Art* der hier behaupteten Identität zu erklären. Wenn ich sage, dasselbe, was das Seinkönnende, dasselbe ist auch, wiewohl *diverso respectu*, in einem andern Anblick, *ist* eben dieses auch das rein Seiende: - was bedeutet hier dieses *ist*? Indem ich sage, *dasselbe*, was das Seinkönnende, (dasselbe, wiewohl nicht *als* dasselbe) ist auch das rein Seiende, so drücke ich hiermit eine Identität aus *zwischen* dem unmittelbar Seinkönnenden und dem rein Seienden. *Wie* ist diese Identität zu verstehen? Denn bekanntlich gibt es sehr

verschiedene Arten, sich eine Identität zwischen zwei übrigens voneinander Unterschiedenen zu denken. Mit der Beantwortung dieser Frage wird es schon um vieles lichter werden. Dann werden wir zur zweiten Frage schreiten können, zu der Frage: was denn nun eigentlich mit diesem Fortgang von dem Seinkönnenden zu dem rein Seienden gewonnen sei; und von da werden nur noch wenige Schritte sein - zu der Idee selbst.

Um nun also gleich zu der ersten Frage überzugehen, wie ist in dem Satz: das Seinkönnende *ist* auch das rein Seiende, dieses *ist*, wie ist die hier behauptete Identität zu verstehen? Denn allerdings könnte die Verknüpfung auf verschiedene Weise gedacht werden. Z.B. so, daß *das, was sein wird* - dieses Subjekt eines noch zukünftigen Seins, wie wir es auch nennen können, daß dieses Subjekt *zweimal* gesetzt wäre, einmal als Seinkönnendes, das andere Mal als rein *Seiendes*, so daß diese zwei Gestalten seines Wesens zwar sich gegenseitig ergänzten (das Seinkönnende z.B. nicht festzuhalten wäre ohne das rein Seiende), aber daß sie - *außereinander* wären. Aber so ist es durchaus nicht gemeint. Die Identität muß vielmehr im *strengsten* Sinn genommen werden, als *substantielle* Identität. Die Meinung ist nicht, daß das Seinkönnende und das rein Seiende, jedes als ein für *sich* Seiendes, d.h. jedes als Substanz, gedacht werde



(denn Substanz ist, was für *sich* selbst außer einem andern besteht). Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen des Einen Überwirklichen. Die Meinung ist also nicht, daß das Seinkönnende *außer* dem rein Seienden sei, sondern die Meinung ist, daß eben dasselbe, d.h. eben dieselbe Substanz, in ihrer Einheit, und ohne darum zwei zu werden, das Seinkönnende und das rein Seiende sei. Wir setzen nicht 1+1, sondern wir setzen immer nur Eins, aber dieses Eine, das darum, weil es das Seinkönnende und ebensowohl auch das Seiende ist, nicht aufhört Eines zu sein, dieses Eine ist eben *in* seiner Einheit das Seinkönnende *und* das rein Seiende, also gewissermaßen das Gegenteil seiner selbst. Nun werden *Sie* aber fragen, wie es möglich sei, daß die zwei nicht au-Bereinander seien, d.h. daß sie sich nicht ausschließen. Es liegt mir also ob zu zeigen, daß sie des Gegensatzes unerachtet sich doch in der Tat *nicht* ausschließen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Bestimmungen dessen, was sein *wird*, und das insofern vor und über dem Sein ist, daß diese Bestimmungen sich gleichwohl nur auf das künftige Sein beziehen. Können wir nun zeigen, daß sie sich zu dem künftigen, d.h. zu dem wirklichen Sein, ganz gleich verhalten, so haben wir eben damit gezeigt, daß sie auch einander gleich sind und sich *nicht* ausschließen. Nun haben wir aber

das Erste im Grunde schon gezeigt. Wir haben gezeigt, daß nicht bloß das *nur* Seinkönnende, sondern ganz ebenso auch das rein *Seiende* gegen das *künftige* Seiende sich als nichts verhalten. Nun schließt aber wohl ein Etwas das andere Etwas von sich aus, aber was selbst nichts ist, kann auch von nichts anderem ausgeschlossen werden. Schon hieraus also erhellt die gegenseitige Nichtausschließlichkeit jener beiden Begriffe, und daß das bloß sein Könnende und das rein Seiende nur Bestimmungen Eines und desselben, nicht aber zwei für sich selbst Seiende sind.

Um jedoch diesen abstrakten Beweis anschaulicher zu machen, wollen wir ihn noch von einigen Seiten weiter ausführen.

Ich habe schon gezeigt, daß wir das Seinkönnende, sofern es bloß dieses ist, also nicht ins wirkliche Sein übergeht, als den *nicht wollenden Willen* bestimmen können - das rein Seiende dagegen als das rein und bloß, als das gleichsam willenlos Wollende, als Wollen, dem kein Wille vorhergeht. Nun habe ich aber zugleich gezeigt, daß das *rein* und gleichsam unendlich *Wollende* ebensowenig *eigentlich* will, nämlich ebensowenig von Nichtwollen zu Wollen übergeht, als das nicht Wollende. Das unendlich *Wollende* ist daher wie das nicht Wollende. Das Gemeinschaftliche beider ist, nicht a potentia ad actum, von Nichtwollen zu Wollen überzugehen. Der nicht wollende Wille ist

bloße Potenz, und geht insofern nicht zum Aktus über, der *bloß* und unendlich wollende ist *bloßer* Aktus, und geht insofern auch nicht von Potenz zu Aktus über, und wenn wir die Wirklichkeit überall nur da, wo ein solcher Übergang stattfindet, empfinden und erkennen, so ist das Seinkönnende und das rein Seiende eine völlig gleiche Überwirklichkeit, und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus. Ich bediente mich hier des Ausdrucks Lauterkeit, gewissermaßen als gleichbedeutend mit Überwirklichkeit. Ich will diese Gelegenheit benutzen, an etwas zu erinnern, was *Ihnen* den ganzen gegenwärtigen Standpunkt deutlich zu machen dienen kann.

Alle Unlauterkeit (und jeder von uns fühlt in allem endlichen Sein etwas Unlauteres, d.h. etwas Gemischtes und Getrübtetes), *alle* Unlauterkeit aber kommt nur davon, daß in das, was bloß Potenz sein sollte, Aktus, oder in das, was bloß Aktus (*purus actus*) sein sollte, etwas von Potenz (von *Nichtaktus*, von *nicht* Sein) gesetzt ist. In diesem Fall werden Aktus und Potenz gegenseitig voneinander beschränkt und getrübt, wo aber jedes in seiner Reinheit, da ist auf beiden Seiten *gleiche* Unendlichkeit und völlig gleiche Lauterkeit. Alles, was *ein* Seiendes ist, ist ein aus Potenz und Aktus, aus Sein und nicht Sein Gemischtes, es ist weder rein Potenz, noch rein Aktus, sondern beides

zugleich, und zwar ist jedes Seiende beides zugleich in einer *andern* Weise. Darum schließt das eine Seiende das andere aus, aber weder das rein Seinkönnende, das lautere Potenz, noch das rein Seiende, das lauterer Aktus, ist *ein* Seiendes<sup>2</sup>. Also schließen sich diese nicht aus. Eben diese Nichtausschließlichkeit zu zeigen, war die Absicht des zuletzt Vorgetragenen. Weil dies aber ein höchst wesentlicher Punkt ist, will ich das Nämliche *noch* von einer andern Seite darstellen.

Wir haben *das, was sein wird*, zuerst bestimmt als das sich in sich selbst zum Sein erheben, oder, wie wir auch sagten, sich zum Sein *entzünden* Könnende, also überhaupt als das sich *erheben* Könnende. (Denken *Sie's* nur in dem Sinn des Ausspruchs: »Wer sich selbst erhöht, der wird erniedriget werden«.) Das *rein* Seiende ist das sich nicht in actum erheben Könnende, weil es schon Aktus ist. Aber das bloß sich erheben *Könnende* und das sich *nicht* erheben Könnende = 1 (sie können also in einer und derselben Substanz gedacht werden). Wir können auch sagen: das unmittelbar Seinkönnende ist das *nur selbstisch* sein Könnende. Nun aber das selbstisch bloß sein Könnende, nicht *Seiende*, ist wie das Unselbstische. Dies muß *Ihnen* klar sein. Also das selbstisch bloß sein *Könnende* schließt das Unselbstische nicht von sich aus. Bis dahin ist ja in beiden eine völlig gleiche

Selbstlosigkeit. Das, was selbstisch nur sein könnte, ist soweit noch in gleicher Unselbstigkeit wie das seiner Natur nach Unselbstische - das gar nicht selbstisch sein *Könnende*. Beide werden sich erst *ungleich*, wenn jenes in das wirkliche Sein übergeht, solange es in statu merae potentiae bleibt, ist es, was das andere. Beide sind also auch nicht außereinander, sondern das selbstisch sein Könnende ist *in* dem seiner Natur nach Unselbstischen ohne alle Störung und ohne alle erkennbare Differenz. Als das rein *Seiende* ist das Wesen der von sich weggehende, *nicht* sich selbst wollende Wille, der Wille, der sich seiner selbst nicht annimmt oder der *nicht* das Seine sucht, der eben darum auch als *unvermögend* erscheint, wie ein Mensch, dessen Wesen lautere Liebe, reines, sich selbst nicht versagen könnendes Wohlwollen wäre, wie ein solcher in einer widerspruchsvollen Welt notwendig als unkräftig und gleichsam widerstandlos erscheinen würde. Wir haben das rein Seiende erklärt als das rein oder *unendlich* Wollende. Aber relativ auf sich selbst ist dieses unendlich Wollende auch ein *nicht* Wollendes, denn es will ja nicht *sich selbst*, relativ auf sich selbst ist es also dem nur *nicht* Wollenden, dem bloß wollen *Könnenden*, d.h. also das rein Seiende ist dem Seinkönnenden gleich. Das *rein* Wollende ist als nichts, eben weil es sich seiner selbst nicht annimmt, sich selbst nicht gelten macht, aber

das sich selbst bloß wollen *Könnende* ist auch als nichts, inwiefern es sich nicht wirklich will. Das *rein Seiende* ist eben darum, weil es dies ist, das zu sein Unvermögende; sollte *es sein*, nämlich *actu* sein, so müßte es erst ex actu in non actum, in potentiam, d.h. in sich selbst zurücktreten. Dies vermag es aber *von sich selbst* nicht. Es kann nicht von sich selbst Nichtaktus werden. Dazu bedarf es eines Widerstandes. Wenn aber auch das rein Seiende sich als das von sich selbst zu sein Unvermögende verhält, so ist es doch von dem bloß sein *Könnenden* nicht zu unterscheiden, denn das bloß sein *Könnende* ist wie das *nicht* sein *Könnende*. Wenn also *dasselbe* das Seinkönnende ist und auch das rein Seiende, so ist es diese nicht mit gegenseitiger Ausschließung, so daß diese untereinander sich ausschließen, sondern es ist das eine und das andere in substantieller Identität. Es ist Zweiheit in der Einheit, d.h. es ist zwei, und ist doch dabei substantiell nur Eins, und es ist Einheit in der Zweiheit, d.h. es ist substantiell nur Eins, ohne darum weniger zwei zu sein. Die Zweiheit ist nicht außer der Einheit und die Einheit nicht außer der Zweiheit. Das stillste und das tiefste Meer ist auch das am meisten sich empören könnende, aber das stille und das sich empören könnende sind nicht zwei Meere, sondern nur ein und dasselbe Meer. Der gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit

in sich, aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schließt den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seinkönnende und das rein Seiende nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern nur Ein Subjekt; das eine ist nicht das andere, und dennoch ist das eine, *was* das andere ist, nämlich dieselbe Substanz. Das Seinkönnende als solches ist nicht das *rein Seiende*, und das rein Seiende nicht das Seinkönnende, und dennoch ist das eine, *was* das andere, jedes nämlich ist dieselbe Substanz. - Hauptresultat: Die *Identität*, welche wir zwischen dem Seinkönnenden und dem rein Seienden setzen, ist nicht von der Art derjenigen Einheit oder Verknüpfung, die zwischen Elementen stattfindet, die *Teile* eines und desselben Ganzen sind; denn das, was sein wird, ist nicht einem Teile nach das Seinkönnende und einem andern Teile nach das rein Seiende, sondern das ganze Subjekt oder die ganze Substanz ist das Seinkönnende, und dieselbe ganze Substanz ist das rein Seiende, wie derselbe ganze Mensch der krank sein Könnende und der gesund Seiende ist; umgekehrt also: das Seinkönnende ist nicht ein Teil von dem Ganzen, sondern es ist selbst das Ganze, und ebenso ist das rein Seiende nicht ein Teil von dem Ganzen, sondern selbst das Ganze.

Es kann *Ihnen* nun freilich nicht auf der Stelle vollkommen klar sein, aber *Sie* müssen doch fühlen, wie sehr durch diese letzte Bestimmung der Stand unserer ganzen Untersuchung sich verändert hat, indem wir nun nicht mehr das Seinkönnende und das rein Seiende zum Gegenstand haben, sondern das Eine, welches ganz das eine und ganz auch das andere ist. Offenbar sind wir durch diese Bestimmung auf einen höheren Standpunkt gehoben, wir haben etwas anderes vor uns als bisher. Hier nun also ist die Frage an ihrer Stelle: was mit diesem Fortgang von dem Seinkönnenden zu dem rein Seienden gewonnen sei.

Ich will auf diese Frage erst aus einem allgemeinen Gesichtspunkt und dann spezieller antworten.



## Elfte Vorlesung

Es liegt sehr nahe, zunächst folgende Reflexion zu machen. Die verschiedenen Seienden oder, wie wir gewöhnlich sagen, die verschiedenen Dinge unterscheiden sich voneinander nicht durch das Sein selbst, an dem sie alle teilhaben, sondern nur durch die *Art* des Seins, was sich denn auch vollkommen einleuchtend machen läßt. Hieraus kann man dann durch einen umgekehrten Schluß herausbringen, daß *das* Seiende überall und in allen Dingen *dasselbe* und durchaus sich gleiche ist. Das ist nun der höchste Begriff, der auf diesem Wege liegt, und, wie schon Platon sagt, die unerfahrene Jugend insbesondere freut sich zuerst ausnehmend, wenn sie auf diesen Begriff des überall Einen gekommen ist, mit dem alle Unterschiede für sie verschwinden, sie betrachtet ihn als einen Schatz, an dem sie gleichsam wunder was zu besitzen meint, bis sie endlich durch die Folge erfährt, daß mit diesem Begriff schlechterdings nichts anzufangen ist, daß es kein Mittel gibt, von ihm hinweg - oder mit ihm weiter zu kommen, daß man sich mit ihm immer nur auf demselben Punkt herumdreht und zuletzt gleichsam schwindlicht wird, wie denn Aristoteles schon von der eleatischen Einheit (und eben jener Begriff des in allem sich selbst Gleichen, des Seienden, das in allem

ein und dasselbe ist, bildet eigentlich das Prinzip des Parmenides und, wenn auch unter verschiedenen Modifikationen, der ganzen eleatischen Schule), von diesem also, oder vielmehr von der eleatischen Einheit, sagt schon Aristoteles, daß sie nur Schwindel erzeuge und durchaus keine Hilfe gewähre, d.h. zu keinem wirklichen Wissen zu leiten vermöge. Dieser unfruchtbare Begriff des Parmenides, zu dem jeder Anfangende Neigung empfindet, wird nun aber gleichgänzlich beseitigt, wenn man zu der Einsicht gelangt ist, daß das Seiende unmittelbar oder prima determinatione nur das Seinkönnende sein kann, also schon nur eine *Art* des Seins, nicht das öde und wüste Sein, mit dem nichts anzufangen ist, so wie denn eben damit der tote Begriff des Seienden sich in einen lebendigen, ein Fortschreiten möglich machenden verwandelt. Parmenides kann dies schlechterdings nicht abweisen, daß das Seiende unmittelbar nur Seinkönnendes zu sein vermag; dadurch aber hat es schon aufgehört das leere absolute Eine zu sein. Auch Platon legt darum ein so großes Gewicht auf den Begriff des nicht Seienden, der selbst erst durch unsern Begriff des Seinkönnenden seine ganze Bedeutung erhält. Das Seinkönnende nämlich ist nicht nur als solches, inwiefern es dieses ist, das nicht *Seiende*, sondern es ist auch in das *wirkliche* Sein hervorgetreten (*wenn* es sich in das Sein erhebt), auch dann ist es das nicht

*Seiende*, denn es ist das an sich nicht zum Sein Bestimmte, das nicht sein Sollende, und erscheint also auch dann, wenn es Ist, stets nur als das zu Negierende, nicht aber als das zu Setzende. Damit wird also gleich anfänglich jene, alle Unterscheidung, aber eben darum die Wissenschaft selbst vertilgende Einheit gebrochen. Denn bei dem als das Seinkönnende bestimmten Seienden ist nun schlechterdings nicht stehen zu bleiben, wie ich hinlänglich gezeigt habe, indem ich den Übergang von demselben zu dem rein *Seienden* vermittelte. Ich werde auf dieses Verhältnis unserer Entwicklung zu der abstrakten Einheit: des Parmenides und der eleatischen Schule später noch zurückkommen. Ich habe durch diese Erwähnung vor jetzt nur aus dem allgemeinsten Gesichtspunkt darstellen wollen, was mit der von uns festgestellten Zweiheit (die übrigens eine Zweiheit in der Einheit ist) gewonnen sei. Jetzt habe ich aber noch insbesondere und

2. zu zeigen, was für das Verhältnis oder für die Bestimmung des Seinkönnenden selbst gewonnen ist, indem wir sagen: eben das, welches *unmittelbar* das Seinkönnende ist, ist zufolge einer zweiten Bestimmung das rein Seiende. Der Erörterung dieser Frage will ich zu besserem Verständnis noch Folgendes vorausschicken. - Jene reine *potentia existendi* für sich gesetzt ist immer zuerst, wenn auch nur für einen

Augenblick, zu denken im völligen Nichtwollen, und eben darum auch im Nichtwissen ihrer selbst. Denn wenn sie sich ihrer selbst annimmt, sich selbst will (und um sich zu wissen, müßte sie sich selbst *wollen* - sich sich selbst gegenständlich machen, was ohne ein Wollen nicht denkbar ist), sowie sie sich selbst wollte, hörte sie auf potentia pura zu sein, und würde ein Anderes, sich selbst Ungleiches; der für sich selbst gesetzten bliebe also nichts übrig, als entweder im sich nicht Wissen zu bleiben, oder sich selbst zu verlieren. Sie wäre wie gewisse menschliche Eigenschaften, die auch nur im sich selbst nicht *Wissen* bestehen. So hört die Unschuld auf Unschuld zu sein, wenn sie sich als Unschuld weiß, ebenso wie die Anmut, die Anmut sein will, nicht mehr Anmut ist, und nichts in der ganzen Welt z.B. ist widerwärtiger als eine affektierte Naivität. Aber gerade weil wir sie als nackte, bloße potentia existendi bestimmen müßten, könnte sie sich nicht als solche enthalten oder erhalten, denn jede unbedingte, durch nichts zurückgehaltene Potenz will von selbst oder naturâ suâ Aktus sein. Sie wäre also, wie gezeigt, als Potenz nicht festzuhalten. Aber wir haben jetzt nicht mehr mit dem Seinkönnenden und nicht mehr mit dem rein Seienden zu tun, sondern mit dem Einen, das ganz und also völlig ungeteilterweise jenes und dieses ist. Dieses Eine also - dadurch, daß es das rein *Seiende* ist -

dadurch bekommt es *sich* als Seinkönnen in seine Gewalt, und befreit sich von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Sein Vorstrebendem. Denn die *Natur* des Seinkönnenden ist, über sich selbst hinauszugehen; es ist die *zweideutige Natur*, oder was sich nicht festhalten läßt, das Unbestimmte und über seine Grenzen Hinausschweifende, weil es als das Seinkönnende ebensowohl auch das Gegenteil von sich selbst ist, nämlich das nicht nicht sein Könnende, das blindlings ins Sein Übergehende. Es wäre im *wirklichen* Sein das außer aller Grenze gesetzte Sein (die Grenze = Negation des Seins ist eben das Können) - *außer* dem Können gesetzt, ist es das von nichts mehr Gehaltene, Schrankenlose, das platonische *apeiron*. Aber es ist ein *apeiron* ebensowohl auch vor dem Sein, auch hier das nicht sich selbst begrenzen Könnende, das von sich selbst Unbegrenzte, das nur durch ein anderes begrenzt und in den Schranken des Könnens erhalten werden kann. Es ist das von *sich selbst* Unbegrenzte: insofern der größte Gegensatz der Philosophie, der besonnenen und daher durchaus auf Begrenztes und Festes gehenden Wissenschaft. Wenn es also das *durch sich selbst* nicht Begrenzte ist, so folgt um so mehr, daß es durch ein anderes begrenzt sein müßte. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio; was nicht usw. Das Seinkönnende ist nicht se contentum, nicht das

von sich selbst Enthaltene, von sich selbst Begnügte<sup>3</sup>. Darum ist es auch für die Folge, *inwiefern es nämlich für sich hervortritt* und mit dem es Begütigenden in Spannung tritt, die Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens - auch in dieser Hinsicht das *Sini-stre*. Doch dies im Vorbeigehen! Eben weil das von sich selbst Unbegrenzte, muß es durch ein anderes begrenzt sein; dieses andere kann der Ordnung der Begriffe nach nicht wieder das unmittelbar, sondern nur das *mittelbar* Seinkönnende sein. Aus dem Begriff des bloß mittelbar Seinkönnenden läßt sich aber, wie ich gezeigt, der Begriff des rein Seienden herleiten. Also das Begrenzende des von sich selbst unbegrenzten Seinkönnenden wäre das rein Seiende. Aber dieses Seiende darf nicht *außer* dem Seinkönnenden, oder so gedacht werden, daß es das Seinkönnende als ein *anderes* von *sich* begrenzte, sondern eben das, was das Seinkönnende, ist auch das rein Seiende. Demnach ist es eigentlich nicht das rein Seiende, wovon das Seinkönnende begrenzt wird, sondern es ist jenes Eine und Selbe, das, inwiefern es das Seinkönnende ist, von sich selbst, sofern es das rein Seiende ist, begrenzt und in den Schranken des Könnens, des Nichtwollens erhalten wird. Hiermit erhebt sich uns also jenes Eine unmittelbar zum *sich selbst Besitzenden*, das sich selbst in seiner Gewalt hat, was es schlechterdings nicht sein könnte, wenn es nicht in seiner Einheit

zugleich ein Doppeltes wäre. Deswegen ist z.B. das Eine des Parmenides, das nur ein unmittelbar oder substantiell Eines ist, auch an sich selbst das blinde, und ebenso ist auch jedes andere Prinzip, das sich von dem des Parmenides etwa *dadurch* unterscheidet, daß es eine Nötigung zum Fortgehen in sich hat (wiewohl dies eigentlich immer nur von dem Seinkönnenden gesagt werden kann), auch jedes solche Prinzip, wenn es nicht zugleich etwas in sich hat, das diesem Fortgehen widersteht, kann nur ein blindes Prinzip sein, das auch nur einer notwendigen, nicht einer freien Bewegung fähig ist. Durch jenen Fortgang von dem Seinkönnenden zu dem rein Seienden und durch die zwischen beiden gesetzte Identität haben wir also gewonnen, daß das Eine als das Seinkönnende sich selbst als das rein Seiende in seiner Gewalt hat. Wir können statt dessen auch sagen, das Eine als das rein Seiende hat sich selbst als das Seinkönnende zu seiner Grundlage, zu seinem Subjekt, dieses Wort im eigentlichen Sinn genommen - *pro eo quod subjectum est alii*.

*Indem* es aber sich als das Seinkönnende als Subjekt, d.h. als Grund von sich selbst als dem rein Seienden, setzt, macht es eben damit auch sich als das Seinkönnende zur *Potenz* von *Sich* als dem rein Seienden, so daß es aufhört die Potenz, die Möglichkeit von sich selbst, d.h. seines eignen Seins, zu sein. Das Seinkönnende absolut gesetzt, könnte allerdings nur

die Möglichkeit seiner selbst oder seines eignen Seins - es könnte nur das im *transitiven* Sinn Seinkönnende sein. *Insofern* wäre es schon als Seinkönnendes außer sich - außer sein Wesen gleichsam gezogen. Aber indem das Eine es zum Subjekt, d.h. zum Können, zur Möglichkeit von Sich als dem rein Seienden macht, wird das Seinkönnende eben dadurch von *sich* als seiner eignen Möglichkeit oder als Möglichkeit *seines eignen Seins* abgezogen und entbunden; *indem* es als Möglichkeit eines andern Seins gesetzt wird, hört es auf die Möglichkeit des eignen zu sein.

Ich behandle hier den Begriff Subjekt und den Begriff Potenz oder Möglichkeit als völlig *gleichgeltende*. Die wirkliche Einerleiheit beider Begriffe wird aus folgender kurzen Überlegung einleuchten. - Was in irgend einem Verhältnis das bloße *Subjekt* ist, ist eben darum das in diesem Verhältnis nicht selbst sein Sollende. Das nicht *selbst* Seiende aber, das darum doch nicht nichts ist, kann nur als die Potenz oder Möglichkeit von einem andern sein. Das Seinkönnende soll nicht mehr das Subjekt oder, wie wir auch sagen können, die Voraussetzung seiner selbst (seines eignen Seins), es soll die Voraussetzung (das Subjekt) des Seienden sein. In diesem Fall ist es gleichsam selbst nicht mehr. *Es selbst*, es verschwindet ganz als für sich Seiendes, und wenn wir es daher jetzt



aussprechen wollen, müssen wir sagen: das Seinkönnende ist nicht das Seinkönnende, sondern es *ist* das rein Seiende. Denn dieses ist, wie ich schon in einer früheren Entwicklung gezeigt habe<sup>4</sup>, der Sinn des Ist (der Copula) in jedem wirklich etwas aussprechenden (nicht tautologischen) Satz. *A ist B* heißt: A ist Subjekt von B. Darin liegt zweierlei: 1. A ist für *sich* etwas, auch ohne B, es könnte also auch etwas anderes sein als B; nur sofern es auch eines Seins für *sich*, und also auch des nicht = B seins, fähig ist, sagen wir cum emphasi: es ist B. Z.B. *diese* Pflanze macht sich mir sichtbar oder fühlbar am Ende nur dadurch, daß sie Materie ist, denn ohne Materie gibt es weder Farbe noch Geruch noch etwas Palpables. Indem ich also sage: das, was ich hier sehe, ist z.B. ein Geranium, so ist das Subjekt der Aussage eigentlich die Materie der Pflanze. Diese Materie ist nun *etwas* auch ohne die Pflanze, die Pflanze kann zerstört werden und die Materie bleibt, die Materie ist gegen die Form gleichgültig, sie ist in ihrer Art auch ein *apeiron*, d.h. sie ist an sich fähig, auch nicht *diese* Pflanze, sondern eine andere, oder überhaupt keine Pflanze zu sein. Nur darum kann ich cum emphasi sagen: sie *ist* diese und keine andere Pflanze. In der Aussage: A ist B, oder A ist *Subjekt* von B, liegt also: 1. A könnte auch etwas anderes sein oder ist des nicht Bseins fähig. Aber 2. eben darum, weil es auch etwas anderes sein

könnte als B, so macht es dieses sein - ein »Anderes-sein-Können« gegen B zur bloßen Potenz oder Möglichkeit von B, und nur so oder nur auf *diese* Weise *ist* es B.

In der arabischen Sprache wird das Ist (der Copula) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unser deutsches Kann (Können) ist. Dies erhellt daraus, daß eben dieses Wort in den verwandten Dialekten der arabischen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feststellenden hat. Ferner erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum sum den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Akkusativ konstruieren. Der Araber sagt nicht: homo est sapiens - dies drückt das eigentliche Verhältnis insofern nicht genau aus, als man es auch verstehen kann: der Mensch ist ganz und gar nur weise, er hat keine entgegengesetzte Potenz, keine Potenz des nicht-weise-Seins in sich, was doch, wie wir alle wissen, nicht der Fall ist, und weil es außerdem den Satz zu einem bloß tautologischen machen würde. Ohne Voraussetzung einer dem Prädikat entgegengesetzten Potenz in dem Subjekt wären alle Aussagen nur tautologische. Denn daß z.B. das Helle hell ist, bedarf keiner Versicherung. Was *kann* hell sein als das seiner Natur nach Dunkle, d.h. was ohne Anziehung des an

sich Hellen dunkel sein würde? Wovon kann man sagen, daß es wissend *ist*, als eben von dem Unwissenden? Denn das Wissende selbst, das gar nichts anderes (keine entgegengesetzte Potenz), also das *rein* Wissende ist, kann ebendarum nicht im eigenschaftlichen Sinne wissend, d.h. ein Wissendes sein, wie wir von dem, was *das* Seiende ist, sagen, es sei eben, weil es dies ist, nicht ein Seiendes, nicht seiend im eigenschaftlichen (oder anzüglichen) Sinn. Der Araber sagt gegen alle sonstige Grammatik: homo est sapientem. Dieser Akkusativ zeigt, daß bei ihm das Ist so viel als potest bedeutet, denn das Verbum possum regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Akkusativ. Der Sinn ist also: der Mensch trägt, er ist mir Träger, nur *Subjekt* des weise-Seins, er ist nur insofern weise, als er die Potenz des entgegengesetzten Seins in sich *als* bloße Potenz gesetzt hat, er *vermag* auf diese Art das weise-Sein, er zieht es sich an als Prädikat, hat Gewalt über dasselbe; denn alles, was sich zu einem andern als Potenz oder Subjekt verhält, hat auch eine gewisse Gewalt über das, was es anzieht, nämlich eben die Gewalt, es anzuziehen und *so* es zu *sein*, und es *nicht* zu sein, d.h. es auszuschließen, zurückzustoßen. Dies zur Erklärung des Ausdrucks: das Seinkönnende ist nicht mehr *Es selbst*, sondern es ist - das rein Seiende. Seine Besonderheit, oder besser: seine Eigenheit (nach dem

griechischen *idiotês* gebildet), seine Eigenheit ist gleichsam untergegangen oder aufgehoben, und kommt nicht mehr zur Sprache. Es ist also durch dieses Verhältnis *von* seiner Eigenheit, d.h. von sich selbst, erlöst und befreit. Nicht daß es völlig nichts wäre, denn es wird nur befreit von dem Anteil seines Wesens, der es außer sich selbst herausziehen würde, in dem zugleich allein seine Selbstheit, seine Eigenheit, sein es Unterscheidendes liegt, das, wodurch es *für sich sein könnte*. Es wird also durch dieses Verhältnis zu dem rein Seienden vielmehr von dem Zufälligen, dem nur nicht Auszuschließenden seiner Natur befreit. Denn sein Wesen ist, lauterer Seinkönnendes zu sein, aber nicht um seiend, sondern eben um sein Könnendes zu sein. Seinem *Wesen* nach, *insofern* es als Wesen besteht, ist es intransitives, in sich selbst bleibendes Seinkönnendes. Aber von diesem intransitiven ist das transitive nur nicht auszuschließen; insofern eigentlich das nicht Gewollte, das Zufällige. Von diesem nur nicht Auszuschließenden, also Zufälligen seines Wesens, wird es befreit durch das Verhältnis zu dem rein Seienden. Also es wird durch dieses Verhältnis vielmehr in sein wahres Wesen versetzt. Es ist jetzt lauterer Seinkönnendes, nicht im *Gegensatz* von Sein (wie in seiner Zweideutigkeit), sondern so, daß das Seinkönnen ihm selbst das Sein ist, daß es dieses Seinkönnen selbst sich zum Sein macht, oder es als

Sein achtet. Durch das Seiende wird also das Seinkönnende in sein Wesen zurück oder in sich selbst geführt, sich selbst *gleichgesetzt* (der erste Anfang zur Gewißheit - zur Sicherheit), da es von Natur das sich selbst Ungleiche sein würde. Keine höhere Wonne für ein der Abweichung von sich selbst ausgesetztes Wesen, als sich selbst zurückgegeben, in sich selbst zurückgeführt zu werden. Wonne ist es jedem besseren Menschen, in sein eignes Inneres geführt zu werden; die *wahre* Freundschaft ist die, welche uns dieses gewährt. In dem herrlichen Monolog von Goethes Faust, wo dieser den höchsten Geist anruft und von diesem sagt: er habe ihm alles gegeben, warum er gebeten, und namentlich sagt:

Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich.  
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen;

und dann ferner jene Worte hinzufügt, mit denen jeder der vergleichenden Zootomie Beflissene sich begeistern sollte:

Du führst die Reihe der Lebendigen  
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen -

nachdem also Faust aller dieser Herrlichkeiten

erwähnt, welche zu genießen der Schöpfer ihm Geist und Kraft verliehen, so ist es der schönste Zug dieses Selbstgesprächs, daß Faust über alle die Wonne, welche die Natur ihm gewährt, jene setzt, die er im eigenen Inneren findet - indem er fortfährt:

Du zeigst  
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust  
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

In sich selbst zurückgeführt, macht sich das Seinkönnende eben das nicht *Sein*, nämlich das nicht *äußerlich* Sein selbst zum Sein, aber eben, *indem* es sich selbst als Nichts empfindet (nämlich als ein Nichts, als jenen gänzlichen Mangel des äußeren Seins), ist es als dieses Nichts der Zauber (die Magie - dieses Wort ist nur eins mit unserem deutschen *Macht, Möglichkeit*, also mit Potenz) - als dieses Nichts ist es die Magie, die Potenz, die das unendlich Seiende an sich zieht, so daß es, ohne ein Sein für sich anzunehmen, in dem rein Seienden als in einem anderen Selbst sich selbst besitzt - nicht als *ein* Seiendes, sondern eben als das *unendlich* Seiende. Es muß selbst *nichts* sein, damit das unendlich, das überschwenglich Seiende ihm *etwas* werde. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit, denn jedes ist - nur auf entgegengesetzte Art - das andere;

in beiden ist, wie schon früher gezeigt, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit oder Ledigkeit seiner selbst: in dem Seinkönnenden, inwiefern es sich nicht will, weil es überhaupt nicht *will*, sondern im Nichtwollen, in der reinen Substantialität bestehen bleibt; in dem *rein* Seienden, inwiefern es zwar *will*, ja reines Wollen ist, aber sich selbst nicht will, sondern nur das Seinkönnende will. Gerade, daß sie im *reinen* - nicht im teilweisen - Gegensatz miteinander stehen, daß jedes die reine Negation des anderen ist, das eine, indem es nicht *außer*, das andere, indem es nicht in sich ist, oder umgekehrt, jenes, indem es nicht Objekt, dieses, indem es nicht Subjekt von sich selbst ist, macht unmöglich, daß sie sich ausschließen. Denn z.B. zwei Seiende, deren jedes Subjekt und Objekt von sich selbst wäre, würden sich ausschließen, aber das reine Subjekt schließt das reine Objekt und das reine Objekt schließt das reine Subjekt nicht aus, und *ein und dasselbe* kann *beide* sein. Gerade aus dem *reinen* Gegensatz folgt hier (um mich dieses Ausdrucks wieder zu bedienen) die höchste gegenseitige Annehmlichkeit.

Wie das Eine sich als das Seinkönnende zum Subjekt seiner selbst als des rein Seienden hat, so hat eben dasselbe als das Seinkönnende sich selbst als das *rein* Seiende zum Objekt. Ja das Eine ist seiner zweiten Bestimmung nach das rein Seiende nur,

inwiefern es sich selbst als das Seinkönnende zu seiner Voraussetzung hat, nur *dadurch* ist es als das rein Seiende, als in einem zweiten Selbst, über sich selbst gehoben, denn es ist das rein Seiende oder *unendlich* Wollende nur, inwiefern es etwas hat, dem es sich geben, das es, weggehend von sich selbst und darum unendlich, wollen kann.

Absichtlich habe ich mich bei diesem Verhältnis etwas länger verweilt, denn durch dieses Urverhältnis sind alle folgenden bestimmt. Setzen *Sie* oder nehmen *Sie* als möglich ein, daß jenes Seinkönnende irgend einmal zum Sein hervortrete (wie und auf welche Weise dies etwa geschehen könne, sehen wir freilich hier nicht - aber setzen *Sie* dies als möglich), so wird auch alsdann jenes Seinkönnende nicht aufhören Subjekt des rein Seienden zu sein, wie wir denn auch in einem andern Zusammenhang schon vorhergesagt haben, daß es auch im wirklichen Sein dennoch stets nur als das der Negation Unterliegende erscheinen werde.

Ein und dasselbe Wesen ist uns also jetzt von der einen Seite Seinkönnendes, von der andern Seite rein Seiendes. Nun müssen wir aber Folgendes überlegen. Als jedes von diesen ist es eine relative Negation des andern. Als Seinkönnendes ist es Negation des Seins, nicht absolute, sondern nur Negation des Seins in sich. Als das rein Seiende ist es ebenso relative



Negation des Könnens. Es ist insofern - als *jedes* von diesen einzeln oder besonders betrachtet - eine Einseitigkeit, als Seinkönnendes, weil es das Sein, als rein Seiendes, weil es das Seinkönnen ausschließt. Indem es nun aber als das rein Seiende *sich* als das Seinkönnende zum Subjekt macht, oder - damit man sich dabei nicht etwa einen besondern Akt vorstelle - indem es als das rein Seiende sich als das Seinkönnende zum Subjekt hat, so ist es als Seinkönnendes abgehalten, selbst *objektiv* zu werden, indem es alsdann aufhört dem rein Seienden Subjekt zu sein. Aber eben dieses Verhältnis zeigt uns, daß in keinem von beiden das *wahre* Ende, d.h. das, bei dem wir stehen bleiben könnten, wirklich gegeben ist; wir sehen, daß es weder als das eine noch als das andere *das* ist, was es eigentlich sein *soll*. Denn als das Seinkönnende ist es vielmehr ausdrücklich gesetzt als das nicht selbst oder um seiner selbst willen Seiende, denn es ist gesetzt als Subjekt des rein Seienden. Als dieses aber ist es auch nicht das um seiner selbst willen Gesetzte, sondern es ist nur gesetzt, um das erste als Subjekt, in der Subjektivität oder Subjektion zu erhalten. Hier ist also offenbar nicht stehen zu bleiben. Denn weder als das eine noch als das andere können wir es ansehen als das um seiner selbst willen Seiende, als das eigentlich *Ziel* des Wollens sein kann oder sein *soll*. Indem wir von dem Seinkönnenden zu dem rein

Seienden fortgehen, *wollen* wir eigentlich weder das eine noch das andere, wir wollen schon ein Drittes, oder genau gesprochen, das, was sein wird, als ein Drittes, nämlich als das, in dem es das *um seiner selbst willen* Seiende ist.

Was kann es denn nun aber als dieses Dritte sein? Wir haben schon gezeigt, daß es als Jedes - als das Seinkönnende und als das rein Seiende eine Einseitigkeit ist. Dadurch nun, daß es *ein* und dasselbe Wesen ist, das das eine und das das andere ist, dadurch hebt dieses (das Eine nämlich) die Einseitigkeit in sich auf, es ist von seiner Einseitigkeit als das Seinkönnende dadurch befreit, daß es das rein Seiende ist, und von seiner Einseitigkeit als das rein Seiende dadurch, daß es auch das Seinkönnende ist. Das Eine kommt also dadurch in die Mitte zu stehen als das vom einseitigen Sein und vom einseitigen Können *freie*; da es aber von den beiden Einseitigkeiten nur frei ist, indem es beide *voraussetzt*, d.h. ebensowohl auch die *beiden* ist (denn nähmen wir sie in Gedanken hinweg, so würde daraus weiter nichts folgen, als daß wir wieder von vorn anfangen müßten; das, was sein wird, würde uns immer wieder zuerst das unmittelbar Seinkönnende sein), da es also das von beiden freie nur ist, inwiefern es beide voraussetzt, d.h. selbst auch beide ist, so ist es das von beiden freie nur als ein Drittes, und daraus folgt dann, daß es auch umgekehrt als

dieses Dritte nur zu bestimmen ist als das vom einseitigen Können und vom einseitigen Sein *freie*.

Dies ist aber vorderhand nur ein negativer Ausdruck. Um den positiven zu finden, bitte ich *Sie* folgendes zu überlegen.

Das Seinkönnende ist ein einseitiges, weil es nicht in das Sein übergehen kann, ohne sich selbst als Potenz aufzuheben, weil also in ihm der Aktus die Potenz und die Potenz den Aktus ausschließt. Wir können sagen: *absolut* gesprochen ist es das - *beides*, Potenz und Aktus, sein Könnende so daß sein die Potenz oder das Seinkönnende Sein selbst wieder ein potentielles ist, denn es ist das Seinkönnende nicht so, daß es nicht auch das Gegenteil sein könnte, und so ist es das Seinkönnende selbst nur möglicher- oder hypothetischerweise, nämlich wenn es *nicht* in das Sein übergeht - (ich bitte, dies als bloße Nebenerläuterung anzusehen) - also absolut gesprochen ist das Seinkönnende das - *beides*, Potenz und Aktus, sein Könnende, aber wenn es *Potenz* ist, so kann es nicht *Aktus* sein, und wenn es *Aktus* ist, hört es auf Potenz zu sein. Darin besteht seine Einseitigkeit. Das rein Seiende aber ist sogar *nur* Aktus, d.h. es schließt die Potenz ganz von sich aus, es ist nicht wie das Seinkönnende *natura anceps*, es ist das entschieden, das rein und bloß Seiende, in dem keine Potenz ist, und darin besteht *seine* Einseitigkeit. Das Dritte also,

welches nach unserer Bestimmung das von *beiden* Einseitigkeiten Freie ist, kann nur das sein, in welchem der Aktus nicht die Potenz und die Potenz nicht den Aktus ausschließt, nur dasjenige, das im Vergleich mit dem *rein* Seienden im Sein nicht aufhört Potenz zu sein, sondern Potenz *bleibt*, und im Vergleich mit dem Seinkönnenden nicht auf das Sein verzichten muß, um Seinkönnendes oder um Potenz zu bleiben - kurz das Dritte ist nur zu bestimmen, *als das zu sein und nicht zu sein erst wirklich Freie*, weil es im Wirken oder im Wollen nicht aufhört als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen, und daher, um Potenz oder um Wille zu sein, nicht nötig hat reines nicht-*Wollen* zu sein. Oder - in einem andern Ausdruck - wenn wir das Seinkönnende als Subjekt, das rein Seiende als Objekt bestimmen, so ist das Dritte das, was weder bloß dieses, noch bloß jenes, sondern das unzertrennliche Subjekt-Objekt ist, das nämlich im Objektsein, wenn es ins wirkliche Sein übergeht, nicht aufhört Subjekt zu sein, und um Subjekt zu sein, nicht aufgeben muß Objekt, d.h. seiend, zu sein - das sich selbst nicht verlieren Könnende, das bei sich Bleibende, kurz das als solches seiende Seinkönnende. Und dieses erst ist das, was wir eigentlich wollen können, und daher auch schon ursprünglich wollen.

Auch *hier*, im Fortgang zu dieser dritten

Bestimmung, sind wieder verschiedene Erläuterungen nötig.

Ich bemerke also:

1. daß wir auch mit diesem Dritten noch immer *über* dem wirklichen Sein uns befinden (denn es wird auch hier von dem Sein noch immer als einem zukünftigen geredet). Wir haben das Dritte bestimmt als dasjenige, welches, *wenn* es seiend ist, nicht aufhört *Quelle* des Seins zu sein. Also sind wir auch mit ihm noch über dem Sein. Ich bemerke

2. daß auch das als solches seiende Seinkönnende nur wieder das Eine, eine dritte Bestimmung des Einen, nicht aber ein selbst-Seiendes ist. Wir haben mit den drei Begriffen nicht etwa drei außereinander Befindliche, deren jedes für sich ist, wir haben nicht 1+1+1, sondern immer nur eins gesetzt. Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur *Ein dreifaches* Wesen, das nur drei Ansichten - oder vielmehr, um dies objektiv auszudrücken, wie es auch gemeint ist - Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet. Das bloß Seinkönnende und das als solches seiende Seinkönnende schließen sich nicht aus, das eine ist wie das andere, und da sich auch das bloß Seinkönnende und das rein Seiende nicht ausschließen (wie schon gezeigt), so schließen sich alle drei nicht aus, d.h. sie sind nicht drei für sich Seiende, sondern nur drei Bestimmungen Eines und desselben. Ein und

dasselbe (numero unum idemque) ist das Seinkönnende, das rein Seiende und das als solches gesetzte Seinkönnende.

Das unmittelbar oder *bloß* sein Könnende haben wir in bezug auf das künftige Sein bestimmt als das nicht sein Sollende, das als solches seiende Seinkönnende aber als das sein Sollende, dem gebührt zu sein. Aber das nicht sein Sollende, solange es nur dieses und nicht wirklich ist, ist dem sein Sollenden nicht ungleich, sondern gleich, und daher im sein Sollenden verborgen, es macht sich ihm erst ungleich, wenn es zum wirklichen Sein übergeht, wie das Böse des Kindes noch im Guten verborgen ist und erst später aus diesem hervortritt, wobei ich jedoch bemerken will, daß dieses Beispiel nur analogisch zu verstehen ist, aber keineswegs berechtigen soll, das nicht sein Sollende etwa als ein Prinzip des Bösen zu denken. Denn solange es in statu potentiae bleibt, ist es, wie gesagt, *wie* das sein Sollende, tritt es aber aus diesem hervor, so ist es auch da noch nicht *als* das nicht sein Sollende erklärt. Zwar haben wir schon bemerkt, vermöge des ursprünglichen Verhältnisses würde es auch im wirklichen Sein der Negation unterliegen, und also negiert werden. Aber eben dadurch ist es erst als das nicht sein Sollende erklärt, und erst das als solches *erklärte* nicht sein Sollende, wenn es sich wieder ex statu potentiae erhebt, erst dieses ist das Böse zu

nennen, woraus allein schon erhellt, daß das Böse als solches erst in der Kreatur möglich ist.

Eine dritte, unsern früheren Erläuterungen über das Verhältnis zwischen dem Seinkönnenden und dem rein Seienden entsprechende Bemerkung ist folgende. Wir haben das Seinkönnende als Subjekt erklärt und also das rein Seiende in das Verhältnis zu ihm gesetzt, in welchem das Prädikat zu dem Subjekt gedacht wird. Das Subjekt aber ist das Innere, das Prädikat das Äußere. Nun aber, wie das Seinkönnende Subjekt des rein Seienden, so ist das Eine, inwiefern es das Seinkönnende *und* (+) das rein Seiende (minus A + plus A) ist, Subjekt seiner selbst als des unzertrennlichen Subjekt-Objekts - dieses also ist gleichsam das Äußerste, Offenbarste des Wesens, das bloß Seinkönnende aber das *Innerste*, Verborgenste.

Die drei Begriffe sind nur Bestimmungen Eines und desselben, aber eben deswegen ist dieses z.B. als Objekt nur bestimmbar, inwiefern es zuvor als Subjekt bestimmt worden, und als Subjekt-Objekt nur, inwiefern schon als Subjekt und als Objekt. Auch hieraus erhellt, daß die Differenz des Subjekts, des Objekts und des Subjekt-Objekts nicht eine substantielle ist, sondern eine bloße Differenz der Bestimmung. Zwar ist das unzertrennliche Subjekt-Objekt eigentlich das, was wir *wollen*, aber es *läßt* sich nicht unmittelbar setzen, denn es ist nur darum das im Sein

Potenz oder Subjekt Bleibende, weil es im Sein auch nicht *sich* wollen kann. Aber das Erste, das nichts vor sich hat, wenn es ins Sein übergeht, kann nur *sich* wollen, es ist das nur für sich sein Könnende, in beiderlei Sinn, nämlich das nur als Objekt seiner selbst sein Könnende, und das nur in der Abziehung von allem andern sein Könnende. Dies ist aber schon dem Zweiten und noch mehr dem Dritten unmöglich, die nicht für sich sein und von dem, was ihre eigne Voraussetzung ist, sich nicht trennen können.

In dem Dritten, das als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, als das nun wirklich zu sein und nicht zu sein Freie bestimmt worden, haben wir das, was wir wollen - also das *wahre* Ende, das, bei dem wir stehen bleiben können. Mit der dritten Bestimmung ist das, was sein wird, *vollendet*, mit dieser Bestimmung haben wir es also als das in sich selbst Beschlossene, das Absolute erreicht, das letzte Wort im eigentlichen Sinn genommen, als *id quod omnibus numeris absolutum est*. Denn der Begriff des Absoluten ist gleich entgegengesetzt dem Begriff der leeren Ewigkeit und der leeren Unendlichkeit. Leere Ewigkeit nenne ich, in dem nichts von einem Anfang und einem Ende ist: aber in jenen drei Bestimmungen sind vielmehr Anfang, Mittel und Ende gegeben, nur daß sie nicht *außereinander*, sondern *ineinander* sind. Von dem Begriff der leeren Unendlichkeit ist ebenso alte



Endlichkeit ausgeschlossen; allein in jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich selbst oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist; nirgends ein Unbegrenztes, sondern überall ein Begrenztes, ist es doch *frei*; denn es ist *gefaßt* und auch *nicht* gefaßt: gefaßt, inwiefern es ein durchgängig Bestimmtes, nicht gefaßt, inwiefern es keiner einzelnen Form oder Bestimmung so verpflichtet ist, daß es die anderen ausschliesse. Hier ist also auch der Begriff des einförmigen und leeren Seienden vollends gänzlich beseitigt, an die Stelle desselben ist das gegliederte, in sich selbst zugleich mehrfache und einfache Seiende getreten. Von dem Parmenideischen Einen wurde gleich anfangs abgelenkt, inwiefern das Subjekt des Seins gleich als das Seinkönnende bestimmt wurde, d.h. als Negation des *Seins* gesetzt, der dann eine gleiche Negation des Könnens notwendig entgegensteht. Das Eiste, das wir setzten, ist schon = Einem, nicht = Allem, was hier ebensoviel bedeuten würde als = 0. Das subjectum ultimum alles Seins ist freilich mehr als nur Eines (*unum quid*), aber nicht dadurch, daß es im gewöhnlichen Sinn unendliche oder allgemeine Substanz, sondern dadurch, daß es *Allheit* ist (denn jede geschlossene und in sich geendete Mehrheit ist = Totalität = Allheit). Das, was sein wird, das Subjekt alles Seins, ist notwendig Allheit, aber nicht in einem *materiellen*

Außereinander, nicht als  $1+1+1$ , so daß diese Elemente sich als *Teile* des Einen verhielten. Denn der Teil ist immer ein vom Ganzen Verschiedenes, inwiefern angenommen wird, daß das Ganze mehr ist als dieser Teil, daß es mehr enthält als dieser, nämlich auch die andern Teile, welche *dieser* von sich ausschließt. Teile sind nur, wo gegenseitige Ausschließung. Aber eine solche Ausschließung findet hier eben nicht statt, sondern *jedes* ist das Ganze. Das Seinkönnende ist nicht außer dem Seienden und nicht *außer* dem als solches gesetzten Seinkönnenden. Keines von diesen ist *außer* dem andern; *was* ich also betrachte, ist immer das Ganze. Der Teil, wenn man von einem Teil sprechen will, ist hier selbst das Ganze und nicht weniger als das Ganze, und umgekehrt ist das Ganze nicht mehr, als jeder Teil auch ist. Dies ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende, und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang, wie Christus den Geist beschreibt, indem er ihn mit dem Wellen des Windes vergleicht: Der Wind wehet, wo er will (d.h. jeder Punkt ist ihm gleichgültig), und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt, d.h. du kannst in ihm den Anfang nicht von dem Ende trennen, er ist überall Anfang und

überall Ende, jeder Punkt seiner Bahn kann als Anfang und kann als Ende betrachtet werden. Wenn demnach eine solche Einheit, als wir in »dem was sein wird« gesetzt haben, nur in einem Geist denkbar ist, so haben wir damit gewonnen, daß »das was sein wird« *Geist* ist, und zwar - als *Allheit* - der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Mit dem Begriff des Geistes tritt nun aber ein vollkommener Wendepunkt ein.

## Zwölfte Vorlesung

Unser ganzes Bemühen ging dahin zu finden, was *vor* und *über* dem Sein ist. Doch konnten wir dieses vorerst in *bezug* auf das Sein - als das, was *sein wird* - betrachten. Dies hat uns sukzessiv auf die Begriffe des reinen Seinkönnenden, des *reinen* Seienden, und des im Aktus, im Sein Potenz Seienden geführt. Diese drei Begriffe verhielten sich soweit als notwendige Bestimmungen dessen, was *sein wird*, wenn nämlich dieses als solches festgehalten und gesetzt, wenn es gegen seine eigne Zukunft festgestellt werden soll, daß es nicht ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Überstürzendes und auf diese Weise sich Verlierendes sei. Aber es zeigte sich, daß jene drei sich nicht in einem materiellen Außereinander denken lassen, sondern nur als Bestimmungen eines Geistes. Das, was sein wird, war also nun bestimmt als Geist, und wir können sagen: das, was sein wird, *als solches* gesetzt oder festgehalten, ist Geist und zwar vollendeter Geist. Es ist aber nun leicht einzusehen, daß damit die ganze Betrachtung sich *umkehrt*. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nötig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine mögliche

Quelle oder Ursache eines *künftigen* Seins, er muß vor allem als *selbst Seiendes* bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in bezug auf ein anderes, mögliches Sein, sondern natürlich zuerst in bezug auf sich selbst zu betrachten. - Bisher allerdings galten uns jene Begriffe nur als die Potenzen, Möglichkeiten oder Prioritäten eines künftigen Seins. Das Seinkönnende als solches ist unmittelbare Möglichkeit oder mögliche Quelle eines künftigen Seins, auch das rein Seiende enthält in sich, wenn gleich nur eine mittelbare, aber denn doch eine mittelbare Quelle des Seins. Das rein Seiende ist das nur mittelbar - aber doch das mittelbar auch sein Könnende; denn es ist leicht vorauszusehen, daß, wenn das *unmittelbar* Seinkönnende, von welchem wir sagten, es sei dem rein Seienden Grund, Subjekt - wenn dieses aus dem angenommenen Verhältnis herausträte und ein selbst Seiendes, objektiv würde, daß es nun jenes rein Seiende in *statum potentiae* setzte, wo es sich dann also ebenfalls als ein Seinkönnendes verhielte. Durch seinen Bezug auf das Seinkönnende war also alles auch Seinkönnendes. Insofern verhielten sich unsere drei Begriffe insgesamt als Potenzen eines künftigen möglichen Seins. Aber in dem vollendeten Geist können sie nicht mehr als *solche* betrachtet werden. In dem vollendeten Geist ist das *unmittelbar* Seinkönnende nicht mehr Seinkönnendes, es wird, wie wir früher

erklärten, des Zufälligen an ihm, d.h. eben des Seinkönnens im transitiven Sinn, entbunden, und so sind also, in ihrer Einheit, d.h. im vollendeten Geist, betrachtet, alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seins, d.h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d.h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der *Geist* das Erste, das Prius (denn er ist nicht etwa zusammengesetzt aus ihnen - er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit: er ist - zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach - *eher* als sie), Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius, und umgekehrt, was das prius, wird zum posterius. - Um aber diese Umkehrung aus einem allgemeinen Gesichtspunkt zu zeigen, so bemerke ich, daß unser Philosophieren bis jetzt durchaus nur ein hypothetisches war. Wenn es ein Sein gibt, so ist das Seiende *selbst* ein *notwendiger* Gedanke. In seinem unmittelbaren Verhältnis zum Sein aber ist es das unmittelbar Seinkönnende usf. (denn ich will nicht diese ganze Reihe von Bestimmungen wiederholen), aber diese ganze Folge, wie *Sie* selbst

sehen, beruht auf der Voraussetzung, wenn es ein Sein oder ein Seiendes gibt. Hieraus erhellt also, daß jener Gedanke *des* Seienden, d.h. einer letzten aller Differenz entkleideten Substanz des Seins, nicht ein an sich notwendiger ist, wofür die Anhänger des Parmenides oder des Spinoza ihn ausgeben, sondern doch nur ein relativ notwendiger; denn, wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre. Die letzte Frage ist immer: warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Sein antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seiende begründet sei, ist vielmehr dieses abstrakte Seiende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seiende kommen kann. Nun steht freilich alles wirkliche Sein vielem Zweifel bloß, ja man kann sagen, die Philosophie hat eben mit dem Zweifel an der Realität des einmal vorliegenden oder vorhandenen Seienden angefangen. Aber dieser Zweifel bezieht sich immer nur auf *dieses* wirkliche, auf das bestimmte vorliegende, wie z.B. diejenigen Philosophen, die man Idealisten zu nennen pflegt, die reelle Existenz der körperlichen Dinge geleugnet haben, aber die Frage dieses Zweifels hat,

vernünftigerweise, immer nur den *Sinn*, ob *dieses* Wirkliche, z.B. ob das Körperliche, das *wahre* Wirkliche sei, im Grunde setzt also dieser Zweifel das *wahre* Wirkliche selbst voraus, er will sich nur nicht das bloß scheinbare für das wahre geben lassen. Hätte der Zweifel an der Realität des einzelnen Seienden oder Wirklichen *den* Sinn, an der Realität des Wirklichen überhaupt zu zweifeln, so würde der Anhänger des Parmenides z.B. seine eigne Voraussetzung, die Voraussetzung des abstrakten Seienden, aufheben. Er wäre auch zu dem Begriff des abstrakten Seienden nicht berechtigt, wenn er nicht irgend ein Wirkliches voraus hätte. In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches. Dieses letzte Wirkliche kann nun nicht in jenen Prinzipien gesucht werden, die selbst bloße Möglichkeiten, bloße Potenzen eines künftigen Seins sind - dieses Wirkliche kann eben nur der Geist sein. Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern *nach* sich hat, nämlich als Möglichkeiten hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als teilnehmend an *seiner* Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten, aber nicht *seines*, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seins, sind sie nur, inwiefern sie *über* ihn



hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines andern Seins treten sie erst nach der Hand, *ex post* oder *post actum* hervor.

Jene Möglichkeiten sind Prinzipien des Seins - Prinzipien nicht etwa des Geistes oder *seines* Seins (denn nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie), sondern Prinzipien sind sie des Seins, welches von Anfang an zu erklären beabsichtigt worden, des Seins, das Erklärung fordert. Das *sind* sie in der Tat; sie sind die eigentlichen Anfänge, *archai*, des sämtlichen gewordenen Seins. Es ist natürlich, daß die Philosophie *zuerst* und vor allem dieser unmittelbaren Prinzipien des Seins sich versichere. Ihre Absicht ist, überhaupt das Sein, welches seine Begreiflichkeit nicht in sich selbst hat, weil es gleich als ein *nicht*-ursprüngliches sich darstellt - überhaupt dieses Sein zu begreifen und zu erklären. In dieser Erklärung aber gibt es dann natürlich Stufen. Die erste Wahrnehmung ist, gewisse unmittelbare Prinzipien des Seins zu unterscheiden, die in dem übrigens verschiedenartigen Sein doch immer wiederkehren und als dieselben erscheinen. Die ganze erste Periode der griechischen Philosophie ging größtenteils damit hin, diese Prinzipien aufzusuchen. Die neuere hat sich nur langsam dahin erhoben, diese Prinzipien endlich in ihrer Reinheit aufzufassen. Denn z.B. wenn Cartesius die ganze Welt auf Materie und Denken als absolute

Gegensätze reduziert, so war weder die Materie noch das Denken eine wahre *archê*, ein reines principium des Seins. Dasselbe gilt von der denkenden und ausgedehnten Substanz des Spinoza, wie von der Vorstellungskraft, welche Leibniz als einziges Prinzip sowohl der materiellen als der geistigen Welt aufstellte. Die übrige Philosophie der neueren Zeit, namentlich die in den Schulen herrschende, gab das Forschen nach diesen unmittelbaren Prinzipien des Seins ganz auf, obgleich es gewiß die erste Aufgabe ist, das Sein erst auf seine unmittelbaren Prinzipien zu reduzieren, da man nicht hoffen kann, von der sinnloser. Weite und Ausgedehntheit des vorhandenen und gewordenen Seins unmittelbar - ohne Vermittlung jener Prinzipien - zur höchsten Ursache selbst gelangen zu können. Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Sein und der *höchsten*, d.h. eigentlichen, Ursache (denn die Mittelursachen werden bloß uneigentlich so genannt) sind eben die *archai*, die unmittelbaren Prinzipien des Seins. Statt derselben hatte die neuere Philosophie bloße *Begriffe* als subjektive Vermittlungen. Es schien ihr genug, wenn sie z.B. Gott mit der Welt lediglich für das Denken mittelst solcher Begriffe vermittelte, wobei es dahingestellt blieb und gewissermaßen als gleichgültig betrachtet wurde, wie sie objektiv zusammenhängen mögen.

Da ich hier der bloßen Verstandesbegriffe gedenke,

mit welchen die frühere Philosophie zu der höchsten Ursache aufsteigen zu können meinte, so will ich bei dieser Gelegenheit bemerken, daß man unsere Prinzipien des Seins gänzlich mißverstehen würde, wenn man sie als bloße *Kategorien* betrachten wollte. Man könnte etwa die Entdeckung machen wollen: das, was wir das Seinkönnende nennen, sei nichts anderes als der allgemeine, d.h. auf alles, selbst auf das einzelste konkrete Ding anwendbare *Begriff* der Möglichkeit. Was wir das rein Seiende nennen, sei die Kantsche Kategorie der Wirklichkeit, das sein Sollende sei der allgemeine Verstandesbegriff der Notwendigkeit. Allein dies wäre ein völliger Mißverstand. Jenes Seinkönnende ist nicht der *allgemeine*, auf das Konkrete insgesamt anwendbare Begriff der Möglichkeit, es ist vielmehr schlechterdings *nichts* Allgemeines, sondern im Gegenteil ein höchst Besonderes; es ist jene eine, ihresgleichen nicht kennende Möglichkeit, die Möglichkeit *kat' exochên*, die Urmöglichkeit, die der erste Grund alles Werdens, und insofern auch alles gewordenen Seins, ist.

Mit bloßen allgemeinen Verstandesbegriffen glaubte die frühere Philosophie das Verhältnis zwischen der Welt und Gott vermitteln zu können. Kant, indem er die Gebrechlichkeit und absolute Unzulänglichkeit dieses Verfahrens auf eine Weise zeigte, die unmöglich machte zu demselben zurückzukehren, hat damit,

ohne es zu wissen oder zu wollen, die Bahn der objektiven Wissenschaft eröffnet, wo es nicht mehr darauf ankommt, jenes Verhältnis für unsere Erkenntnis bloß im Allgemeinen oder im Begriff ohne alle Einsicht in den wirklichen Zusammenhang zu vermitteln, sondern eben den wirklichen Zusammenhang selbst einzusehen. Fichte gab den ersten Anlaß, zu den wirklichen *archais* wieder zu gelangen, indem er Ich und Nicht-Ich entgegensetzte, ein Gegensatz, der offenbar mehr begreift als Denken und Ausdehnung. Indem aber Fichte unter dem Ich doch nichts anderes als das menschliche Ich verstand, das schon ein höchst konkretes ist, konnte man nicht sagen, daß in dieser Unterscheidung ein wahres *Prinzip* des Seins gegeben sei. Aber sie leitete doch dahin. Die Naturphilosophie kam zuerst wieder auf die reinen *archas*. Denn indem sie zeigte, daß im wirklichen Sein weder ein rein Objektives noch ein rein Subjektives irgendwo angetroffen werde, sondern auch an *dem*, was im Ganzen als Objektives oder in Fichtes Sprache als Nicht-Ich bestimmt wurde, in der Natur z.B. das Subjektive einen wesentlichen und notwendigen Teil habe und dagegen hinwiederum in allem Subjektiven ein Objektives sei, daß also Subjektives und Objektives in nichts auszuschließen seien, so waren nun eben damit Subjekt und Objekt als reine Prinzipien wirklich gedacht, zu wahren *archais* befreit, und indem auf diese Weise die

unmittelbaren Prinzipien des Seins wieder gefunden waren, wurde es der Philosophie zuerst auch möglich, aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen, gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen. Die wirkliche Welt in ihrem ganzen Umfang wurde zum Inhalt der Philosophie, indem sie begriffen wurde als ein von der Tiefe der Natur bis zu den letzten Höhen der geistigen Welt fortgehender Prozeß, dessen Stufen oder Momente nur die Momente einer fortwährenden Steigerung des Subjektiven sind, worin dieses ein immer zunehmendes Übergewicht über das Objektive erhält, von wo dann der nächste Schritt zur absoluten Ursache offenstand, welche eben als die dem Subjektiven fortwährenden Sieg über das Objektive verleihende oder gebende bestimmt werden konnte.

Es ist also immer schon etwas, diese Prinzipien des Seins gefunden zu haben, und zwar so, daß man zugleich ihrer Vollständigkeit sich versichert und erkennt: *diese* seien die einzigen, und außer denen keine andern gedacht werden können; es *seien* in ihnen wirklich alle Verhältnisse gegeben, die das, was vor und über dem Sein ist, zum Sein haben kann. Das Nächste am Sein kann nur das unmittelbar Seinkönnende sein, d.h. was, um zu sein, nichts bedarf als zu

wollen, was daher insofern schon als Wille, nur noch ruhender, bestimmt ist. Diesem zunächst läßt sich nur noch das bloß mittelbar sein - sein und also auch wollen - Könnende denken, von dem sich leicht zeigen läßt, daß es seiner Natur nach nur das rein Seiende sein könne, das ein *wirklich* Seiendes werden, a potentia ad actum übergehen kann, nur sofern es in potentiam gesetzt wird, das also ein solches voraussetzt, von dem es in potentiam zu setzen, als das rein Seiende zu negieren ist. *Außer* diesen beiden - als *nur* durch beide zu Vermittelndes, das eben darum nur als Drittes in das Sein kommen kann, läßt sich dann nur noch denken das *als* rein Seinkönnende - als lautere Freiheit gegen das Sein - ins Sein Komende, was weder dem Ersten möglich ist (denn dieses hört im Sein vielmehr auf Potenz zu sein), noch dem Zweiten, das im wirklichen Sein vielmehr sich zum *rein* Seienden wiederherzustellen und als Potenz aufzuheben sucht. Es läßt sich aber alsdann ferner leicht zeigen, daß diese drei Potenzen des Seins nur in Einem und demselben sich denken lassen. Denn z.B. das rein Seiende ist nur zu denken als Negation des Könnens, diese Negation des Könnens läßt sich aber nur begreifen als zweite Bestimmung einer Substanz oder eines Subjekts, das seiner ersten Bestimmung nach schon Können ist; und ebenso ist die dritte Potenz nur zu denken als Negation des einseitigen

Könnens und des einseitigen Seins. Auch diese Doppelnegation aber ist nur möglich als *dritte* Bestimmung eines Subjekts, das früheren Bestimmungen nach schon einseitiges Können und einseitiges Sein ist. Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d.h. es kann nur Geist sein. Durch die Mehrheit der *archôn* also war vermittelt, daß wir von der bloß substantiellen und abstrakten Einheit des Parmenides zu einer geistigen gelangten. Bis zu diesem Punkt war aber unsere ganze Entwicklung eine bloß hypothetische. *Wenn* ein Sein entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Sein? Die erste *Wirklichkeit* ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Sein ist (beides ist eins), so muß jener Geist sein; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Notwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, *damit* es ein vernünftiges Sein gebe (ob dies gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Sein und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben so viel heißt,

als daß er grundlos *ist*, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Notwendigkeit.

Ich habe freilich durch die ganze bisherige Entwicklung gezeigt: Wenn ein vernünftiges Sein ist oder sein soll, so muß ich jenen Geist voraussetzen. Aber damit ist noch immer kein *Grund* von dem Sein dieses Geistes gegeben. Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Sein und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dies eben ist nicht der Fall, denn es ist absolut gesprochen ebenso möglich, daß *keine* Vernunft und kein vernünftiges Sein, als daß eine Vernunft und ein vernünftiges Sein ist. Der Grund, oder richtiger gesprochen, die Ursache der Vernunft ist also vielmehr selbst erst in jenem vollkommenen Geist gegeben. Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser gilt, gibt es eine Vernunft. Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d.h. jedem System, was die Vernunft zum *Prinzip* erhebt, das Fundament zerstört. - Nur weil ein vollkommener Geist ist, ist eine Vernunft. Dieser selbst aber ist ohne Grund, schlechthin, weil er Ist. Aber daraus folgt nicht, wie man zu sagen pflegt, daß er absolut unbeweisbar wäre. Denn vielmehr die ganze (positive) Philosophie ist eben nichts anderes als der Erweis dieses absoluten Geistes. Er hat kein Prius, sondern ist selbst das absolute Prius,



und also ist von keinem andern Prius aus zu ihm zu gelangen. Denn wenn wir uns auch hier jener *Prinzipien* des Seins (wie wir sie nannten) gleichsam als Stufen und Sprossen bedienen, zu ihm zu gelangen, so mußten wir doch am Ende einsehen, daß sie dies nur *für uns* waren, und auch nur zu einem propädeutischen (didaktischen) Zweck, daß aber objektiv, d.h. vom Standpunkt jenes Geistes selbst, betrachtet, das Verhältnis sich umkehrt und diese Prinzipien vielmehr die *Folge*, das Posterius von ihm sind<sup>5</sup>. Der absolute Geist kann also zwar *durch* diese Prinzipien, aber er kann durch sie nicht als durch sein prius, sondern nur als durch sein posterius bewiesen werden, d.h. er kann überhaupt nur *a posteriori* erwiesen werden. Dies darf freilich (wie schon in der Einleitung<sup>6</sup> gezeigt worden) nicht in dem Sinn verstanden werden, in welchem man sonst wohl auch den physikotheologischen Beweis einen Beweis Gottes *a posteriori* genannt hat. In diesem Beweis nämlich wird aus der Zweckmäßigkeit der Natur und aller Natureinrichtungen im Ganzen und im Einzelnen auf einen freiwilligen und *intelligenten* Urheber der Dinge geschlossen. Hier sucht man also vom posterius, von dem, was als die Folge betrachtet wird, zu dem prius zu gelangen. Aber in der wahrhaft objektiven Philosophie wird der vollkommene Geist vielmehr dadurch erwiesen, daß von ihm als prius zu seiner Folge, nämlich zu seinen

Werken und Taten als zum posterius, fortgegangen wird. In dem physikotheologischen Beweis wird die Welt zum prius des *Beweises* gemacht, Gott also zum posterius. Hier dagegen ist umgekehrt der vollkommene Geist das prius, von dem aus man zur Welt, zum posterius gelangt. Daraus ergibt und erklärt sich, was ich schon früher gesagt habe: die positive Philosophie sei in Ansehung der Welt Wissenschaft *a priori*, ganz von vorn anfangende, alles gleichsam in urkundlicher Folge, vom prius herleitend, in Ansehung des vollkommenen Geistes aber Wissenschaft *a posteriori*.

Das Prinzip der Philosophie ist eben ihr Gegenstand; *insofern* kann man sagen: das Prinzip der Philosophie liegt in ihrem Ende. Denn sie ist nichts anderes als die Realisierung ihres Prinzips. Es ist also auch freilich damit allein nichts getan, als das Erste und Höchste den vollkommenen Geist zu setzen, wenn man nachher von ihm aus nicht weiter - nämlich in die wirkliche Welt gelangen kann. Die Stärke einer Philosophie ist auch nicht nach dem Aufwand von Begriffen zu beurteilen, den sie macht, um ihr Prinzip zu begründen; ihre Stärke zeigt sich in dem, was sie mit ihrem Prinzip zu machen versteht. Nur die Unfähigkeit oder die vorschnell gefaßte *Meinung*, es sei *unmöglich*, diesen Weg zu finden, das Sein als ein freigesetztes und gewolltes zu begreifen, wodurch es

allein auch ein vernünftiges Sein, ein wahrer *kosmos* sein kann, - nur die Unfähigkeit, sage ich, in der man sich befand, oder in der man, allzu freigebiger Weise die Schranken seiner eignen Subjektivität auf den menschlichen Geist überhaupt übertragend, den menschlichen Geist selbst glaubte, dieses Ziel zu erreichen, hat alle die künstlichen Systeme geboren, durch welche man im Grunde die wahre Aufgabe nur zu umgehen und sich zu verbergen gesucht hat. Nur wer jenen Weg wirklich geht und ihn dadurch *zeigt*, der hat den vollkommenen Geist als Prinzip der Philosophie erwiesen. Wir sind jetzt eben im Begriff, diesen Weg zu betreten.

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seins finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als *Potenzen* dieses Seins, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seins enthalten; nur mittelbar können sie sich als Potenzen des von ihm verschiedenen Seins darstellen. Sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung (gegen ein zukünftiges mögliches Sein), sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein anderes von ihm, sondern als *Er selbst*. Es ist leicht einzusehen, daß der absolut freie Geist notwendig zugleich der vollkommene, der in sich beschlossene, sich selbst genügende, nichts außer sich bedürfende,

d.h. daß er absolute Allheit sein muß. Aber diese Allheit muß in ihm eine hineingewendete, d.h. bloß auf ihn selbst sich beziehende, sein, weil, wenn diese Allheit als eine solche in ihm wäre, die sich unmittelbar auf ein äußeres (von ihm verschiedenes) Sein bezöge, schon darin gewissermaßen eine Nötigung liegen würde aus sich selbst herauszugehen. Der vollkommene und nur darum auch absolut freie Geist kann nur derjenige sein, der über jedes besondere Sein hinausgehend, an keines gebunden, nach keinem außer sich strebend oder gezogen, keines außer sich bedürftig, sondern in sich beschlossen und vollendet, eine wahre Allheit ist. Diese Allheit ihrer *inneren* oder positiven Bedeutung nach stellt sich nun auf folgende Weise dar.

Der vollkommene Geist ist 1. der *an sich* seiende Geist: demnach zunächst überhaupt der *seiende*, wo also von einem über ihn selbst hinausgehenden Sein gar nicht die Rede ist, der selbst schon seiender Geist ist. In specie aber ist er unmittelbar oder zuerst der *an sich*, d.h. der nicht von sich *weg*, nicht als Objekt von sich seiende Geist. Es fällt den meisten schwer, diesen ersten Begriff zu fassen, weil alles Erfassen in einem sich-gegenständlich-Machen besteht, hier aber kommt es gerade darauf an, das absolut Nichtgegenständliche in dieser seiner Ungegenständlichkeit sich zu denken. Der Mensch begreift wohl noch das, wozu er durch

eine Bewegung seines Denkens gelangen kann, aber dieser erste Begriff wird eben nur in der Nicht-Bewegung gefaßt und wirklich gedacht. Man kann etwa sagen: das hier Gemeinte sei der vollkommene Geist als *reines* Selbst, in völliger Selbstentschlagung, absolutem Nichtwissen seiner selbst, wo er also (wenn Wissen dem Sein entgegengesetzt wird) gleichsam das reinste, aber eben darum auch unnahbarste Sein ist, das der Sitz der reinsten Aseität ist, das Sein, dem der Verstand nichts abgewinnen kann, das er nur ausspricht, indem er *schweigt*, und nur erkennt, indem er es nicht erkennen will. Denn es wird nicht erkannt wie der Gegenstand in anderem Erkennen, indem man aus sich herausgeht, sondern vielmehr im *an-sich*-Halten, im selbst-still-Stehen, und wenn man einer gewissen Klasse von indischen Braminen, unter deren Übungen, durch welche sie der höchsten Kontemplation oder Beschaulichkeit sich fähig zu machen suchen, auch eine besondere Praxis hinsichtlich des Atem-Einziehens oder *an-sich*-Haltens vorkommt, wenn man diesen Braminen oder ihren Vorgängern eine Kenntnis der Idee, welche hier entwickelt werden soll, zuschreiben wollte, so müßte man eben annehmen, daß die Erfinder dieser vielleicht jetzt gedankenlos ausgeübten Praxis damit nur die Art anzeigen wollten, wie man sich jenes Tiefsten und Innersten und gleichsam Abgeschiedensten in der

Gottheit versichere, das in der Tat nicht in einer Expansion oder Expiration, sondern nur in der höchsten Attraktion (Zurückziehung) und gleichsam einer absoluten Inspiration des Denkens gefunden und gewissermaßen *empfunden* wird. Doch eben dies erinnert uns, daß es sich nicht ziemt viele Worte darüber zu machen; man kann jedem nur die Anleitung dazu geben, übrigens muß es ihm selbst überlassen bleiben, sich des Geistes in seinem reinen *an sich* Sein zu versichern.

Der vollkommene Geist ist aber nicht bloß der *an sich* seiende (denn er ist Allheit); er ist 2. der *für sich selbst* seiende Geist.

Eh' ein Wesen für sich, d.h. als Objekt von sich selbst, da ist, muß es *an sich* da sein. Der *für sich selbst* seiende, d.h. der als Objekt von sich seiende Geist setzt den *an sich* seienden Geist voraus. Er ist der *für sich* seiende Geist heißt eben: er ist der für sich als den *an sich* seienden - seiende.

Wie der *an sich* seiende Geist nur *für sich* ist, so ist der für sich selbst seiende Geist nicht *an sich*. Er ist vielmehr der außer sich, von sich weg seiende Geist. Wenn der Geist als der *an sich* seiende das absolut Innerliche, Verborgene und gleichsam Unsichtbare seiner selbst ist, so ist eben dieser, als der für sich (d.h. für den *an sich* seienden) - seiende, das Äußere, relativ gleichsam Sichtbare des Geistes.

Es ist leicht einzusehen, daß in dieser *Gestalt* des Geistes, wie wir sie nennen mögen, kein *eigner Wille* ist. Die Natur des *für* sich seienden Geistes ist eben nur, für *sich*, d.h. für den an sich seienden zu sein, sich diesem ganz zu *geben*. Sowie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an *sich* seienden Geistes sei, nur derjenige zu sein, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist, sozusagen, um seiner selbst willen: der *an* sich seiende ist nur, um sich als den *für* sich seienden zu haben, der *für* sich (also nicht an sich) seiende ist nur, um sich diesem (dem an sich seienden) zu geben. Es ist leicht einzusehen, daß, wenn man unter dem Sein bloß das sich gebende, das offenbare, das außer sich, von sich weggehende Sein versteht, daß alsdann der *für* sich seiende Geist der rein *seiende* ist, und in dem gar nichts von einem nicht-Sein ist. Er ist, der *ganz* und bloß Sein ist. Bleibt man bei dieser Bedeutung des Seins stehen, so folgt, daß in demselben Sinn der an sich seiende Geist eine absolute Enthaltung von dem Sein, eitel nicht Sein ist, aber das nicht *Sein* in diesem Sinn ist nur ein Sein in anderem Sinn; das Sein des an sich seienden Geistes ist nur das verborgene, das, wie wir früher sagten, ungegenständliche, das in sich selbst zurückgezogene, lediglich in sich seiende, bloß wesende Sein. Wir bedienen uns von dem an sich seienden

Geist schon des Ausdrucks, er sei in absoluter Selbstentschlagung, d.h. eben in absoluter Enthaltung von dem Sein, nämlich dem äußeren Sein. Er ist in dieser, weil er nur *reines* Selbst, bloß *Er selbst*, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädikat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädikat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seienden Geiste, indem er, selbst gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich Seienden hat, für den allein er da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigne Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt. Auf beiden Seiten ist also eine völlig gleiche Reinheit und Unendlichkeit; denn der an sich und der *für* sich seiende Geist, jeder ist in sich unendlich, obgleich sie gegeneinander endlich sind, indem der eine nicht der andere ist.

Wir können nun aber auch bei dem Geist in seiner zweiten Gestalt als bloß für sich (und daher nicht *an* sich) seienden Geist *nicht* stehen bleiben. Denn in jeder von beiden Gestalten ist eine relative Negation dessen, was in der andern Gestalt gesetzt ist. Das Vollkommene ist erst erreicht, wenn das, was in beiden *getrennt*, in Einem - *vereinigt* ist. Der vollkommene Geist ist also 3. der im an sich oder Subjekt



-Sein *für* sich seiende, der *als* Subjekt sich selbst Objekt seiende, so daß er - nicht wie zuvor in zwei getrennten Gestalten, in der einen nur *an* sich, in der andern nur *für* sich, in der einen *nur* Subjekt, in der andern *nur* Objekt, sondern in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicherweise, und ohne wirklich zwei sein zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewußt ist und sich selbst *hat*, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne *wirklich* zwei zu sein, indem er der Zweiheit unerachtet doch nur Einer bleibt, der *ganz* Subjekt und *ganz* Objekt ist, ohne Vermischung und ohne daß die zwei sich gegenseitig beschränkten oder trübten.

Die zwei anfangs getrennten, aber am Ende zusammen treffenden Bestimmungen, des bloßen *an* sich- und des bloßen *für* sich-Seins vereinigen sich im Begriffe des *bei* sich Seins. Das *bei* sich Seiende ist *nicht das notwendig* an sich Seiende, gar nicht von sich weg sein Könnende, und es ist ebensowenig das notwendig und *nur* von sich weg Seiende, gar nicht an sich sein Könnende (wie der Geist in seiner zweiten Gestalt), sondern es ist eben das, was von sich weg - *sein*, von sich weggehen, sich äußern kann, ohne darum weniger *an* sich zu sein, und das umgekehrt an sich ist, ohne darum weniger von sich weggehen zu können, wie der menschliche Geist. Die Folge

ist also jetzt diese: der vollkommene Geist ist a) der nur *an* sich seiende Geist, b) der nur *für* sich seiende Geist, welcher abstrakt (d.h. ohne Bezug auf den *an* sich seienden) nur der außer sich seiende sein kann, weil er nicht für sich als sich, sondern nur für den *an* sich seienden da ist, c) der bei sich selbst seiende Geist, der sich selbst besitzende, und zwar der unverlierbar sich selbst besitzende Geist, denn Subjekt und Objekt sind in ihm unzertrennlich vereinigt. Wir müssen nun freilich sagen, dieser letzte sei der vollkommene Geist. Dies heißt aber nur so viel: in diesem letzten sei der Geist vollendet, erst wirklich der vollkommene Geist. Denn übrigens können wir doch nicht diese höchste Gestalt, oder den Geist in dieser Gestalt allein und losgetrennt von den andern setzen. Denn - 1. der Geist *kann* unmittelbar nur der *an* sich seiende sein, und erst in einer zweiten Gestalt der für sich seiende (denn, was für sich sein soll, muß erst *an* sich sein), und nur indem der Geist der *an* sich und der *für* sich seiende schon ist, ist er gleichsam genötigt, in einer dritten Gestalt zugleich der *an* sich seiende und der für sich seiende - als Subjekt Objekt und als Objekt Subjekt zu sein. Könnte er zurück, so würde er zunächst nur Objekt sein, oder wenn er *nichts* vor sich hätte, nur Subjekt; Subjekt und Objekt in Einem zu sein, ist ihm nur möglich, inwiefern ihm beides gewehrt ist, sowohl reines Subjekt als reines

Objekt zu sein - jetzt bleibt ihm nichts übrig, als beides in Einem zu sein. 2. *Wäre* es auch eine Möglichkeit, den Geist *unmittelbar* zu setzen als das unzertrennliche Subjekt-Objekt, so wäre dann übrigens schlechterdings nichts mit ihm anzufangen, er müßte als solcher völlig stehen bleiben, und wäre daher gleichsam *machtlos*, eben weil Subjekt und Objekt in ihm unzertrennbar wären. Wir dürfen aber doch bei der gegenwärtigen Entwicklung nicht vergessen, daß, wenn von einem Herausgehen des vollkommenen Geistes aus sich selbst, also von einem *Sein* außer diesem Geist noch nicht die Rede ist, dennoch *in* dem vollkommenen Geist, das, was sein wird, oder, wie wir jetzt schon sagen dürfen, *der, der sein wird*, verborgen ist. Nun könnte aber der bei sich seiende Geist mit jener seiner unzertrennlichen Einheit gar nichts anfangen, er wäre für *sich* völlig impotent. - Der vollkommene Geist ist nur der an keine einzelne Form des Seins gebundene, der nicht *Eines* sein muß. Dies erst vollendet den Begriff des absolut freien Geistes. Nun haben wir Eine Art des Seins (nämlich das bloß wesende) erkannt in der ersten Gestalt, eine andere Art des Seins (nämlich die des außer sich seienden) in der zweiten Gestalt, in der dritten werden wir auch nur eine *Art* des Seins erkennen. Der absolut freie Geist kann also auch an *diese* nicht gebunden sein, weil sie, obwohl die höchste, doch nur Eine Art des

Seins ist. Wir werden zwar, um die Art dieses Seins näher zu bezeichnen, mit Recht sagen: der Geist in der dritten Gestalt sei der als solcher seiende Geist. Denn in der ersten Gestalt, da er der bloß *an* sich seiende ist, kann er eben darum nicht der *als* solcher seiende sein, denn dieses »als« drückt immer eine Hinaussetzung, eine Herfürstellung aus; wie man zu sagen pflegt: er hat sich *als* dieser herausgestellt oder gezeigt; in dem *als*, z.B. in dem als A sein - liegt also immer nicht das bloße A *sein*, sondern das *als* A erkannt oder erkennbar werden. Von dem allen ist aber in dem bloßen *an* sich Sein das Gegenteil. Das bloße An-sich tritt vielmehr in die Tiefe zurück, es ist gerade das Unerkannte oder das rein im nicht Erkennen Erkennbare. Das Wort Sein mit *als* verbunden bedeutet immer gegenständliches Sein. Der bloß an sich seiende Geist ist also der nicht - *als* solcher seiende (ein wegen der Folge sehr wichtiger Satz). Ferner der bloß gegenständlich seiende Geist (die zweite Gestalt) ist nicht bloß der nicht als *solcher*, sondern sogar der *nicht* = als solcher (denn er ist der außer sich seiende Geist). Der Geist in der dritten Gestalt ist erst der als solcher seiende Geist. Dieser ist zugleich der nicht nicht Geist sein könnende. Aber eben darum ist auch er der an eine Form, oder an eine Art des Seins *gebundene* - d.h. er ist nicht der absolute Geist; denn der absolute Geist geht über jede Art des Seins

hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem *als* Geist Sein wieder freie Geist; ihm ist auch das *als*-Geist-Sein nur wieder eine Art oder Weise des Seins; - dies - auch an sich selbst nicht gebunden zu sein, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit, deren Gedanke, wie ich in einer früheren Folge von Vorlesungen einmal mich ausdrückte - deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir *sind* nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. - - Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge. Wir wollen selbst den vollkommenen Geist nicht, wenn wir ihn nicht zugleich als den absolut freien erlangen können: oder vielmehr, der vollkommene Geist ist uns nur der, welcher zugleich der absolut freie ist.

Also der vollkommene Geist wäre nicht der vollkommene, wenn er bloß der *als* solcher seiende, d.h. wenn er bloß jene dritte Gestalt, wäre. Der vollkommene Geist ist über allen Arten des Seins - er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transzendenz.

Der vollkommene Geist ist daher nur der, welcher  
1. der *an* sich seiende Geist, 2. der für sich seiende Geist, 3. der *im An-sich* für sich seiende Geist ist.

Schon darin, daß wir *diesen* auch erklärt haben für den *als solchen* seienden Geist - schon darin liegt es, daß erst mit dieser Bestimmung das *wahre* Ende, also auch der vollendete Geist erreicht ist. Denn das wahre Ende ist immer nur erreicht, wenn der Anfang von seiner Negativität befreit, aus sich selbst herausgebracht und objektiv gesetzt ist. Nun ist der Geist in seiner dritten Gestalt wieder der *an sich* seiende Geist, nur der *im an-sich-Sein* zugleich für sich seiende Geist. Also diese dritte Gestalt ist nur der aus der Subjektivität herausgebrachte, objektiv gesetzte Anfang; der als solcher seiende Geist ist nur das *über* sich selbst gehobene, nur das hinausgesetzte Tiefste.

Der sich selbst besitzende Geist ist wieder, was der Anfang ist, nämlich der *an sich* seiende Geist, nur als der zugleich *für* sich seiende. Die Momente der Bewegung, in der jedes Wesen sich vollendet, also auch die Momente des sich-Vollendens des Geistes sind: 1. reines *an sich* sein, 2. von sich hinweggehen - *außer* sich sein, 3. in sich selbst zurückkehren, sich als reines Selbst wieder gewinnen, sich selbst besitzen. Nur was aus sich selbst gekommen, kann *zu* sich kommen, und *hat* nun erst wahrhaft und wirklich sich selbst. Derselbe Geist, der in der ersten Gestalt reines, sich selbst nicht wissendes *An-sich* ist, geht in der zweiten *aus* sich, aber eben dadurch (also *durch* diese zweite als die vermittelnde) in sich, und ist nun erst

vollendeter Geist. Nur durch Wiedereinkkehr in sich selbst kann ein Wesen sich selbst besitzendes sein, und nur im sich-selbst-Besitzen ist es vollendet.

Der Geist in seinem *an-sich*-Sein ist das reine Zentrum, reines Subjekt ohne alle Äußerlichkeit, der Geist in seinem *für-sich-* (als Objekt-) Sein ist exzentrisch oder peripherisch, der *im an-sich*-Sein für sich seiende, und daher auch umgekehrt im *für-sich-* (oder im Objekt-) Sein an sich seiende Geist ist das exzentrisch gesetzte Zentrum, oder umgekehrt das als Zentrum gesetzte Exzentrische oder Peripherische. Und so hätte ich *Sie* denn, indem mit der dritten Gestalt der Geist vollendet ist, auf die einfachste und, wie ich hoffe, vollkommen deutliche Weise in der Tat zu der höchsten Idee der Philosophie geleitet. Es bleibt mir nur übrig einige Erläuterungen hinzuzufügen.

Die *erste* schließt sich unmittelbar an das eben Gesagte an. Denn wir haben auch jetzt wieder - in dem vollkommenen Geist - Anfang und Ende unterschieden. - In der Tat *ohne* Anfang und ohne Ende sein ist nur Unvollkommenheit, nicht, wie man sich vorstellt, Vollkommenheit. Ein Geisteswerk z.B., das weder Anfang noch Ende hat, ist gewiß ein unvollkommenes. Das Vollkommene ist das in sich Geendete, und zwar das nach allen Richtungen Geendete, sowohl indem es einen wahren Anfang, als indem es ein vollkommenes Ende hat. Wenn daher die Theologen unter

die höchsten Vollkommenheiten Gottes diese setzen, daß er ohne Anfang und Ende sei, so darf dies nicht als eine absolute Negation verstanden werden. Der *wahre* Sinn (wie ich schon in einem früheren Vortrag <sup>7</sup> bemerkt habe) kann nur dieser sein, daß Gott ohne Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes sei, daß sein Anfang selbst nicht angefangen habe, und sein Ende nicht ende, d.h. nicht aufhöre Ende zu sein, daß jener ein ewiger Anfang, dieses ein ewiges Ende sei. So ist also der Geist in seinem bloßen an-sich-Sein der ewige Anfang, der Geist in seinem als-solcher-Sein das ewige Ende seiner selbst, und nur dadurch, daß er der Anfang und das Ende ist, der vollkommene Geist.

Obwohl wir nun aber - und dies ist eine *zweite* notwendige Erläuterung - obwohl wir in dem vollkommenen Geist Anfang und Ende (wo beide sind, versteht sich das Mittel schon von selbst) gesetzt haben, so müssen wir nichtsdestoweniger bemerken, daß dies nicht so zu verstehen ist, als ob in ihm etwas vorausgehe und etwas folge; vielmehr müssen wir sagen: es sei in ihm *nil prius*, *nil posterius* - nämlich der Anfang ist *mit* dem Ende und das Ende mit dem Anfang gesetzt. Der vollkommene Geist ist nicht so zu denken, als würde er aus den drei Gestalten sukzessiv zusammengesetzt, als wäre er *zuerst* der an sich seiende, dann der für sich-, und zuletzt der *im*



*An-sich* für sich seiende. So verhält es sich nicht, sondern, weil keine der drei Gestalten ohne die andere etwas ist, so ist wie mit einem Zauberschlag - wie im Nu oder im Blitz - das Ganze gesetzt. Dies verhindert nicht, daß *innerhalb* dieses magischen Kreises Anfang, Mittel und Ende sei. Der Anfang darf nur nicht vor und außer dem Ende, das Ende nicht vor und außer dem Anfang, aber zugleich mit dem Ende darf der Anfang und zugleich mit dem Anfang das Ende gedacht werden.

Hieran knüpft sich eine *dritte* notwendige Erläuterung - diese: daß der vollkommene Geist nicht etwa als ein Viertes - außer den Dreien noch *besonders* vorhandenes - gedacht werden darf. Der Geist ist auf keine Weise außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst. Wenn wir die drei Gestalten, versteht sich nicht einzeln, sondern in ihrer notwendigen und, wie wir bald hören werden, unauflösliehen Verkettung denken, so denken wir den Geist, und hinwiederum denken wir den vollkommenen Geist, so denken wir ihn als die drei Gestalten. Er ist in jeder von diesen der *ganze* Geist, es ist nicht etwa so, daß ein Teil von ihm in der einen und ein anderer Teil in der andern wäre - er ist in jeder der ganze, und dennoch ist er in keiner von ihnen für sich, er ist notwendig die Allheit.

An diese Bemerkung schließt sich nun eine letzte (*vierte*) Erläuterung. Nämlich: nicht darum, weil er nun eben die drei Gestalten ist, ist er der vollkommene Geist, sondern umgekehrt, weil er an *sich* oder seiner Natur nach der vollkommene Geist ist, nur darum *ist* er die drei Gestalten; dies ist also nicht eine Zufälligkeit, sondern es ist die Natur des vollkommenen Geistes, nur als die Drei zu sein. Es ist nicht eine *materielle* Notwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist, die Allheit entsteht nicht durch ein materielles Hinzufügen der einen Gestalt zu der andern, sondern es ist eine geistige Notwendigkeit, oder - wenn *Sie* dies etwa besser verstehen sollten - eine Begriffsnotwendigkeit, daß der Geist die drei Gestalten ist. - *Sie* können sich diese Begriffsnotwendigkeit etwa auf folgende Art verdeutlichen. Die Allheit ist dergestalt notwendig, daß, wenn ich etwa eine oder zwei Gestalten, z.B. die erste und die zweite, hinwegnehmen oder hinwegdenken wollte, so würde die dritte für sich, wenn sie nur übrigens als Geist bestimmt wäre, wieder das Ganze sein. Das ist erst der *wahre*, der unzerstörbare Geist, wo jeder Teil, wenn er getrennt werden könnte, wieder zum Ganzen werden müßte, wo die Notwendigkeit, *Ganzes* zu sein, auch dem Einzelnen auferlegt ist, wie ich z.B. aus dem Komplex von Fähigkeiten oder Vermögen des menschlichen Geistes keine einzelne herausnehmen könnte, ohne daß sie das

Ganze mit sich nähme und unmittelbar wieder das Ganze wäre. Wahrer Geist ist das, was *immer* Ganzes sein muß - nicht sowohl, was keine Teile hat, als, was nicht in Teile zertrennt werden kann, weil der Teil immer und notwendig wieder das Ganze sein würde.

Nicht eine Erläuterung, sondern eine unmittelbare *Folge* dieser ganzen Entwicklung ist nun diese, daß der vollkommene Geist weder in der einen noch in der andern Gestalt für sich bestehen kann, oder umgekehrt ausgedrückt, keine Gestalt für sich der vollkommene Geist ist, sondern nur, sofern sie auch die andern begreift. Selbst die dritte Gestalt für sich, obgleich die höchste, und obgleich die des als solchen seienden Geistes, wäre doch für sich nicht der vollkommene, der absolut freie Geist. Hieraus ergibt sich also als letzte Bestimmung: der vollkommene Geist ist notwendig der all-einige Geist, der *all-einige*, weil er nicht bloß Eines (*unum quid*), und auch nicht das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit ist; der *all-einige*, weil er als der Geist doch nur Einer; und weil er nicht die zufällige, sondern die notwendige Einheit dieser Allheit ist, *darum* ist er der all-einige.

In der ganzen letzten Entwicklung war nun aber, wie *Sie* gesehen, nirgends von einem Sein außer dem Geist die Rede, ja es zeigte sich nicht einmal die

Spur, der Verdacht eines solchen Seins. Überall haben wir den Geist nur erkannt als den absolut in sich seienden, völlig *hinein-*, nämlich nur gegen sich selbst gewendeten, in sich beschlossenen und vollendeten, nichts außer sich bedürftenden Geist. Er ist der durch sich selbst, durch seine Natur Einsame (*solitarius*), für den es noch gar kein *Außer-*ihm gibt, der von allem, was *außer* ihm gedacht werden könnte, los, ledig und frei, auch in *diesem* Sinn der *absolute* ist; denn absolut sein heißt dem Sprachgebrauch gemäß auch: ganz frei von jeder Beziehung oder Verbindung sein. Als solche rein gegenwärtige, auf nichts Zukünftiges deutende, ganz in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also zwar den Geist dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sei das Zukünftige, das, was sein wird, verborgen. Wie nun aber dieses Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung nun auch als Freiheit, zu *sein* (nicht bloß als Freiheit, *nicht* zu sein) - nämlich als Freiheit, *außer* sich zu existieren, *sich* außer *sich* darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen, erscheine, dies zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe. Als der bloß vollkommene Geist könnte er auch der an sich gebundene und unbewegliche sein. Als Geist, der nicht mehr bloß *Freiheit* ist, nicht zu sein, der auch Freiheit ist, zu *sein*, als dieser Geist begriffen,

erscheint er nicht bloß als der vollkommene, sondern als der *lebendige* Geist, wirklich als *der, der sein wird*.

## Dreizehnte Vorlesung

Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit - Wirklichkeit, der *keine* Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst. Z.B. wenn wir von der ersten Gestalt des Seins in ihm abstrakt redeten, könnten wir es *das* an sich Seiende nennen, aber dies ist unrecht geredet, es ist nicht unbestimmt *das* an sich Seiende, sondern es ist der an *sich* seiende Geist, und also wie *dieser* vollkommene Wirklichkeit. Um zu verstehen, was ich damit ausdrücken will, bitte ich *Sie* folgendes zu bedenken. *Das* an sich Seiende könnte zwar das an sich Seiende sein, jetzt nämlich, und sofern es sich nicht bewegte, nicht aber so, daß es nicht auch das Gegenteil davon sein könnte. Von dem so gedachten müßte man also sagen: es ist das an sich Seiende, und ist es auch nicht, es *ist* es, aber nicht *entschieden*, nicht ohne Möglichkeit des Gegenteils, also (wie ich bei einer früheren Gelegenheit erklärt habe) es ist selbst nur potentieller Weise das an sich Seiende, weil es potentiell oder der Möglichkeit nach auch das nicht an sich Seiende ist. Aber der vollkommene Geist ist die Wirklichkeit, die aller Möglichkeit zuvorkommt. In dem vollkommenen Geist ist das an sich Seiende Er selbst, es nimmt an der Wirklichkeit seines

unvordenklichen Existierens teil, und ist daher wie Er selbst entschiedene Wirklichkeit. Dasselbe gilt von der zweiten Gestalt (dem für sich seienden Geist) und von der dritten - dem *als solcher seienden* Geiste, der nicht mehr das bloße *An-sich*, sondern das für sich seiende *An-sich* ist.

Gesetzt es ginge dem Sein des vollkommenen Geistes die *Möglichkeit* eines *anderen* Seins voraus, so wäre dieser Geist in der Tat weder absolut noch ursprünglich. Nicht absolut; denn alsdann würde er nur sein vermöge einer Entscheidung für *dieses* Sein, er wäre nicht ohne jenes andere Sein ausgeschlossen, d.h. ohne es vorausgesetzt zu haben. Es wäre gleichsam zweierlei Sein möglich gewesen, das nun in ihm gesetzte, und das andere. Aber das Entgegengesetzte war nie möglich, weil der vollkommene Geist nie nicht seiend war, sondern *Ist*, eh' von einer Möglichkeit die Rede ist. Ebenso - wäre für den vollkommenen Geist seine eigne Möglichkeit, die Möglichkeit seines *gegenwärtigen* (des in ihm nun gesetzten) Seins seiner Wirklichkeit vorausgegangen, so wäre er nicht wahrhaft *ursprünglich*. Denn, wie dies schon früher erläutert worden, ursprünglich (original) nennen wir niemals, was schon als ein Mögliches voraus begriffen worden, eh' es wirklich wurde. Original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch daß es wirklich ist, also das, wo die

Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt. Also - um jetzt auf unsern Satz zurückzukehren - in Gott ist alles Wirklichkeit, alles Er selbst, und Sie werden nun verstehen, was ich früher sagte: die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht *als* Potenzen, sondern als = Er selbst. - - Nichts verhindert aber, daß *nach der Hand*, post actum, d.h. so wie jener Geist da ist, also *von* Ewigkeit (denn er ist eine ewige Idee, oder der Idee, der Natur nach ewig, d.h. er ist nicht eben ewig in dem Sinn, wie man dies gewöhnlich nimmt, daß er von unendlicher Zeit her ist, sondern er ist *so* ewig, daß er immer, und wann er ist, nur ewig - ewigerweise - ist) nichts verhindert also, daß *post actum*, d.h. nachdem jener Geist da ist, von seiner ewigen - und aller Möglichkeit *zuvorkommenden* Wirklichkeit an - daß von da an ihm an seinem eignen Sein sich die Möglichkeit eines *anderen*, also nicht ewigen Seins *zeige* und *darstelle*. Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm *darstelle*. Denn *gesetzt* wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegenteil dieser Möglichkeit, sie selbst *zeigt* sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch als das - nur *nicht Auszuschließende*, von selbst, d.h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas ist, *wenn er sie will*. Nun entsteht aber natürlich die Frage: *was* ist diese Möglichkeit, oder vielmehr: was ist das andere



Sein, von dem sich ihm die Möglichkeit zeigt? Hierüber Folgendes. - Es ist nicht zu leugnen, daß im nicht Seienden oder im bloßen Wesen auch die Möglichkeit eines Seins liegt, das es für sich haben könnte, diese zeigt sich nur nicht an ihm vor dem Aktus des unvordenklichen Seins, aber nichts verhindert, daß diese Möglichkeit eines anderen Seins, eines über das Wesen hinausgehenden Seins, sich dem vollkommenen Geist, sowie er Ist, gleichsam vorstelle oder sichtbar mache. Wenn nun das Wesen, auf dem die ganze Einheit ruht, das eigentlich die *Ruhe*, aber eben darum auch das mögliche bewegende Prinzip des Ganzen ist - wenn das bloße Wesen aus dieser Tiefe sich wirklich erhöbe, so würde dadurch zwar die Einheit nicht absolut zerstört, denn der vollkommene Geist ist nicht bloß zufälliger-, nicht bloß materiellerweise, nicht dem bloßen *Sein* nach, sondern er ist seiner Natur nach, er ist - wie wir gezeigt haben - eine übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die ihm nicht erlaubt, das eine ohne das andere (eine Gestalt ohne die andere) zu sein, aber eben weil die Einheit nicht sich auflösen oder zerstören, die Gestalten des Einen nicht absolut auseinander gehen könnten, so würde, wenn jene Möglichkeit, die sich post actum am Wesen zeigt - wenn diese - was ohne göttlichen Willen übrigens nicht geschehen könnte; es könnte immer nur der vollkommene Geist

selbst sein, der sein Sein auf diese Weise veränderte oder verstellte - wenn diese Möglichkeit aus ihrem Nichts sich erhöbe, würde eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt, und die Potentialität, die in der ersten Gestalt hervorgetreten wäre, würde sich auf alle fortpflanzen, ja es würde, schon eh' es zur wirklichen Erhebung jenes Prinzips käme, schon indem sich die Potentialität (die Möglichkeit eines anderen Seins) an ihm nur *zeigte*, eine *mittelbare* Potentialisierung aller andern entstehen; also eben die, welche bis dahin nur Gestalten des absoluten Geistes und = *Er selbst* waren, würden als Möglichkeiten eines anderen, von seinem ewigen Sein, d.h. von seinem Sein im Begriff, verschiedenen Seins erscheinen. Das Wesen würde sich zur *ersten* Potenz umkehren, zur unmittelbaren Möglichkeit eines anderen Seins, also zur Potenz, die dem Sein am nächsten ist, es würde als das unmittelbar Seinkönnende, als das Seinkönnende der ersten Stufe, der ersten Möglichkeit oder (wie wir jetzt auch sagen können) Potenz erscheinen. Aber dieses nicht Seiende war dem rein Seienden *Subjekt*, *es* war das, dem jenes rein Seiende *war*. Aber in diesem erst ganz hinein- und ihm zu-Gewendeten, das nur ihm Potenz war - wenn es jetzt Potenz von sich selbst (Seinkönnendes seiner selbst) wird, kann es nicht mehr *sein* Subjekt, also sich erkennen, es tritt also in seine eigne Selbstheit zurück, d.h. es bekommt ebenfalls eine

Potenz in sich - was *Sie* auch auf folgende leichter zu fassende Art einsehen können.

Das rein Seiende war das gerade ausgehende - nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich *gebende*, ganz *hingegen* und sich gebend eben dem, welches selbst alles eignen Seins bloß und ledig ist; aber diese gegenseitige Annehmlichkeit zwischen beiden ist sofort aufgehoben, wenn das Wesen selbstseiendes wird, das rein Seiende ist: also genötigt *in* sich selbst, in sein eignes Selbst zurückzutreten, es ist als das *rein* Seiende negiert, gehemmt, also nicht mehr das *rein* Seiende, denn das *rein* Seiende ist das potenzlos Seiende - in ihm ist aber jetzt eine Negation, eine Hemmung, d.h. ein Nichtsein, eingetreten. Da es aber darum doch nicht aufhört seiner Natur nach das *rein* Seiende zu sein, so wird es durch eben diese Potentialisierung (dadurch daß es in *statum potentiae* gesetzt wird) wird es - nicht etwa nun frei zu wirken oder nicht zu wirken, sondern es muß wirken, es kann gar nicht anders als *streben*, sich in das *reine* Sein wiederherzustellen, und da dies nicht geschehen kann, es sei denn das, was sich ihm als Subjekt entzogen, ihm wieder zum Subjekt geworden, in sein ursprüngliches Nichts oder An-sich zurück überwunden, so kann es gar nicht anders als streben, das aus sich herausgetretene An-sich, das seiend gewordene nicht Seiende zu überwinden,

um dadurch sich selbst zu dem, was es ursprünglich war, zum *rein* Seienden wiederherzustellen. Und so erscheint denn - auch vorläufig schon, und eh' es zur wirklichen Erhebung des nicht Seienden kommt, schon indem dieses nur noch als das auf solche Weise sein *könnende* sich zeigt - schon hier, sage ich, erscheint das rein Seiende als das *mittelbar* Seinkönnende, das nämlich eines eignen Seins (denn davon ist hier die Rede) nur dadurch fähig ist, daß es von einem anderen in *statum potentiae* gesetzt wird. Auch in diesem tritt also eine *mittelbare* Potentialität hervor. Denkt man sich die Spannung als wirklich eingetreten, so wird das rein Seiende in dieser Spannung nur noch als das *sein*, d.h. als das wirken *Müssende* erscheinen (weil es nicht frei ist zu wirken oder nicht zu wirken, sondern seiner Natur nach gar nichts anders sein kann als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden). Indem es in *potentiam* gesetzt wird, *zeigt* sich, daß es seiner *Natur* nach *actus purus* ist, dem die Potenz fremd ist, und daß es daher alles tut, seiner Potenz los zu werden, also das *wieder* zu negieren, wovon es negiert ist. In eine noch tiefere Negation tritt aber der Geist zurück, welcher das im Sein nicht Seiende war. Denn auch dieser, wenn es zu der Spannung käme, würde aus dem Sein gesetzt, das er in der *Einheit* hat; auch er erscheint also, sowie nur jene Möglichkeit an dem nicht Seienden sich hervortut, als

Möglichkeit, Potenz eines anderen, eines zukünftigen Seins, als ein Seinkönnendes, das aber noch weiter entfernt ist vom Sein als das rein Seiende, indem es gar nicht *unmittelbar* wie dieses *wirken*, nicht sich selbst *proprio actu* in das Sein wiederherstellen kann, sondern erst dann in das Sein wieder eingesetzt würde, wenn das aus seinem An-sich herausgetretene Seinkönnende durch das Seinemüssende in sein An-sich zurück überwunden wieder zum Setzenden von ihm - dem Geist - geworden wäre. Dieses entfernteste Verhältnis zum Sein wird ausgedrückt durch den 'Begriff des bloß sein *Sollenden*. Das bloß sein *Sollende* ist soweit auch ein nicht seiendes, aber das entfernteste vom Sein. Denn im Begriff des sein *Sollenden* liegt schon, daß es nicht ein selbstwirkendes ist, daß es also, einmal aus dem Sein gesetzt, seine Wiederherstellung in das Sein von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet (daß sie ihm nur vermittelt wird). Demnach würden nun (aber, wohl zu merken, erst hintennach, *post actum*) das nicht Seiende, das rein Seiende und das im nicht Sein Seiende - die *drei* Gestalten würden sich jetzt ihm (dem absoluten Geist) als ebenso viele Potenzen eines künftigen Seins darstellen. Die erste wäre die *unmittelbare* Potenz eines anderen, eines zufälligen Seins, das *unmittelbar* Seinkönnende, das Seinkönnende der ersten Potenz, also, wenn wir den Begriff des Seinkönnens durch A

bezeichnen, A<sup>1</sup>; die andere wäre das Seinkönnende der zweiten Ordnung = A<sup>2</sup> die dritte das Seinkönnende der dritten = A<sup>3</sup>. Da sich uns für die bloß mittelbaren Potenzen inzwischen eigne Ausdrücke ergeben haben, so brauchen wir von der ersten nicht mehr zu sagen, sie sei das *unmittelbar* Seinkönnende, sondern eben, sie sei *das* Seinkönnende, und die Folge von Potenzen, wie sie dem absoluten Geist sich in ihm selbst darstellt, ist daher diese: 1. das Seinkönnende, 2. das Seinmüssende, 3. das Seinsollende. Hierin sind alle möglichen Verhältnisse des noch nicht Seienden zu dem künftig Seienden, wir können eben damit zugleich sagen: alle Urkategorien des Seins begriffen. Sie haben also nun gesehen, wie das, was im vollkommenen Geist = Er selbst war, sich zu Potenzen eines anderen und künftigen Seins umwenden kann.

Den Anlaß aber zu dieser allgemeinen Potentialisierung oder zu dieser Erscheinung von Potenzen eines (noch nicht seienden) Seins in dem absoluten Geiste - den Anlaß zu dieser *allgemeinen* Erscheinung gibt ursprünglich nur die an dem Wesen hervortretende oder sich zeigende Möglichkeit. Diese Möglichkeit war vor dem Sein des vollkommenen Geistes auf keine Weise da, sie tritt erst nachher hervor als das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Un-erwartete (auch dies, wie überhaupt nichts, sage ich

umsonst - eben diese Potenz wird sich uns in der Folge wiederholt darstellen als das Unversehene, Plötzliche), sie ist das nicht *Gewollte*, denn sie tritt von selbst hervor, ohne Willen des Geistes; aber, obwohl das zuvor nicht Gesehene, erscheint sie doch nicht als ein *ungern* Gesehenes, als ein *invisum* in diesem Sinn, sondern im Gegenteil als ein *Willkommenes*. Denn indem sie dem absoluten Geist das Sein zeigt oder vorstellt, das er annehmen könnte, wenn er wollte, das also nichts ist und nie *mehr* als *bloße* Möglichkeit sein würde, wenn er es *nicht* wollte - indem sie also dem vollkommenen Geist etwas zeigt, das er wollen könnte - und zwar etwas eigentlich zu Wollendes - nämlich ein bloßes sein und nicht sein Könnendes, Zufälliges (nur ein *solches* kann eigentlich gewollt werden), indem sie also dem vollkommenen Geist einen solchen Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird er sich als Wille, als der wollen kann, inne, und diese *Erscheinung* (denn mehr ist es nicht) es ist noch keine Realität, es ist eine bloße Erscheinung *in* dem vollkommenen Geist, diese Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit seines unvordenklichen Seins, das er nicht sich selbst gegeben hat, in dem er also nicht mit Freiheit oder mit Willen ist, jene Erscheinung gibt ihn also zuerst sich selbst, indem sie ihn von jener

*heiligen* zwar und übernatürlichen, aber unverbrüchlichen Ananke befreit, in deren Armen er gleichsam zuerst empfangen worden, und bis zu diesem - obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden - der Ewigkeit unmittelbar folgenden - Moment gelegen hatte. Wir müssen uns nämlich jetzt eine frühere Unterscheidung zurückrufen. Der vollkommene Geist ist actu purissimo - in einem sein Gegenteil, daß ich so sage, nicht kennenden, alles Konträre, alles nicht Sein verzehrenden und zum Sein machenden Sein - in diesem *verzehrenden* Sein ist der Geist actu purissimo das Wesen, das rein Seiende und das als Wesen Seiende. *Hier* wird also ein *Einssein* (ich bitte *Sie* dies wohl zu merken) - es wird ein *Einssein* der drei Gestalten in ihm gesetzt, *aber* er ist nicht dem bloßen *Sein* nach, er ist seiner Natur nach, also er ist *an sich* der all-einige, so daß er, um uns so auszudrücken, es sein würde, wenn er es auch nicht *wirklich*, nicht im Sein wäre, und nicht aufhören könnte es zu sein, wenn auch jener actus purissimus seines Seins unterbrochen - ja durch ein hervortretendes Konträres, durch eine irgendwie eingetretene Spannung aufgehoben würde. Nun sehen *Sie*, eben *davon* ist jetzt die Rede. Indem jenes andere Sein ihm als ein *mögliches* gezeigt wird - *dadurch* eben wird er sich inne als der nicht bloß im Sein, nicht bloß materiell, sondern als der geistig, als der übermateriell All-Einige - und



indem er sich als diesen *geistig* (d.h. auch unabhängig von aller materiellen All-Einigkeit) - All-Einigen sieht, wird er eigentlich erst *sich* als *sich*, als den wahrhaft *absoluten* und an nichts (an kein Sein - auch nicht an sein eignes) gebundenen Geist inne, als den, der der All-Einige auch bleibt in der Zertrennung der Potenzen, und der daher absolut gleichgültig ist gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen - spannungslosen - Sein zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst konträre Sein hervortreten. Er wird sich inne als der *in* der Zertrennung *selbst* nicht Zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum, und *nur darum*, frei ist, die Zertrennung zu setzen. Es verschlägt ihm nichts, dem *Sein* nach *Einheit* oder *Spannung* zu sein, denn Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existiert in der Spannung ebensowohl, nur auf andre Weise, als in der Einheit. Da aber ist erst die wahre Freiheit, z.B. für mich selbst, wo es mir nichts verschlägt, sondern in Ansehung meiner selbst vollkommen gleichgültig ist (ich sage: in Ansehung meiner selbst, denn in andern Rücksichten braucht es mir nicht gleichgültig zu sein), wahre Freiheit erkenne ich erst da, wo es mir in Ansehung meiner selbst gleichgültig sein kann, so oder so zu sein, so oder so zu handeln. Hier also erst ist Seiendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott.

Hier erst ist der vollkommene Geist nicht mehr bloß als *nicht*-Notwendigkeit, in das Sein überzugehen, sondern auch als Freiheit, ein anderes, von seinem ewigen oder Begriffs-Sein verschiedenes Sein anzunehmen, d.h. als Freiheit, aus sich selbst herauszugehen, erreicht. *Hier* erst kann er von sich selbst sagen: Ich werde sein, der ich sein werde, d.h. der ich sein *will*, es hängt bloß von meinem Willen ab, *dieser* oder ein anderer zu sein - hier stellt sich der vollkommene Geist als *Gott* dar; hier sind wir berechtigt ihm diesen Namen zu geben. Denn das Wort *Gott* ist an sich ein bloßes Wort, wo es sich also um die richtige *Anwendung* desselben fragt. Ist aber bloß *davon* die Rede, fragt es sich z.B., ob der Name *Gott* auch auf eine tote, unbewegliche, in blinder Notwendigkeit über ihren eignen Bestimmungen brütende Substanz, oder auf ein in gleicher Notwendigkeit - etwa durch sukzessive Negationen alles *bestimmten* Seins endlich sich selbst als das reine Nichts darstellendes Prinzip angewendet werden könne, da kann allein der Sprachgebrauch und zwar der ursprüngliche entscheiden. Eine urkundlichere Erklärung des Namens *Gott* aber, wie ich schon früher bemerkte<sup>8</sup> gibt es nicht, als die der wahre *Gott* selbst dem Gesetzgeber Israels erteilt; denn als dieser fragt, bei welchem Namen er ihn (den wahren *Gott*) dem Volk nennen sollte, antwortet Er: Nenne mich: *Ich werde sein, der ich sein werde*, dies

ist mein Name. Und eine andere Bedeutung hat auch der Name Jehovah nicht, der wenigstens seit Mosis Zeiten dem wahren Gott im ganzen Alten Testament beigelegt wird<sup>9</sup>.

In völliger Freiheit also ist Gott, das ihm *gezeigte Sein*, welches nicht mehr in actu purissimo besteht, sondern ein actus ist, in dem zugleich Spannung, Widerstand ist - er ist in völliger Freiheit, dieses Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, weil er nicht der bloß materiell, sondern der übermateriell All-Einige ist, weil er also in der materiellen *nicht*-Einheit ebensowohl oder *nicht* weniger der an *sich* Eine ist als in der materiellen Einheit. Die Einheit ist die Einheit seiner Natur, welche als eine übermaterielle, absolut geistige durch die materielle nicht-Einheit so wenig affiziert wird, als sie durch das materielle Einssein bedingt war, da dieses vielmehr eine *Folge* von *ihr* ist. Ferner können wir auch sagen: es steht ihm absolut frei, das ihm gezeigte Sein anzunehmen, weil er auch dann, auch wenn er aus dem spannungslosen Sein in das gespannte heraustritt, damit sein göttliches Sein im Grunde bloß suspendiert, *nicht* aufhebt, denn vielmehr eben *durch* die Spannung selbst (wie wir bald hören werden) und *durch* den Gegensatz der Potenzen wird es wiederhergestellt, so daß er dieses Sein alsdann nur als ein vermitteltes und wiederhergestelltes besitzt, das er ursprünglich als ein unmittelbares und

unvermitteltes besaß. Aber ob mittelbar oder unmittelbar ist für ihn gleich viel, denn seine Gottheit besteht nicht in dem *so*-Sein, sondern darin, daß er unveränderlich *Er selbst* ist, d.h. sie besteht in *jenem* Sein, das mit dem Wesen selbst Eins ist, und in bezug auf welches das alte Wort gesprochen ist: In Deo non differunt Esse et quod Est - d.h. eben das *wahre* Sein Gottes ist das, daß Er - Er selbst ist.

Nachdem wir nun aber den Punkt der gänzlichen und vollkommenen Freiheit Gottes im Annehmen oder Nichtannehmen jenes von ihm selbst verschiedenen Seins ins Reine gebracht haben, so bleiben noch zwei Fragen übrig: 1. *wie*, auf welche Weise er dieses Sein annehmen könne, 2. wodurch er im Fall der Annahme dieses Seins zu derselben bewogen gedacht werden könne, welche Beweggründe zu dieser Annahme in ihm sich denken lassen. Denn das ist die Art der sittlich freien Natur, zu ihren Handlungen nicht blindlings, sondern durch Beweggründe bestimmt zu werden.

Was nun die erste Frage betrifft, *wie* es mit der Annahme jenes Seins zugehe, so ist bereits erklärt, worin der Grund der ganzen Spannung - also des außergöttlichen Seins liegt (denn das unmittelbare göttliche Sein ist das spannungslose, ist *actus purissimus*). Der Grund der ganzen Spannung ist das aus seinem An-sich hervorgetretene, selbst seiend gewordene

*An-sich*. Nun ist aber Gott seiner Natur nach das an sich Seiende, und weil *Gott* der an sich seiende Geist ist, so kann dieser, also das an sich Seiende auch durch den bloßen Willen Gottes außer sich sein - als dieses außer sich seiende eben hat es alsdann die Eigenschaften eines ganz und bloß durch den göttlichen Willen Seienden. Als dieses, als das aus seinem An-sich herausgetretene Wesen, ist es nun freilich nicht mehr Gott selbst, doch ist es auch nicht schlechthin nicht-Gott, denn da in ihm die Möglichkeit ist in sein An-sich zurück überwunden, *zurückgebracht* zu werden, so ist in ihm auch wieder die Möglichkeit oder Potenz des Gottseins, d.h. es ist wenigstens potentiâ Gott.

Es wird hier überhaupt - zum Verständnis der weiteren Entwicklung - notwendig sein, folgendes über das Wort Potenz zu bemerken. Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seins zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn - Möglichkeiten, Potenzen eines *anderen* Seins, eines von seinem gegenwärtigen verschiedenen Seins. In dem *wirklichen* Sein aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbaren göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seins sind, verhalten sie sich auch wieder als *Potenzen*, als *Möglichkeiten*, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden

göttlichen Seins, so daß sie also, *innerlich*, Potenzen des außergöttlichen, *äußerlich* geworden, Potenzen des *göttlichen* Seins sind. Wir werden sie daher auch in dem äußeren Sein *Potenzen* nennen dürfen, obwohl sie es da in einem andern Sinne sind, als dort, wo sie noch bloß innerlich als Möglichkeiten erschienen.

Also um wieder auf den eigentlichen Fragepunkt zurückzukehren, so verhindert nichts, daß Gott, da er durch seine Natur das Wesen (das an sich Seiende) und also auch das in diesem verborgene Seinkönende ist, durch seinen bloßen Willen statt dessen das außer sich Seiende sei, jenes *existamenon*, von dem gleich im Anfang die Rede war; nur muß man dabei denken, daß er es nicht ist, *um* es zu sein, sondern um eines andern *Zwecks* willen, den er dadurch erreichen will. Denn es ist eine uralte Lehre, daß Gott stets durch das Gegenteil, *dia tòn enantiôn* seine Absichten ausführe. Er *ist* dieses Andere - dieses außer sich Seiende - er verwirklicht dieses Mögliche durch ein unmittelbares Wollen nur, damit er in diesem überwunden werde, ja er ist sogar nur *frei*, dieses Sein anzunehmen, *weil* er *an* der zweiten Gestalt seines Wesens, die in diesem Verhältnis zur *zweiten* Potenz wird, weil er an dieser hat, wodurch er jenes Sein überwinde. - Wir sind also nun durch diese Auseinandersetzung, in der von einem *Zwecke* die Rede war,

von selbst auf die andere Frage geführt: wodurch Gott, im Fall der Annahme jenes Seins (das wir einstweilen voraussetzen oder nur als möglich denken), wodurch also Gott, im Fall der Annahme eines Seins außer sich, dazu bewogen gedacht werden könne.

Man könnte sich den Übergang von dem unmittelbaren und widerstandlosen Sein zu dem durch Widerstand vermittelten etwa auf folgende Art denken. Jedes Wesen, sowie es sich in seiner Ganzheit und Vollständigkeit nur hat (Gott aber hat von Ewigkeit sich selbst in seiner Ganzheit), jedes Wesen dieser Art sucht natürlich zuerst sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden, oder sich in jeder insbesondere zu setzen und zu erkennen. Dies ist nun aber in jenem *actus purissimus* des göttlichen Lebens unmöglich, indem die Gestalten nicht wirklich auseinanderzubringen sind. Der *an sich* seiende Geist ist materiell wie der für sich seiende; beide sind, wie wir gesehen, eine völlig gleiche Selbstlosigkeit. Ebenso ist der *im an-sich*-Sein für sich seiende Geist jedem der beiden für sich gleich, dem an sich seienden, denn er ist selbst auch der an sich seiende, dem für sich seienden, denn er ist ja auch dieser. In diesem reinen, noch ungehemmten Fluß des göttlichen Lebens ist zwar Anfang, Mittel und Ende, aber der Anfang ist da, wo das Ende, und das Ende ist eben da, wo der Anfang ist, d.h. beide

sind nicht auseinanderzubringen. In dieser *reinen* Unmittelbarkeit wäre also Gott sich selbst unfaßlich, oder er könnte nicht sich selbst in seinen Gestalten setzen und festhalten, da die eine unmittelbar in die andere übergeht. Das Bestreben, sich dennoch in denselben festzuhalten, würde nur als eine Art von rotatorischer Bewegung erscheinen können, denn alles dasjenige, was sich nicht als Anfang und Ende *sich selbst* entgegensetzen, Anfang und Ende nicht auseinanderbringen kann, rotiert. Da nun, könnte man fortfahren, jede rotatorische, d.h. Anfang und Ende nicht finden könnende Bewegung, *Unseligkeit* ist, so ist ihm auch *darum* jene an ihm selbst - nämlich an der ersten Gestalt seines Seins - sich zeigende Möglichkeit so höchst willkommen, weil diese allein schon jener rotatorischen Bewegung ihn enthebt und ihm das Mittel wird, auch daraus schon und ohne *wirkliches* Auseinandergehen sich in allen seinen Gestalten zu unterscheiden, indem er sie vermittelt durch jene erste Möglichkeit nun schon sieht, nicht als das, was sie sind, sondern als das, was sie *sein* können oder *sein werden*, also in derjenigen Gestalt, wo eine der anderen ungleich, die eine wirklich *außer* der anderen ist. *Darum* also ist ihm jene erste Möglichkeit, jene *potentia prima*, die der Anfang zu allen anderen Möglichkeiten ist, so willkommen; denn nicht nur setzt sie ihn gegen die Notwendigkeit seines alles



verzehrenden, d.h. kein Außereinander und keine Unterscheidung zulassenden, Seins in Freiheit, sondern es kommt auch durch sie zuerst *Erkenntnis* in Gott, darum kann sie ihm nicht als Gegensatz erscheinen, sondern nur als Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude; ja, wenn die Frage entsteht, womit Gott von Ewigkeit sich beschäftigt, so kann man darauf nur antworten: eben jene *potentia prima* war von Ewigkeit der einzige Gegenstand seiner Beschäftigung, seiner Lust. (Hierauf kommen wir wieder zurück.) - Um aber aus jener rotatorischen Bewegung, die mit seinem Ursein notwendig gesetzt wäre, auch *wirklich* zu entkommen und in die entgegengesetzte, d.h. in die geradlinige Bewegung überzugehen, hätte der vollkommene Geist kein anderes Mittel, als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst sich wirklich ungleich zu machen (bisher waren sie nur *potentia* sich ungleich); denn die gerade Linie ist eben die, in welcher Anfang und Ende außereinander sind, während der Punkt dasjenige ist, dem der Anfang auch gleich das Ende und das Ende der Anfang ist. Anfang, Mittel und Ende würde er aber erst in der Tat sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seins erblickten Möglichkeiten zur Wirklichkeit erhöhe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig *außereinander*, und schließen sich voneinander aus, und zwar so, daß jedes gerade nur in dieser

Ausschließung und Spannung ist, was es ist. Mit dieser Spannung *ist* aber zugleich nun eine notwendig vom bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d.h. es ist eine geradlinige Bewegung gegeben. Auf diese Weise also ließe sich jener freiwillige Übergang Gottes in das andere oder äußere Sein darstellen. Man könnte hierher eine merkwürdige Stelle in dem Platonischen Werk von den Gesetzen beziehen, wo Platon - ich sage Platon, ich will mich damit nicht anheischig machen, gegen diejenigen zu streiten, die dieses Werk dem Platon absprechen; *mir* scheint es Platonisch, und ich getraue mir es im System der Platonischen Werke wohl zu begreifen; überhaupt scheint es mir nicht recht, den Geist eines großen Schriftstellers so an sich gebunden zu denken, daß er überall und durchaus sich selbst gleich sein müßte, am wenigsten scheint mir dies dem Schriftsteller angemessen, dem die Verehrung der Nachwelt seit zwei Jahrtausenden schon den Namen des göttlichen (divinus) eigentümlich beigelegt hat - dieser also führt als einen *palaion logon*, wahrscheinlich als Überlieferung der ältesten, d.h. unmittelbar aus der Mythologie hervorgegangenen Philosophie, folgende Worte an<sup>10</sup>: Gott, Anfang, Mittel und Ende der Dinge in sich begreifend, dringt geraden Wegs durch, da er seiner Natur zufolge umlaufen würde, griechisch: *ho men dê theos archên te*

*kai teleutên kai mesa tôn ontôn hapantôn echôn, eutheian* (oder, wie man jetzt liest: *eutheia*) *perainei kata physin periporeuomenos*. (Dabei müssen freilich die letzten Worte: *kata physin periporeuomenos*, wie man jetzt liest, in die Worte *kata physin peripheromenos* verändert werden - allein jeder, der die Stelle ansieht, wird mir darin beistimmen, denn 1. ist es ganz begreiflich, ja natürlich, daß *periporeuomenos* aus der Umgebung hineingekommen ist; 2. der Ausdruck *kata physin* fordert eine *unwillkürliche* Bewegung [denn wie einer *kata physin* übersetzt hat: in der Natur oder in der Schöpfung umwandelnd, kann ich wenigstens mit meinem wenigen Griechischen nicht vereinigen; *kata physin* kann nur heißen: der Natur, d.h. *seiner* Natur gemäß, dies fordert also eine unwillkürliche Bewegung] in dem *periporeuomenos* aber wäre eine willkürliche ausgedrückt. Und so wie hier das *kata physin* eine unwillkürliche Bewegung fordert, so ist in dem *eutheian perainei* offenbar eine freie, vorgesetzte, mit einem Vorsatz verbundene Bewegung gemeint, welche nun ihrerseits wieder in dem zweiten Glied einen Gegensatz fordert; da aber der Gegensatz des geraden Fortgangs nur das sich Umdrehen, *peripheresdai*, sein kann, so ist gar nicht zu zweifeln, daß dieses Wort gesetzt werden müsse). Sinn: Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich

ungleich macht, da er seiner bloßen Natur nach umlaufen würde, d.h. Anfang und Ende nicht auseinanderbringen könnte. Doch es bedarf der Autorität des Platon nicht, um diese Anwendung des Gegensatzes von geradliniger und rotatorischer Bewegung auf das göttliche Leben zu rechtfertigen. Denn auch ein Prophet des Alten Testaments<sup>11</sup> sagt: [...], die Wege des Herrn sind gerade, d.h. vom Anfang gerade in das vorgesezte Ende gehend; und dagegen in dem schon angeführten Gleichnis Christi, wo der Geist *to pneuma*, und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, der Geist in seiner ersten Geburt, in seinem ersten Dasein, wo er also gleichsam noch nicht Zeit gehabt hat in eine andere Bewegung überzugehen, auch hier wird ja das erste Sein des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in diesem Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind, d.h. auch hier wird die erste oder *unmittelbare* Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen. Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedies durch die ganze Schrift. Man kann aber Gott keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, d.h. ohne ihm ein Ausgehen von Sich - oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben. Und so wird

namentlich in einer Stelle, über die ich später ausführlicher sein werde, jene *Potentia prima* redend eingeführt: der Herr (Jehovah) hatte mich im *Anfang* seines *Wegs*, d.h. *antequam ex se ipso progredetur*, eh' er aus sich selbst herausging.

Auf diese Art könnte man sich also das Herausgehen Gottes aus seinem Ursein in ein anderes Sein etwa verdeutlichen. Ich will nur noch bemerken, daß übrigens, wie Johannes Kepler anführt, schon ältere Mathematiker das Geradlinige Gott, das Krumme der Kreatur zugeeignet haben, woraus die hohe Bedeutung dieses Gegensatzes, der uns auch äußerlich schon durch die Erscheinung des Lichts und die Rotation der Weltkörper so nahe gelegt ist, überhaupt erhellt.

In einer anderen vielleicht weniger kühnen, aber übrigens völlig sachgemäßen Wendung kann man das göttliche Herausgehen so erklären: die Absicht sei, das *nicht* selbstgesetzte Sein, jenes Sein, in dem Gott sich selbst nur *findet*, in ein selbstgesetztes zu verwandeln, also zunächst und unmittelbar an die Stelle jenes *actus purissimus*, in dem das göttliche Ursein besteht, einen durch Widerstand unterbrochenen, aber eben darum in seinen Momenten unterscheidbaren und begreiflichen Aktus, kurz einen *Prozeß* zu setzen, der, inwiefern in ihm nur das ursprüngliche göttliche Sein wiederhergestellt oder wieder erzeugt wird, ein

theogonischer genannt werden könnte. Indes ist bei dieser Ansicht zu bemerken, daß es sich zwar allerdings so verhält, nämlich daß durch jene Herauswendung der Potenzen der reine unvermittelte Aktus des göttlichen Seins nur in einen vermittelten verwandelt wird; dies kann jedoch als eigentliches *Motiv* darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Aktus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat sein würde, da er sich auch ohne diesen Aktus, in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von *sich* (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seins erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das *ohne* jenen vermittelten Aktus, d.h. ohne jenen Prozeß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, *gar nicht sein könnte*. Ein solches, jetzt noch nicht Seiendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Prozeß Mögliches könnte nun aber nur die *Kreatur* sein. Das wahre Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung, und jener Prozeß müßte sich als Schöpfungsprozeß darstellen lassen.

Ehe ich dies nachweise, bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung des Allgemeinen.

Der vollkommene Geist erblickt an dem, was in ihm reines, bloßes Wesen - ich bitte Sie sich hierbei an das zu erinnern, was von dem *bloß wesenden* Sein

früher gesagt worden - also an dem, was in ihm reines Wesen, d.h. bloß *wesentliches* oder an sich seiendes Sein ist, an diesem ersieht der vollkommene Geist die *Möglichkeit* eines *anderen*, eines über das Wesen hinausgehenden oder hinzukommenden Seins. Ich habe schon gezeigt, wie diese an der ersten Gestalt ersehene Möglichkeit oder Potentialität sich auf die beiden anderen fortpflanzt; denn wenn es möglich ist, daß das an *sich* Seiende des Geistes ein außer sich seiendes werde, oder wenn dieses an sich Seiende des Geistes als das Seinkönnende im *transitiven* Sinn des Worts gesehen wird, so ist es auch eine Möglichkeit (eine entferntere und vermittelte zwar, aber denn doch eine Möglichkeit), daß das *rein* oder bloß gegenständlich Seiende des Geistes aus diesem *reinen Sein*, welches ihm nur durch das an *sich* Seiende vermittelt ist - und zwar nur durch das an *sich* Seiende, inwiefern es *ihm* Subjekt (also nicht selbst Objekt oder *Subjekt* (Möglichkeit) seines *eigenen* Seins ist) - es ist auch möglich, sage ich, daß das *rein* Seiende aus diesem reinen Sein gesetzt, negiert werde; es stellt sich also zum voraus dar als das in diesem Fall sein *Müssende*, nämlich als dasjenige, welches *alsdann* oder in dem angenommenen Fall nicht *frei* ist, zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken muß, um sich eben in das reine Sein wiederherzustellen, von dem es durch die Selbsterhebung des an *sich* Seienden

ausgeschlossen worden. Es erscheint zum voraus als das sein Müssende, heißt: es erscheint als das Seinkönnende der *zweiten Potenz*. Nicht weniger aber stellt sich auch die dritte Gestalt, in welcher der vollkommene Geist das für sich selbst seiende An-sich ist - auch diese stellt sich dar als das durch die Selbsterhebung des an sich Seienden *Auszuschließende*, demnach der Negation - nicht der gänzlichen Aufhebung, aber doch der *Potentialisierung* - Fähige. Auf diese Weise aber potentialisiert, in den Zustand des nicht *Seins*, d.h. eben der bloßen Potenz, gesetzt, wäre sie in ihr ursprüngliches Sein, welches ein reines *von selbst* Sein war, nur wiederherzustellen, wenn das an *sich* Seiende wieder in sein An-sich zurückgebracht - zurück überwunden würde. Dieses könnte nun aber nur durch die zweite Potenz, die sich in dieser Spannung als das sein Müssende, notwendig Wirkende verhält, geschehen, damit stellt sich demnach die vom ursprünglichen Sein ausgeschlossene dritte Gestalt als das nur durch *doppelte* Vermittlung Seinkönnende, als Seinkönnendes der *dritten Potenz*, als sein *Sollendes* dar. Käme es nun aber wirklich zu dieser - bis jetzt bloß als möglich vorausgesetzten - Spannung, so ist leicht einzusehen, daß mit dieser zugleich ein Prozeß gesetzt sein würde. Die *veranlassende* Ursache dieses Prozesses wäre das *aus* seinem An-sich - aus seinem Mysterium -



herausgetretene An-sich. Die *wirkende* Ursache wäre die in ihr ursprünglich-reines, d.h. potenzloses Sein notwendig sich wiederherzustellen strebende zweite Potenz; denn diese, ausgeschlossen von ihrem Sein und selbst negiert durch das, was *ihr* ursprünglich Subjekt, Potenz war, *jetzt* aber *selbst* Seiendes geworden ist - diese kann ihrer Natur nach nichts anderes sein als der Wille, dieses *sie* Negierende hinwiederum zu negieren, d.h. es in sein ursprüngliches Nichts, nämlich in sein An-sich wieder zu überwinden, dieses nicht sein Sollende zum sich selbst Aufgeben, zur Expiration zu bringen, wo es dann von selbst wieder zum Setzenden jenes Dritten wird, dem allein gebührt zu sein, des eigentlich sein Sollenden. Wenn also das aus seinem An-sich herausgetretene An-sich die veranlassende, das aus seinem potenzlosen Sein *gesetzte* rein Seiende die wirkende Ursache des Prozesses war, so ist das sein Sollende die *End*-Ursache, die *causa finalis* des Prozesses. - Um sich zu denken, wie jenes Prinzip des Anfangs, jenes den Prozeß veranlassende Prinzip wieder in sein An-sich überwunden werde, bitte ich *Sie*, an das sich zu erinnern, was schon früher gezeigt worden<sup>12</sup>, daß das Seinkönnende in seinem Hervortreten, oder wenn es sich zum Aktus erhebt, nur als ein positiv gewordener, entzündeter Wille sich verhalten kann. Wille aber, wie er das einzige Widerstandsfähige, ist er auch das einzige

Überwindliche. Die Möglichkeit dieses Prozesses beruht nun aber nur darauf, daß die drei Potenzen, obwohl sich gegenseitig ausschließend, doch nicht wirklich auseinander können, also darauf, daß ihre ursprüngliche Einheit eine geistige, eine unzerreißbare ist. Die Potenzen stellen das bloß materielle Existieren vor, das Seiende selbst ist über der bloßen Materie des Seins erhaben, die übermaterielle, eben darum unauflösliche Einheit, welche die Potenzen, auch wenn sie in Spannung oder Entgegensetzung sind, nicht auseinanderläßt, sie zwingt *uno eodemque loco* zu sein, und so die materiellen Ursachen eines Prozesses zu sein, dessen übermaterielle Ursache sie selbst (die Einheit) ist.

Um sich die *in* der Zertrennung bestehende Einheit aufs bestimmteste zu denken, bitte ich zu bemerken, daß die Potenzen während der Spannung zwar sich gegenseitig ausschließen, also für sich gegenseitig, aber nicht für *Gott* außereinander sind. Gott ist die unauflösliche Einheit der Potenzen nicht unmittelbar *als solcher*, er ist nur die unzertrennliche Einheit *seiner selbst*, und dadurch mittelbar auch der Potenzen - nur sie sind also zertrennt, aber Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterierten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist. Sie sind sich gegenseitig untereinander, aber sie sind nicht für ihn undurchsichtig. - Das Reelle in ihnen ist noch

immer das Göttliche, das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie (bloße) Potenzen sind, ist das bloß Akzessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht *Wesen*, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttlich gesetzte Erscheinung ist.

Daß alles *aus* Gott sei, hat man von jeher gleichsam gefühlt, ja man kann sagen: eben dieses sei das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße *Daß* hinausgekommen, und auch dieses (*daß* es so ist) hat man höchstens auf dialektische (*d.h.* den Verstand bloß logisch zwingende), aber keineswegs auf überzeugende Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur *tanquam in actu purissimo*, als lauterstes, geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisieren, substantialisieren, gleichsam entgeisten, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am *rein* Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und keine Theosophie zeigen konnte. - Nun ein weiterer Punkt!

Auch in den gespannten und sich gegenseitig ausschließenden Potenzen existiert noch immer nur Gott.

Die Gottheit oder das göttliche Sein der Potenzen ist zwar suspendiert, aber eben darum ist nur die *Form* oder *Art* der göttlichen Existenz eine andere, nicht aber die Existenz Gottes selbst aufgehoben. Gott existiert in der Spannung und Zertrennung der Potenzen nicht weniger als in der Einheit. Inwiefern aber nun Gott die Potenzen in der gegenseitigen Ausschließung nicht weniger als in der Einheit ist (sie sind in der Spannung nur die frei gewollte *Form* seiner Existenz), insofern ist er in jeder ein *anderer*; er ist ein anderer als der aus seinem An-sich herausgetretene, ein anderer als der dieses außer sich Gesetzte seines Wesens wieder zurückbringende und überwindende, ein anderer als der, welcher sein soll - er ist also in jeder der drei sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir, wie Sie sehen, wieder auf den Begriff des *Monothetismus* geführt, d.h. auf denjenigen Begriff, der der höchste aller wahren Religion ist - eben deshalb auch der, von welchem eine (objektive) Erklärung der falschen Religion auszugehen hat. Als solchen haben wir ihn in dem früheren Vortrag bereits entwickelt, und ich erinnere Sie hier nur wieder an die

Hauptpunkte desselben. Wir unterschieden damals den Monotheismus im Begriff vom Monotheismus als Dogma oder dem wirklichen Monotheismus. Letzterer ist da, wo die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, also eine wirkliche Mehrheit in Gott gesetzt ist. Denn vor der Spannung ist diese Mehrheit in Gott nur potentiell, und dies nannten wir den Monotheismus im Begriff. Diesem selbst aber liegt als letzter Gedanke zugrund, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der *als* Gott einziger ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie nur eine positive, d.h. affirmative sein könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sei. Diese affirmative Behauptung ist nun vermöge unserer Begriffe möglich. Denn Gott ist a) der an sich seiende, b) der für sich seiende, c) der im An-sich für sich seiende Geist. Von dieser Seite betrachtet ist er allerdings nicht Einer im bloß negativen oder ausschließlichen Sinn; bezeichnen wir die drei Begriffe durch drei Buchstaben, so ist er nicht bloß a, nicht bloß b, nicht bloß c, sondern a+b+c, d.h. Mehrere, aber doch nicht

mehrere Götter, denn eben weil er nicht als b oder c insbesondere, sondern nur als a+b+c erst Gott ist, so ist er, obgleich a+b+c, doch nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sei nur Ein Gott; und dies ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein *unterscheidender* Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vertrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus *unmittelbar* behauptet werde, sei die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehrheit die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene; es wird geleugnet, daß Gott einzig in dem Sinn sei, in welchem eine Potenz, z.B. die von uns als erste bezeichnete eine ist. Den Gestalten seines Seins nach ist Gott nicht Einer, sondern Allheit, also Mehrheit (denn Allheit ist nur geschlossene, vollendete Mehrheit). *Als* solche tritt diese Mehrheit aber erst hervor

in der Scheidung der Potenzen, d.h. im Prozeß: hier zeigt sich dann aber auch die Einheit als solche; denn *Gott* ist der in den Potenzen seiende, in ihnen wirkende und schaffende, und als dieser ist er nicht mehrere, sondern Einer, und hier also ist der Monotheismus (als Lehre) *ausgesprochen*. Von dem so begriffenen Monotheismus läßt sich nun auch der Polytheismus als ein möglicher ableiten. Denn betrachten wir die Potenzen *nicht* in ihrem Verhältnis zu Gott, sondern so, wie sie in ihrer gegenseitigen Ausschließung erscheinen, so müssen wir erkennen, daß sie als solche außer ihrer Gottheit gesetzte sind, d.h. sie sind außer jenem *pneuma*, außer jenem *actus purissimus* gesetzt, in welchem sie selbst = Gott sind; sie sind daher in ihrer Entgegensetzung nicht Gott, und doch auch nicht schlechthin *nicht-Gott*, sie sind nur nicht *wirklich* Gott, ihre Gottheit ist eine suspendierte, aber nicht aufgehobene - aber eben darauf, zu erklären, wie irgend etwas *außer* Gott (*praeter Deum*), und doch dabei nicht nichts und auch nicht schlechthin nicht-göttlich sein könne, kommt es an, wenn der Polytheismus *wirklich* erklärt werden soll. Es ist hier eine Mehrheit, von deren Elementen man nicht schlechthin und in jedem Sinn sagen kann, daß sie nicht Gott sind, wo also eine *Möglichkeit* allerdings vorhanden ist, diese Elemente als mehrere Götter zu denken. *Bloße* Potenzen (ich bitte *Sie* dies wohl zu

bemerken) sind sie eben auch nur in der Spannung, d.h. während des Prozesses, aber wenn das aus sich Herausgetretene wieder in sich zurückgebracht ist, im Ende des Prozesses, den wir ja bereits als einen theogonischen bestimmt haben, da sind sie - wieder aufgerichtet zu ihrem ursprünglichen Wesen - nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst. So begreift sich, wie im Menschen Gott selbst, ja wie der Mensch seinem *ursprünglichen* Sein nach nur der wiederhergestellte vollkommene Geist selbst ist. Dies führt uns nun auf den Schöpfungsprozeß selbst.

*Weil* die Potenzen sich gegenseitig ausschließen, und doch, wie ich schon gezeigt, in Einem und demselben, uno eodemque loco, bestehen müssen, so läßt sich diese Koexistenz nicht als eine ruhige denken. Jenes Prinzip des Anfangs, in welchem eigentlich das bloße An-sich, das ewig Verborgene, das eigentliche Mysterium der Gottheit offenbar wird, dieses zur Unsichtbarkeit bestimmte Prinzip, indem es dennoch hervortritt, wirkt ausschließend zunächst auf dasjenige in Gott, *dem* es Subjekt war, das rein und *bloß* Seiende der Gottheit; indem das, was ihm *Subjekt*, das Setzende von ihm war, sich ihm entzieht, ja sich in das es nun vielmehr Ausschließende, Negierende verwandelt, indem dies geschieht, wird dieses Prinzip, das zuvor ohne alle Eigenheit, völlig selbstlos, in dem *actus purissimus* des göttlichen Lebens ganz



verschlungen war - dieses wird jetzt genötigt, ein für sich seiendes zu sein, es wird also durch jene Ausschließung hypostasiert, substantialisiert; *durch* das gleichsam unversehens entstandene neue Sein des zuvor nicht Seienden - nämlich nur urständig und also ohne Gegen- oder Widerständigkeit Seiende - durch dieses neue, konträre Sein, das eben da entsteht, wo zuvor nichts (kein Widerstand war) - durch dieses neue Sein wird *es selbst* (das zuvor Potenzlose) potentialisiert, es bekommt eine Potenz, aber eben damit ein Leben in sich selbst; eben diese Negation, oder daß es negiert, als nicht seiend gesetzt ist, gerade die Negation gibt ihm das in-sich-Sein, da es zuvor das außer sich seiende war, diese Negation macht es zum sein oder wirken *Müssenden*, indem es notwendig strebt sich in sein Ursein, in das reine potenzlose Sein wiederherzustellen, was nicht geschehen kann, es habe denn zuvor jenes nicht sein Sollende, das doch *ist*, jenen zur Wirkung gekommenen Willen; der eigentlich nicht wirkend sein sollte, wieder in sein Nichts, d.h. in sein Nichtwollen, zurückgebracht. Eben dieser Wille aber, der eigentlich nicht wirken sollte, und den wir *insofern* wohl den Unwillen nennen dürfen, wie Unfall, Untat usw. - eben dieser Unwille hat auch die dritte Potenz von ihrem Sein ausgeschlossen. Diese selbst kann nicht *wirken*, denn sie würde sonst im Sein nicht ankommen als das was sie

ist, als die Freiheit, *als* der lautere Geist, aber eben darum wird ihr die Wiederherstellung in das Sein vermittelt durch die zweite Potenz, die jenen Unwillen, indem sie ihn zum sich selbst Aufgeben bringt, eben damit auch wieder zum Setzenden (zum Sitz und Thron) jenes Höchsten macht, das eigentlich sein sollte, des als *solchen* seienden Geistes.

Wir haben die erste Potenz als das nicht *sein* Sollende bestimmt, die dritte als das Seinsollende. Demgemäß wäre es möglich, die erste Potenz als das *Nichtseinsollende* zu betrachten, und daraus weiter zu schließen, es sei also mit diesem Nichtseinsollenden doch eine Art von bösem Prinzip in den Prozeß mitaufgenommen, auf jeden Fall etwas, das nicht wohl als ein göttlich Gewolltes anzunehmen sei. Aber es ist ein sehr großer Unterschied, ob man von einem Prinzip sagt: es ist nicht das sein Sollende (hier wird es nur als das Seinsollende nicht *gesetzt*), oder: es ist das Nichtseinsollende, d.h. dem zukäme, *nicht* zu sein. Oder, da sich dies lateinisch vielleicht deutlicher sagen läßt und es dabei nicht gerade auf gutes Latein ankommt: es ist ein totaler Unterschied zwischen dem *quod non debet esse*, und zwischen dem *quod debet (debebat) non esse*, ein Unterschied zwischen dem, welchem nicht gebührt zu sein, und dem, welchem gebührt *nicht* zu sein. Nur in *jenem* Sinn ist die erste Potenz das nicht sein Sollende. In jeder

zusammengesetzten, nicht unmittelbar zu vollbringenden Handlung ist das, was bloß Mittel ist, nicht das *eigentlich* sein Sollende, aber es ist doch das relativ, nämlich in bezug auf den Zweck sein Sollende, und so kann auch jenes, obgleich zur Überwindung bestimmte, Prinzip ein göttlichgewolltes sein; dies widersprechen, wäre ebensoviel als widersprechen, daß Gott durch Mittel wolle, da sieht aber jeder, daß dies ein ganz falscher Satz ist, denn die göttliche Weltregierung handelt immer durch Mittel. Jenes Prinzip ist allerdings nur hervorgetreten, um im nachfolgenden Prozeß als das Nichtseinsollende *erklärt* zu werden. Nun es als solches erklärt ist, verändert sich sein Anblick, und wenn es irgend eine Macht gäbe, die dieses nicht Seiende gegen den durch die Schöpfung erklärten Willen Gottes wieder zum *Seienden* erhöbe, jetzt unstreitig wäre das auf solche Weise Seiende das Widergöttliche und insofern das Böse; aber davon ist ja hier noch nicht die Rede. - Ebenso verhält es sich mit dem, was wir hier den Unwillen genannt haben. Wenn jener Wille, der eigentlich nicht wirkend sein sollte, der aber, weil durch den *göttlichen* Willen wirkend geworden, nun, *d.h.* für jetzt, wirken *darf*, wenn dieser, *nachdem* er erst durch den Prozeß als der nicht wirken dürfende *erklärt* ist, durch irgend eine *außergöttliche* Macht (denn die göttliche ist es, die ihn verneint) wieder positiv werden könnte, dann

wäre er wieder der Unwillen, aber nun in einem *ganz* anderen Sinne. So viel noch über den *allgemeinen* Hergang des Prozesses, den ich gern nochmals wiederholte, weil es wesentlich ist für die ganze Folge, daß Sie sich den Zusammenhang dieses Prozesses aufs bestimmteste in jedem Augenblick zurückrufen können.

Soll nun aber jener durch die Spannung gesetzte Prozeß *Schöpfungsprozeß* sein, so müssen wir ihn vor allem als einen sukzessiven, stufenweisen uns denken. Inwiefern sind wir zu dieser Voraussetzung berechtigt? Würde die Spannung der Potenzen, oder eigentlich würde jenes Kontrarium, jenes Prinzip des Anfangs, was die veranlassende Ursache der Spannung ist, unmittelbar, gleichsam in *Einem* Zug überwunden, so wäre die Einheit unmittelbar wiederhergestellt ohne Mittelglieder und ohne unterscheidbare Momente. Da nun in diesem Prozeß nichts anders als nach der Absicht des Hervorbringenden geschehen kann, so muß es, wenn unsere Annahme richtig sein soll, in der Absicht und zwar unstreitig in der Endabsicht des Hervorbringenden liegen, daß die Überwindung stufenweise und insoweit sukzessiv geschehe. Denn für den Hervorbringenden selbst kann es nur völlig gleichgültig sein, ob die Momente des Prozesses etwa bloß logische oder auch reelle sind; *er* lernt sie nicht erst dadurch kennen, daß er sie als

voneinander abgesetzte verwirklicht. Die Absicht, welche durch das Sukzessive des Prozesses erreicht werden soll, kann also nur eine in der Kreatur zu erreichende sein, und zwar müßte sie in der letzten und höchsten erreicht werden, denn zu dieser verhalten sich alle vorhergehenden nur als Stufen oder Momente, sie sind gleichsam nicht um ihrer selbst willen, sondern nur um jener letzten willen. Was kann nun aber in dieser letzten erreicht werden? Offenbar nur, daß in *ihr* jenes Prinzip, das die veranlassende Ursache des Prozesses und während des ganzen Prozesses das *außer* sich seiende ist, wieder in sich, in sein *An-sich* zurückgebracht sei. Das Außersichseiende, das wieder in sich selbst zurückgebracht wird, ist aber eben darum das zu sich selbst Gekommene, seiner selbst Bewußte. Obgleich nun aber der eigentliche Moment dieses Zu-sich-selbst-kommens nur das *Ende* des Prozesses ist, oder nur in das Ende des Prozesses *fällt*, so können wir doch sagen: der ganze Prozeß sei nur ein *sukzessives* Zu-sich-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist. Dieses letzte seiner selbst Bewußte sollte sich also dieses ganzen Wegs, aller Momente, gleichsam aller Leiden und Freuden dieser Wiederbringung bewußt sein. In dieses Final-Bewußtsein sollten alle Momente des Prozesses nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich

unterschiedene und einzeln empfundene eingehen. In diesem letzten Bewußtsein sollte gleichsam der höchste Verstand, die vollendete Wissenschaft wohnen. Wenn wir diese Wissenschaft im menschlichen Bewußtsein, wie es jetzt ist, nicht mehr antreffen, wenn das menschliche Bewußtsein diese Wissenschaft nur sich wieder erringen muß, und mehr nach ihr nur *strebt*, als sie wirklich erreicht - wie ja schon der Name der Philosophie andeutet -, so kann daraus nicht folgen, daß ein solches vollkommenes, aller Momente seines Wegs oder seines Werdens in sich bewahrendes und unterscheidendes Bewußtsein des Menschen *nicht* die ursprüngliche Absicht war. Denn eben darum ringen und streben wir nach jener Wissenschaft, weil sie in uns sein sollte, weil sie zu unserem Wesen gehört. Schon Platon hat, und zwar sogar als Überlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgestellt, daß alle wahre Wissenschaft nur Erinnerung sei, und also auch alles Streben nach Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, nur Streben nach Wiedererinnerung. Wir streben in der Wissenschaft nur wieder eben dahin, wo wir, *d.h.* der Mensch in uns schon einmal war, und dieses Streben nach einer wahrhaft zentralen, alles vom Mittelpunkt aus übersehenden Erkenntnis, dieses Streben selbst ist das unverwerflichste Zeugnis dafür, daß das menschliche Bewußtsein ursprünglich in dieser Erkenntnis

gewesen ist und in ihr sein sollte.

Der Prozeß ist somit ein sukzessiver, ein durch Momente fortschreitender, in welchem jene durch freien Aktus gesetzte Spannung nur stufenweise sich löst. Jener konträre, widerstehende Wille wird nicht mit Einem Schlag, sondern nur allmählich überwunden. Von dem Willen des Hervorbringenden hängt es ab, in welchem Maß dieser Wille in jedem Moment überwunden wird. Nun wird er aber doch in jedem Moment auf gewisse Weise überwunden sein; der andere also, der ihn überwindet und der nur in dem überwundenen *sich selbst verwirklicht* (denn durch den nicht überwundenen, noch widerstehenden ist er selbst ausgeschlossen vom Sein) - dieser andere also wird ebenfalls in jedem Moment in gewissem Maß verwirklicht sein, und also wird auch immer und notwendig auf gewisse Weise das Dritte, das eigentlich sein Sollende, gesetzt sein. Auf diese Weise erzeugen sich also bestimmte Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, und die *darum*, weil sie alle Potenzen in sich darstellen, auch selbst in sich vollendet, abgeschlossen, d.h. eigentliche Dinge *ousiai* sein werden. Diese Dinge sind also Erzeugnisse des in sein ursprüngliches Nichts zurückgewendeten Unwillens, doch eben darum nicht dieses Willens allein, sondern ebenso wohl jenes andern ihn versöhnenden oder nach dem

schönen Platonischen Ausdruck ihn gleichsam bere-  
denden, zu gut sprechenden Willens, und weil der  
überwundene nur sich selbst aufgeben kann, *in* dem er  
das Höchste, das eigentlich sein Sollende setzt, wel-  
ches ihm während des ganzen Prozesses als *Ziel* (als  
Muster, exemplar) vorschwebt, an dem er gleichsam  
das hat, wonach er sich richtet und das er in sich aus-  
zudrücken strebt - so ist insofern auch die dritte Po-  
tenz notwendig zu einem *bleibenden* Entstehen; denn  
*Bestand* erlangt jedes Ding nur insofern, als sich,  
wenn auch noch so entfernt, die dritte Potenz an ihm  
realisiert zeigt; diese ist die jedes vollendende, be-  
schließende, oder wie die Morgenländer dies aus-  
drücken, sie ist die jedes Gewordene gleichsam besie-  
gelnde, es eigentlich *fertig* machende; sie ist eben  
darum auch während des Prozesses die mäßigende  
Kraft (*vis moderatrix*) der Bewegung, durch welche  
die Stufen des Prozesses bestimmt sind, die Macht,  
die auf jeder Stufe Stillstand gebietet, so daß wirklich  
verschiedene und unterscheidbare Momente stehen  
bleiben; *sie* ist die zwischen den beiden ersten Poten-  
zen entscheidende, nur ihr gehorcht die erste, wenn es  
die von der zweiten an ihr hervorgebrachte Modifika-  
tion annimmt, und ebenso nur der höheren gehorcht  
die zweite Potenz, wenn sie das bis zu einem gewis-  
sen Grade Überwundene nicht weiter überwindet,  
sondern *stehen* läßt. Sie, die dritte Potenz, ist es,



welche durch ihr *bloßes* Wollen, ohne eigentliche Wirkung, jedes Werdende auf seiner Stufe erhält.

*Weil* das erste Prinzip seiner Natur nach nur den Willen hat, unbedingt zu bestehen, das andere, nur unbedingt das erste zu überwinden, so muß ein drittes sein, dem beide sich unterwerfen, das sie selbst als ein höheres und gewissermaßen unbeteiligtes anerkennen.

Demnach ist jedes Erzeugte das gemeinschaftliche Werk der drei Potenzen, die sich, wie *Sie* nun sehen, als demiurgische, kosmische Potenzen verhalten, aus deren Zusammenwirkung erst alles Konkrete entsteht: sie selbst sind noch rein geistige Potenzen, auch jenes blind Seiende des Anfangs, das *Gegenstand* der Überwindung, und also das Substrat, das *hypokeimenon* des ganzen Prozesses ist, auch dieses ist in sich selbst noch immer ein rein Geistiges, wie ein erregter, in uns entbrannter Wille auch noch etwas Geistiges ist; wir müssen sogar bemerken, daß dieser Wille in seinem lauterem Entbranntsein, wo er durch den andern noch nicht besänftigt, noch nicht affiziert ist, sogar als das allem Konkreten Entgegengesetzte erscheint - erst in seinem Verhältnis zu dem andern nimmt er sukzessiv materielle Eigenschaften an - er ist jenes Prius der Natur, jenes Vorausgehende, jenes Angesicht (wie der Morgenländer es nennt), jenes Vordere des Schöpfers, das, wie Gott im A. T. sagt, kein Mensch sehen kann und *leben*, eben weil es in

seinem Sein das alles Konkrete Verzehrende ist, das also erst zur Vergangenheit geworden sein muß, um der Kreatur erträglich zu sein, das daher erst sichtbar wird, indem es eigentlich unsichtbar wird, nämlich indem es mit der kreatürlichen Form überkleidet, und also von dieser zugedeckt, *durch* sie selbst unsichtbar gemacht wird - es ist das Unsichtbar-Sichtbare, und das Sichtbar-Unsichtbare. Indem wir die Potenzen nun als kosmische, demiurgische Ursachen begriffen haben (wobei ich nur kurz wieder erinnere an die frühere Unterscheidung, nach welcher jenes Prinzip des Anfangs die veranlassende, oder wie wir auch sagen können, die materielle Ursache ist - *causa quae materiam praebet* - die das Substrat des ganzen Prozesses hergibt, wir können auch sagen, sie ist die *causa ex qua*; die zweite Potenz ist die *causa formalis* oder die *causa per quam*, die dritte die *causa finalis*, *in quam* oder *secundum quam* - zu welcher hin als Ziel alles geschieht) - indem wir also die Potenzen als kosmische Ursachen begriffen, haben wir sie eben damit auch als *relativ* außergöttliche gesetzt, und es ist für die Folge wichtig, das Göttliche in ihnen (das nur in der Einheit ist), und ihre kosmische oder demiurgische Funktion wohl zu unterscheiden. Inwiefern aber in jedem Erzeugnis, so entfernt es auch von der höchsten Einheit sein mag, doch auf *gewisse* Weise die Einheit gesetzt ist, und weil der Wille, in welchem die

drei Potenzen zur Hervorbringung eines *bestimmten* Gewordenen gleichsam einig werden, immer nur der Wille der Gottheit selbst sein kann, so geht *insofern* durch jedes Ding wenigstens ein Schein, eine Appari- tion der Gottheit, und es ist im strengsten Sinne zu sagen, daß nichts, auch nicht das Geringste, sei *ohne* den göttlichen Willen.

Wir sind also nunmehr vollkommen berechtigt zu sagen: der durch die freiwillig gesetzte Spannung bewirkte Prozeß sei der Prozeß der Schöpfung - berech- tigt also auch zu wiederholen, was auch das Resultat des früheren Vertrags über den Monotheismus war, daß nämlich der wahre Monotheismus, der Monothe- ismus als System, als Lehre, nur mit der Schöpfung zugleich kommt, und nicht erkannt wird, ohne zu- gleich diese zu erkennen. Wenn also Monotheismus die wahre Lehre ist, so ist auch nur diejenige Lehre die wahre, in welcher eine freie Schöpfung erkannt wird.

## Fünfzehnte Vorlesung

Der Ausgangspunkt für die nunmehrige Entwicklung ist durch die bisherige gegeben. Dieser Ausgangspunkt ist die absolute Freiheit Gottes in der Welterschöpfung. Es stand, sagten wir, in seiner Macht, jenes Prinzip des Anfangs, das in ihm eine bloße Möglichkeit, und also *ohne* seinen Willen *nichts* ist, dieses Prinzip, das er an dem Tiefsten seines Wesens als bloße Möglichkeit ersieht, in der Verborgenheit zu erhalten oder es zur Wirklichkeit zu erheben. Dieser Gott, in dessen Freiheit es steht, das an sich Seiende seines Wesens als das Gegenteil, als von sich weg Seiendes (das Gegenteil des an-sich-Seins ist das von-sich-weg-Sein) oder außer sich Seiendes zu setzen - dieser Gott ist der ganze Gott, der Gott in der ganzen *All-Einigkeit*, nicht etwa bloß der an sich seiende, denn dieser für sich wäre nicht frei. Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöselichen *All-Einigkeit* ihren Grund; Gott ist nur darum frei, das nicht Seiende seines Wesens zum Sein zu erheben, weil er an dem ursprünglich *Seienden* seines Wesens - denn beide, das nicht Seiende und das Seiende sind durch ein unauflöseliches Band aneinander geknüpft - weil er also an dem Seienden seines Wesens das hat, womit er das seiner *Natur* nach nicht Seiende, also

auch nicht eigentlich sein Sollende und dennoch vermöge seines Willens, also um eines Zwecks willen Seiende, dieses wieder in sein An-sich und sein ursprüngliches nicht-Sein zu überwinden vermag. Wäre die All-Einigheit Gottes eine bloß zufällige, die etwa nur auf der Latenz jenes von Natur nicht *Seienden* beruhte, so daß sie mit dieser Latenz verschwände und nicht mehr bestünde, so wäre er nicht frei, das nicht Seiende zum Sein zu erheben. Weil aber seine All-Einheit eine geistige, und demnach durch nichts aufzuhebende ist, und in der materiellen Nichteinheit ebensowohl besteht als in der materiellen Einheit, so ist er frei, jenes Kontrarium der Einheit zu setzen und nicht zu setzen. - Der Gott, in dessen Gewalt es steht, auch das außergöttliche Sein zu setzen oder nicht zu setzen, der Gott, in *cujus potestate omnia sunt* (nämlich *omnia quae praeter ipsum existere possunt*), dieser Gott ist also der *ganze* Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute Persönlichkeit. Diese absolute Persönlichkeit nun, bei der *alles* steht, die allein etwas anfangen kann (ich bediene mich gern solcher populären Ausdrücke; man sagt von einem Menschen, der sich in seinen Unternehmungen wie immer gebunden fühlt, er kann nichts anfangen, zum Beweis, daß die absolute Freiheit eigentlich darin besteht, etwas anfangen zu können) diese absolute Persönlichkeit also, von der alles ausgeht, die die alles

anfangen könnende ist, diese können wir eben, weil sie die alles anhebende, der eigentliche *Urheber* ist, auch philosophisch den *Vater* nennen. Aber sie ist nicht nur in diesem allgemeinen Sinn der *Vater*, sie ist der *Vater* noch in *besonderem* Sinn. Denn indem sie das *an-sich-Seiende* ihres Wesens herauswendet, schließt sie eben damit das *rein Seiende* ihres Wesens (die zweite Gestalt) von *dem* aus, was ihr das Subjekt war und dieses reine Sein ihr vermittelte. Die zweite Gestalt ist nur darum das über alles Können Erhobene und insofern *unendlich* Seiende, weil ihr die erste Gestalt das Können, die Potenz, das Subjekt ist. Wenn nun aber diese sich selbst in das Sein erhebt, so hebt sie zwar jenes rein Seiende nicht auf (denn dafür, daß dies nicht geschehe, ist gesorgt durch die Unzertrennlichkeit der göttlichen Einheit, welche die Potenzen in ihrem Anderssein, in ihrer *alloyôsis*, nicht weniger zusammenhält als in ihrer ursprünglich *reinen* Göttlichkeit), also das rein Seiende wird zwar nicht aufgehoben, aber doch in seinem reinen, potenzlosen Sein negiert, es tritt in sich selbst zurück, wird ein nicht Seiendes, und bekommt insofern eine Potenz in sich, es wird, wie ausführlich gezeigt wurde, gesetzt als das *sein*, als das wirken *Müssende*, als das jenes Kontrarium nun seinerseits notwendig Negierende, als das in einem *notwendigen* Aktus (welcher zugleich Aktus der Überwindung jenes Kontrariums ist) als das in

einem notwendigen Aktus sich in das ursprünglich reine, potenzlose Sein Wiederherstellende. Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem notwendigen und unablässigen Aktus sich selbst verwirklichen muß - eine Handlung dieser Art kann nur *Zeugung* genannt werden. Zeugung ist der *wahre* Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher sein. Die Handlung jener ersten alles anfangenden Persönlichkeit ist daher eine Zeugung zu nennen, sie selbst verhält sich in derselben als *zeugende*, d.h. eben als Vater, und dagegen die andere Gestalt, die auf solche Weise in Spannung, aber eben damit in Wirkung gesetzt ist, diese, wenn sie durch Überwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Sein wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns.

*Sie* sehen: wir haben von unsern Prinzipien aus den unmittelbaren und natürlichen Übergang zu einer Lehre gefunden, welche die Grundlehre des ganzen Christentums ist. Wenn ich in der Philosophie der

Mythologie schon darauf aufmerksam gemacht habe [13](#), daß die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes ihrem Grunde, ihrer Wurzel nach keine speziell christliche sei, *so zeigt* sich dies in dem gegenwärtigen Vortrag, denn hier wird sich uns der in der All-Einheitsidee liegende Keim nun völlig, in der ganzen Entwicklung, deren er fähig ist, entfalten.

Wollte man die Idee von der Dreieinheit Gottes für eine speziell christliche halten, so müßte man darunter eine solche verstehen, die durch das Christentum erst eingesetzt und zu glauben geboten worden sei. Allein wie verkehrt dies sei, läßt sich auch dem Befangenen einleuchtend machen. Denn, nicht weil es ein Christentum gibt, darum existiert jene Idee, sondern umgekehrt vielmehr, weil diese Idee die ursprünglichste von allen ist, darum gibt es ein Christentum. Das Christentum ist ein Erzeugnis, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher notwendig älter als das Christentum, ja, inwiefern das Christentum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst. Diese Idee ist das Christentum im Keim, in der Anlage, das historische Christentum, d.h. das Christentum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee, ohne welche es ebensowenig eine Welt als ein



Christentum geben würde. Daß die Idee der Dreieinheit keine speziell christliche ist, erhellt ja auch daraus, daß man so viele Spuren und Andeutungen derselben anderwärts hat finden wollen. Ist man doch in neuerer Zeit soweit gegangen zu behaupten, sie sei bloß eine aus dem Neuplatonismus in das Christentum übertragene. Dies ist nun freilich ein völlig unhistorisches Vorgehen. Es findet sich zwar bei den Neuplatonikern eine Lehre, welche *hê tôn triôn theôn paradosis* (die Überlieferung der drei Götter) genannt wird, sie unterscheiden nämlich allerdings drei Götter, wie sie sagen, den ersten nennen sie den Ahnherrn, den zweiten den Sohn (soweit scheint eine Ähnlichkeit mit der christlichen Idee zu sein), den dritten nennen sie den Sohn des Sohns, also den Enkel des ersten, und wer ist dieser dritte? etwa der Geist? Keineswegs, sondern der *kosmos*, die Welt. Hier geht also die Genealogie abwärts, anstatt aufwärts. Es wäre immer noch wahrscheinlicher, diese neuplatonische Vorstellung von der schlechtverstandenen oder übelangewendeten christlichen Lehre abzuleiten, als umgekehrt. Dagegen hat man von jeher bemerkt, daß eine Spur dieser Idee in allen Religionen der Vorwelt sich findet; die Philosophie der Mythologie führt sogar den Beweis, daß materiell wenigstens eine Dreizahl göttlicher Potenzen die Wurzel bildet, aus welcher die religiösen Vorstellungen aller uns bekannten

und nur einigermaßen bemerkenswerten Völker erwachsen sind. Man hat dies ehemals erklärt aus einer entstellten Kunde von der geoffenbarten Lehre, aus einer verwirrten historischen Überlieferung, welche die Heiden von einer Dreiheit in dem göttlichen Wesen etwa aus den Urzeiten der Offenbarung erhalten hätten. Allein weit eher wird man daraus zu schließen haben, daß jene Idee vielmehr eine allgemein menschliche, mit dem menschlichen Bewußtsein selbst verwachsene sei. Diese Erscheinung beweist also vielmehr, daß die Idee *an sich* und abgesehen von der Entwicklung, welche sie allerdings erst durch die Erscheinung Christi erhalten hat, älter als das historische Christentum ist. Seit den ersten Jahrhunderten übrigens, wo diese Idee als allgemeines christliches Dogma aufgestellt wurde, *seit* dieser Zeit hat sie den menschlichen Scharfsinn vielfach beschäftigt. Schon ein Teil der Kirchenväter versuchte philosophische Begriffe mit dieser Lehre zu verbinden. In neueren Zeiten haben die zwei universellsten Geister der Deutschen, die erst in Goethe wieder einen Mann ihresgleichen fanden, Leibniz und Lessing, den philosophischen Sinn dieser Lehre, der gleichsam jederzeit geahndet wurde, zu ergründen gesucht. In der neuesten Zeit, nachdem durch die Philosophie eine Dreiheit von Begriffen, gleichsam als notwendiger Typus der Vernunft, eingeführt worden, sind philosophische

Deduktionen der Dreieinigkeitslehre, fast könnte man sagen, *Mode* geworden. Indes muß ich wiederholt bitten, *die* Ansicht, welche sich aus meinen philosophischen Entwicklungen ergibt, von jenen philosophischen Deduktionen wohl zu unterscheiden. Denn:

1. jeder, der mit diesen einigermaßen bekannt ist, sieht wohl, daß sie schon *materiell* von dieser sich wesentlich unterscheiden. Namentlich wenn die zweite Person oder der Sohn als das Reale der Natur bestimmt wird (etwa weil die Natur das Ansehen einer leidenden und sterbenden Gottheit darbietet), so ist dies nicht nur eine an sich unstatthafte, sondern auch eine von unserer Ansicht gänzlich abweichende Darstellung. Der Sohn ist nicht das unmittelbare Prinzip der Natur, sondern vielmehr die dieses unmittelbare Prinzip der Natur überwindende, versöhnende, die das außer sich Seiende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz.

2. ist zu bemerken, daß auch die Dreieinigkeitslehre bloß abstrakt, im Begriff aufgefaßt werden kann. Aber mit diesen bloßen abstrakten Auffassungen lassen sich jene geschichtlichen Verhältnisse nicht begreifen, die *mit* zu der vollständigen christlichen Dreieinheitslehre gehören. Unter allen philosophischen Erklärungen dieser Art stimmt eine, die ich eben bei Gelegenheit dieser Vorlesungen bei Leibniz gefunden, am meisten mit unserer Ansicht überein.

Leibniz äußert bei Gelegenheit der Einwürfe eines Sozinianers (Wissovatius), die Einheit des Wesens stehe mit der *Dreiheit* (der Persönlichkeiten) in keinem Widerspruch, »da, fährt er fort, der *Geist* auch Eins ist«, oder, um seine eignen Worte anzuführen: »cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, *est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur*. Nescio, setzt Leibniz hinzu, an quicquam clarius dici possit«. Der Geist, wenn er sich in sich selbst reflektiert, ist Erkennendes (*id, quod intelligit*), Erkanntes (*id, quod intelligitur*), und das, was *als* Erkennendes zugleich Erkanntes und *als* Erkanntes Erkennendes ist. Oder kürzer ausgedrückt: der selbstbewußte Geist ist Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt, und in dem doch nur Einer. Das Erkennende, *id, quod intelligit*, ist dasselbe mit unserm an-sich-Seienden; *id, quod intelligitur*, ist der Geist als der für sich (als Gegenstand von sich) seiende, und *id, quod intelligit et intelligitur*, ist der Geist, der im an-sich-Sein *für* sich ist, und dieser *Dreiheit* unerachtet ist der Geist doch kein materielles Außenander, sondern nur *Ein* Geist. Allein so angemessen diese Erklärung der ersten, noch nicht *weiter* entwickelten Idee ist, so wenig erreicht sie die ganze und vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit. Denn z.B. der Geist, inwiefern er das Erkennende ist, ist er doch nicht eine *andere* Persönlichkeit, als

inwiefern er das Erkannte ist, es sind hier nicht drei Persönlichkeiten, sondern immer nur Eine Persönlichkeit. In der Dreieinigkeitslehre aber, wie wir alle wissen, ist von drei Personen die Rede, deren jede, wie die Theologen sagen, für sich subsistiert, eine *eigene* Subsistenz hat. Dies zu erklären, reicht also jene allgemeine und noch immer abstrakte Idee nicht hin, und überhaupt ist diese unfruchtbar, indem sie für sich selbst nicht weiter führt; auch bloß philosophisch ist mit jener Idee allein nichts anzufangen; um sie philosophisch fruchtbar zu machen, muß der Gedanke hinzukommen, daß eben das, was in jener Idee das bloß an sich Seiende ist, in das objektiv, das außer sich Seiende sich erheben und übergehen kann. Also daß in jenem an sich Seienden der Stoff, die Veranlassung, die Möglichkeit einer Spannung liegt, darin erst liegt das Eigentümliche und zugleich die wahre Stärke meiner Idee, das erst sichert ihr eine dauernde und bleibende Wirkung auf die Wissenschaft; denn erst damit wird jene Einheit eine lebendige, in sich bewegliche, und man sieht zunächst wenigstens die Möglichkeit ein, von ihr aus zu drei sich gegenseitig ausschließenden Potenzen - zu einem wahren *Leben* zu gelangen. Diese Möglichkeit bahnt aber wieder den Weg, um die eine und selbe Gottheit als drei Persönlichkeiten zu begreifen. Erst also in der Lehre von einer möglichen gegenseitigen Ausschließung der

Potenzen, *während* sie in Gott und also geistig Eins bleiben - erst darin liegt der mögliche Übergang zur Dreieinigkeitslehre. Doch sind wir nicht durch letztere allein aufgefordert, jenen Übergang zu zeigen. Auch als eine rein philosophische müßte unsere Entwicklung bis zur höchsten Steigerung der anfänglichen Idee fortgehen, um nicht unter der *möglichen* Entwicklung zurückzubleiben. Allein der eigentliche Zweck des gegenwärtigen Vertrags bringt es noch überdies mit sich, daß wir uns schon hier über die christliche Dreieinheitsidee erklären. Denn unsere Absicht geht auf eine Philosophie der Offenbarung, also vorzüglich des Christentums. Nun habe ich aber soeben gezeigt, daß die Idee der Dreieinheit in Gott nicht etwa ein einzelnes Dogma, eine einzelne Satzung des Christentums, sondern vielmehr dessen Voraussetzung selbst sei, oder dasjenige, ohne welches das Christentum gar nicht in der Welt existieren würde. Diese Idee verhält sich daher auch als Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung, ohne welche in diese auch nicht einmal der Eingang gefunden werden könnte. Die Lehre von den Potenzen, ihrer gegenseitigen Ausschließung und dem dadurch gesetzten Prozeß ist schon hinreichend zur Erklärung der Mythologie. Zum Verständnis der *Offenbarung* ist schlechterdings jene höhere Steigerung der ganzen Ansicht erforderlich. Durch diese werden wir also den

Grund zu der künftigen Philosophie der Offenbarung legen. Ich werde übrigens in der nun folgenden Auseinandersetzung nicht bloß die philosophische Notwendigkeit zeigen, sondern das auf dem Weg der philosophischen Folgerung Gefundene immer auch sogleich geschichtlich, und zwar urkundlich, nämlich in den Urkunden der Offenbarung, nachweisen. - Ich werde ebensowenig bloß *dogmatisch*, im gewöhnlichen Sinn des Worts, verfahren, d.h. ich werde nicht unmittelbar darauf lossteuern, die Lehre mit allen ihren zum Teil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen. Auch hier werde ich jenem in höherem Sinne *geschichtlichen* Geist treu bleiben, der der Geist meiner ganzen Philosophie ist.

Ich fahre nun in der Entwicklung selbst fort.

Wenn einmal das seiner *Natur* nach nicht *Seiende*, das eben darum nur durch ausdrückliches Wollen sein kann, wenn einmal dieses zum Sein erhoben und damit die Spannung gesetzt ist, so verhält sich die unmittelbar negierte, in Spannung gesetzte Potenz - die zweite - zunächst *nur* als Potenz, als aus dem *actus purissimus* des göttlichen Lebens Gesetztes, das *insofern* allerdings nicht Gott ist, obwohl auch nicht schlechterdings nicht Gott. Wenn nun aber diese Potenz die Spannung überwunden, jenes Kontrarium wieder *in sich selbst*, in sein An-sich zurückgebracht

hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich sein Sollenden - kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt, und die Potenz, *durch* welche dies alles vollbracht worden, diese Potenz hat eben damit selbst aufgehört, außergöttliche, d.h. außer jenem actus purissimus gesetzte Potenz zu sein, sie tritt in ihre Gottheit wieder zurück, aber weil sie einmal für sich seiende gewesen war und sich durch Überwindung des Gegenteils verwirklicht hat, so tritt sie nun als eine eigne Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe *Gott*, der der Vater ist. Denn der Vater ist der alles in Spannung und Wirkung setzende und insofern der ganze Gott; er ist *vor* dem Aktus der, bei dem alles steht, *penes quem sunt omnia*, in dessen Macht alle jene Potenzen stehen, von dem es abhängt, diese Potenzen als solche, als für sich seiende und sich gegenseitig ausschließende, zu setzen und nicht zu setzen - dies ist er vor allem Aktus, *im* Aktus selbst ist er der alles in Wirkung setzende, den Sohn zeugende. Dieser nun, solange er noch in der Überwindung, d.h. in der Selbstverwirklichung begriffen ist, so lange ist er noch nicht in seiner Gottheit offenbar. Durch die Zeugung ist der Gezeugte nur erst in die Notwendigkeit



*sich selbst* zu verwirklichen gesetzt, aber der Aktus dieser Selbstverwirklichung dauert bis zur Zeit der vollkommenen Geburt, erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn, und da dieses Ende das Ende der Schöpfung ist, so ist der Sohn zwar am Anfang der Schöpfung schon gezeugt, aber als Sohn verwirklicht erst am Ende der Schöpfung. Als der wirkliche Sohn ist er nun aber auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt (das Besitzen macht eben die Herrlichkeit, das Herr-Sein aus), es ist dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt als ein in Spannung und Wirkung zu Setzendes, und welches er wirklich in Spannung setzt und während der Schöpfung in Spannung erhält, und es ist nicht ein anderes Substantielles, sondern dasselbe Substantielle, welches der Sohn besitzt, aber als ein zur Einheit wiedergebrachtes, und da die Gottheit eben nur in der absoluten Herrlichkeit (im Besitz alles Seins) besteht, so ist also die Gottheit des Vaters und die Gottheit des Sohns nur *Eine Gottheit*, nur eine und dieselbe Herrlichkeit, und dennoch ist die Persönlichkeit des Vaters nicht die Persönlichkeit des Sohns, und die Persönlichkeit des Sohns nicht die des Vaters.

Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was der in der Theologie behaupteten *ewigen* Gottheit des Sohnes widerspräche oder doch sie zweifelhaft machte. Um aber in diesem Verhältnis klar zu sehen, müssen durchaus Unterscheidungen gemacht werden. Man muß nämlich folgendes unterscheiden. 1. Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2. den Sohn als *solchen*. Bei dem letzteren muß man aber wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er als nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn, sofern er auch *außer* dem Vater als Sohn gesetzt ist. Nach dieser doppelten Unterscheidung wollen wir also das Verhältnis nun auseinandersetzen.

Was demnach die ursprüngliche Gottheit betrifft - die Gottheit nicht sowohl des Sohns, als dessen, was in der Folge als der Sohn offenbar wird, so ist ja *diese* (die ursprüngliche Gottheit dessen, was der Sohn ist) durch unsere Erklärung aufs bestimmteste behauptet. Denn das, was in der Folge, ja in einem gewissen, demnächst zu bestimmenden Sinne von Ewigkeit an als der Sohn offenbar wird, eben dieses ist ja nach unserer Erklärung eine *ursprüngliche* Gestalt des göttlichen Seins, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zu der Gottheit Gottes wesentliche Gestalt.

Nun können aber die Theologen sagen: dies genügt uns nicht, wir wollen nicht bloß; die ewige Gottheit des Sohnes, dem Wesen, dem ihm zugrunde Liegenden nach, wir behaupten seine ewige Gottheit *als Sohn*. Hier kommt nun jene zweite Unterscheidung zur Sprache (zwischen dem Sohn, sofern er noch bloß in dem Vater und für den Vater ist, und dem Sohne, sofern er auch *außer* dem Vater als Sohn gesetzt ist). Allein dies läßt sich nicht deutlich auseinandersetzen, ohne uns nochmals die ganze Folge der bis jetzt angenommenen Momente zurückzurufen. Ermüden *Sie* nicht; diese genauere Auseinandersetzung wird sich durch die Klarheit und Deutlichkeit des Resultats belohnen, wenn *Sie* dieses auch nicht gleich voraussehen.

Der Gang oder die notwendige Folge des philosophischen Denkens, wie *Sie* wissen, ist folgender. Zuerst ist nur Gott als absoluter, vollendeter Geist gesetzt, der nicht in der Notwendigkeit ist in das Sein überzugehen, der sich selbst besitzt, sich selbst hat, und eben darum *besteht*. Unsere erste Bemühung war nur diesen *bestehenden*, selbständigen Geist zu erlangen. Bis dahin ist nichts als reine Ewigkeit. An diesen ersten Moment schließt sich aber unmittelbar der andere: - also *von* Ewigkeit, von da an, daß jener vollkommene Geist Ist oder besteht, von da an folgt der zweite, in welchem sich ihm die Möglichkeit eines

Seins außer ihm darstellt, das jedoch nur durch ihn - durch *sein* nicht vorübergehendes, sondern immerwährendes Wirken - möglich ist, das er also auch in der Folge immerfort besitzen und beherrschen wird. Indem sich ihm die Möglichkeit dieses Seins darstellt, wird er sich auch schon inne als *Herrn* dieses Seins, oder er wird sich inne als bereits *besitzend* dieses Sein, zwar nicht es besitzend als Wirklichkeit, aber doch es besitzend als Möglichkeit. Hier geht also der Begriff *Gott* gleich über in den Begriff des Vaters, als des ursprünglichen Herrn, als dessen, bei dem *ursprünglich* alle Gewalt ist, des Vaters, inwiefern darunter der Ahnherr, der Anheber alles Seins verstanden wird. In diesem Moment, wo Gott nun schon als Vater (in dem angegebenen Sinn) bestimmt ist, in diesem Moment ist das, was der Sohn sein wird, noch in dem Vater, verborgen in ihm, als eine notwendige Gestalt seines Seins - aber von ihm schon *erkannt* als der künftige Sohn und von ihm *geliebt* als solcher, weil der Vater in ihm eben das erkennt, wodurch er *frei* ist, ein Sein *außer* sich zu setzen, und da die *Herrlichkeit*, d.h. die Gottheit des Vaters, nur eben in dieser *Freiheit* besteht, so muß man erkennen und aussprechen, daß auch *hier* schon der Sohn beiträgt oder notwendig ist zu der Gottheit, *d.h.* zu der Herrlichkeit des Vaters, oder daß auch hier schon die Gottheit, d.h. die Freiheit des Vaters (das Sein außer

sich zu setzen), ohne den Sohn, d.h. ohne den, den er schon als Sohn sieht und liebt, nicht möglich wäre. Denn diese Freiheit gewährt ihm nur die zweite Gestalt seines Seins, der künftige Sohn, den er eben darum schon als Sohn voraussieht und liebt.

*Sie* sehen also, in welchem Sinn wir die Ewigkeit auch des Sohns *als solchen* behaupten, nämlich als des vom Vater voraus erkannten und geliebten. Aber der Sohn in diesem Sinn ist eben der nur erst *für* den Vater seiende Sohn, er ist noch nicht aus dem Vater herausgetreten, noch nicht als Sohn auch *außer* ihm gesetzt. Was nun aber dieses betrifft (was die Frage betrifft, wie der Sohn auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist - es war das letzte Glied (b) unserer obigen Unterscheidungen -) so müssen wir es bestimmt aussprechen, daß diese Hinaussetzung des Sohns, welche eigentlich erst Zeugung heißen kann, daß diese eben erst da gedacht werden kann, wo überhaupt erst von einem Hinaussetzen die Rede ist, d.h. im Anfang der Schöpfung. Hier erfordert es jedoch die Aufrichtigkeit meines Vertrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer *ewigen Zeugung* des Sohns sprach. Nun habe ich zwar soeben gezeigt, daß die Nichtbehauptung einer in diesem Sinn (nämlich im Sinn der älteren Theologie) ewigen Zeugung und sogar der Widerspruch gegen dieselbe darum nicht sofort die

Ewigkeit des Sohns selbst, weder seine Ewigkeit dem Wesen nach, noch selbst seine Ewigkeit als Sohn ausschließt, nämlich als Sohn, sofern er noch bloß für den Vater Sohn ist; was sie ausschließt, ist nur seine Ewigkeit *als* Herausgesetztes des Vaters, als des Sohns, der außer (praeter) dem Vater ist. Es liegt ferner am Tage, daß, wenn nur ein für sich bestehendes Wesen wirklich gezeugt heißen kann, der Sohn, inwiefern er noch ungeschieden von dem Vater und keine Persönlichkeit außer ihm ist, nicht gezeugt heißen kann, und daß, wenn er ewig mit dem Vater *ist*, er in dieser Einheit nicht zugleich vom Vater gezeugt sein kann (wenigstens müßte alsdann dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn genommen werden). Indes, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, will ich mich mit dieser Bemerkung nicht begnügen, sondern mich noch umständlicher über diesen Begriff erklären. Ehe ich mich jedoch darauf einlasse, finde ich es angemessen, über die Natur und den wahren Sinn jener göttlichen Zeugung überhaupt noch einige Erläuterungen zu geben, da von derselben *ex professo* noch gar nicht, sondern nur in der Absicht, den Begriff des Sohnes zu begründen, die Rede war. Darauf werden sich dann auch folgende Bemerkungen unter b) beziehen. Ich werde aber diese hier zu machenden Bemerkungen wieder abteilen. - Also

α es ist schon erinnert worden, daß nur der *ganze*

Gott (nicht eine einzelne Gestalt, noch viel weniger eine einzelne Potenz) der Vater heißen könne. Jene *potentia existendi*, als welche sich dem Vater das an sich Seiende seines Wesens vorstellt, diese ist nicht das Zeugende selbst, sondern nur die *potentia generandi*, nicht der Vater, sondern nur *to gonimon tou patros*, die zeugende Potenz des Vaters. In der Spannung, welche durch die Erhebung dieser Potenz gesetzt wird, ist das göttliche Sein äußerlich suspendiert, da aber der ganze Prozeß auf Wiederherstellung des göttlichen Seins geht (wie er denn eben darum auch ein theogonischer genannt worden), und da jene Wiederherstellung in dem Verhältnis geschieht, als die zuerst aus der Einheit herausgetretene Potenz wieder in diese zurückgebracht wird, so verhält sich diese Potenz, um deren Wiederbringung der ganze Prozeß gleichsam sich dreht, die insofern das Substrat, das Hypokeimenon, die Materie des ganzen Gott setzenden Prozesses ist, so verhält sich, sage ich, diese Potenz im ganzen Prozeß als die 'Materie des Gottsetzens, als die eigentlich Gott setzende Materie, ein Begriff, der unter den Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre (denn überhaupt ist die bisherige Dogmatik durch bloße Abstraktionen von den Aussprüchen der Schrift, nicht durch ein begreifendes Erzeugen oder erschöpfendes Konstruieren der Lehre in ihrer Totalität entstanden) - unter diesen

Abstraktionen der gewöhnlichen Dreieinigkeitslehre also mag jener Begriff der Gott setzenden Materie als ein höchst fremdartiger erscheinen; es ist aber vielleicht nicht unmöglich, eben diesen Begriff als einen sogar wörtlich in der Schrift vorkommenden zu behaupten, wie ich denn bei dieser Gelegenheit auch bemerken will, daß sowohl der frühere Ausdruck, indem ich den *actus purissimus* des göttlichen Seins die *ewige Theogonie*, den durch *Widerstand* vermittelten Aktus des göttlichen Seins die auseinandergesetzte, in ihren einzelnen Momenten erkennbare Theogonie, oder auch den theogonischen *Prozeß* genannt habe, ferner die Verbindung, in welche ich den Begriff *theogonisch* mit der christlichen Dreieinigkeitslehre setze - selbst dieser Gebrauch des Wortes theogonisch ist nicht ohne kirchliche Auktorität. Die insgemein dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften sind zwar wohl insofern untergeschoben, als sie wenigstens von dem Dionysius, der in der Apostelgeschichte erwähnt wird und den Paulus während seines Aufenthalts in Athen bekehrte - als sie von diesem gewiß sich nicht herschreiben, aber sie gehören doch in die ersten Jahrhunderte und sind nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung oder wenigstens auf manche Bestimmungen des späteren dogmatischen Lehrbegriffs geblieben. Nun eben dieser Dionysius Areopagita braucht das Wort *theogonos theotês*; (die



gottzeugende Gottheit) von dem Vater; *hê theogonos* aber, d.h. die gottgezeugte Gottheit ist ihm der Sohn und der Geist.

β Was den *Moment* der Zeugung betrifft, so habe ich schon bemerkt, daß wenn die Zeugung eigentlich, d.h. als ein wirkliches hinaus- oder außer-sich-Setzen des Sohns, vorgestellt wird, die Zeugung in diesem *eigentlichen* Sinn sich nur mit der Schöpfung zugleich denken läßt. Der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes. Nun ist aber auch jener Akt oder jenes Wollen, mit dem die Schöpfung anhebt, nicht als ein bloß vorübergehendes, es ist als ein bleibendes, immerwährendes und in *diesem* Sinn ewiges zu denken. Der Vater setzt nicht etwa einmal oder momentan die Spannung der Potenzen und geht alsdann davon weg, etwa wie der Mensch von einer einmal getanenen Sache weggeht, denn die Potenzen können nie anders aus der Einheit hervortreten, als wie sie das erstemal hervorgetreten sind; Christus sagt ausdrücklich: Mein Vater wirkt bis jetzt, *ho patêr mou heôs arti ergazetai*. Der Akt oder das väterliche Wollen, durch welches die zuvor als möglich ersehene Spannung nun *wirklich* gesetzt wird, dieses Wollen ist zwar kein voraussetzungsloses, blindes, notwendiges - es ist ein schon vermitteltes Wollen, aber darum doch nicht ein zeitliches, selbst in der Zeit begriffenes oder auf einen Moment

eingeschränktes, es ist vielmehr das die Zeit erst einsetzende - Zeit und Ewigkeit selbst erst scheidende - Wollen, das insofern selbst nicht von der Zeit ergriffen sein kann, sondern als das Setzende der Zeit über der Zeit ist und immer über ihr bleibt. Und so wie dieses Wollen, dieser Aktus, ist daher auch die Zeugung eine immerwährende und in diesem Sinn ewige. Ewig, d.h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d.h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Überwindung und des Überwundenwerdens entstehe. *In diesem* Sinn behaupten wir also selbst eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete ist nicht in diesem Sinn gemeint.

Eine dritte Bemerkung, die ich unter b) noch geben will, betrifft  $\gamma$  den Hergang oder das *innere* Verhältnis der Zeugung.

Zeugung überhaupt wird der Vorgang genannt, in welchem irgend ein Wesen ein anderes von sich unabhängiges, ihm übrigens gleichartiges, nicht unmittelbar als *wirklich*, wohl aber in die Notwendigkeit setzt sich selbst (*proprio actu*) zu verwirklichen. Jene absolute Persönlichkeit, die wir uns als den Vater denken, setzt also den Sohn nicht unmittelbar als *wirklich*, nicht *darin* besteht die Zeugung, diese geschieht vielmehr dadurch, daß der Sohn (d.h. das was der Sohn

sein wird) aus dem ursprünglichen Sein gesetzt, *negiert*, potentialisiert, und vielmehr als nicht *seiend*, denn als *seiend*, gesetzt wird. Aber eben diese Negation setzt ihn, der seinem Wesen nach das *rein*, aber eben darum das potenzlos, das unvermögend Seiende ist, in die Notwendigkeit, sich zu verwirklichen, also das Entgegenstehende zu überwinden. Die Zeugung besteht vielmehr in einer Ausschließung (*exclusio*) als in einem Setzen, aber eben dieses Ausschließen gibt das rein Seiende, das, *weil* es dies ist, sich selbst nicht hat, *sich selbst*, setzt es als für sich seiende Potenz, und gerade die Negation gibt ihm die Kraft, die es für sich selbst und ohne Vermittlung einer Negation gar nicht finden könnte, die Kraft *actu* zu sein; *actu* nämlich kann es nur sein, indem es den ihm entgegenstehenden Aktus (den aktivgewordenen Willen, der eigentlich ruhen, nicht wirken sollte) wieder zur Potenz überwindet, und dadurch sich selbst zum reinen Aktus wiederherstellt, wo es dann nicht mehr bloß das Gezeugte des Vaters ist, sondern - der Sohn (der eigentlichste Ausdruck, der sich für dieses Verhältnis finden läßt).

Diese aus unsern Prinzipien fließende Theorie stimmt aber aufs genaueste mit dem überein, was Christus selbst über das Verhältnis des Vaters zu dem Sohn bei Johannes (5, 26) äußert, wo er sagt: Denn gleichwie der Vater Leben hat *in sich selbst* (*echei*

*zôên en heautô*), so hat er auch dem Sohn *gegeben edôke*) das Leben zu haben in ihm selbst. »Das Leben in sich selbst« bedeutet eben das Leben als eigne Persönlichkeit. Dieses Leben hat der Vater als ein ungegebenes, ursprüngliches. *Er kann* - denn das Leben besteht im Können - unmittelbar, *was er will*, dem Sohn aber muß das Können, die Potenz, erst gegeben werden, denn er ist in sich das Sein ohne alles Können, und insofern ohne alle Macht. Die *väterliche* Potenz, das an sich Seiende Gottes, ist das *unmittelbar* sein Könnende, die Potenz des Sohnes aber ist als Potenz, d.h. als Können, nur *mittelbar*, nämlich nur durch Ausschließung von der ersten zu setzen. Die erste Potenz ist das nur nicht selbstisch *Seiende*, aber doch selbstisch sein Könnende, diese aber (die Potenz des Sohns) ist eigentlich Nichtpotenz, sie wird erst zur Potenz *erhöht*, sie ist das für sich selbst schlechthin Unselbstische, gar nicht selbstisch sein Könnende. Das Wesen des Sohns ist, der Wille zu sein, der nicht das Seine sucht. Der Sohn hat gleichsam keinen eignen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des Vaters, nämlich der *wahre* Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann, und den er daher in die zweite Persönlichkeit, in den Sohn legt. Hieraus eine zweite *Eigentlichkeit* des Begriffs der Zeugung. Man erfreut sich wohl im menschlichen Leben zwischen Vater und

Sohn außer der physischen auch eine moralische Ähnlichkeit zu finden; eine große Beglaubigung der Abkunft sind in vielen Fällen die moralischen Eigentümlichkeiten, die vom Vater auf den Sohn, oder (wie man bemerkt haben will, noch entfernter) vom Ahnherrn auf den Enkel übergehen. Dies ist aber bei menschlichen Abstammungen ungemein vielen Zufällen unterworfen, dagegen ist man berechtigt, in jener Urzeugung, von der erst alle andere sich ableitet<sup>14</sup>, dieses Verhältnis in der größten Vollkommenheit zu erwarten. Doch findet hier noch das Besondere statt, daß der Vater seinen wahren Willen nicht *unmittelbar* zeigen kann, daß er unmittelbar nur das Kontrarium, das Widerspiel von dem, was er eigentlich will, darzulegen vermag, die Nicht-Einheit statt der Einheit, wie dies früher hinlänglich gezeigt worden ist; eben dies legt ihm die Notwendigkeit auf, seinen wahren Willen in den Sohn zu legen, indem er das, was er eigentlich will, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, also nur durch eine zweite Persönlichkeit erreichen kann, in die er seinen Willen legt. Diese zweite Persönlichkeit (der Sohn) heißt darum *eikôn tou theou tou aorôtou*, das *Bild* des unsichtbaren Gottes<sup>15</sup>, d.h. eben des Vaters, der unsichtbar ist, schon darum, weil er selbst nie in den Prozeß eingeht, wie der Sohn allerdings mit in den Prozeß eingeht, während der Vater als absolute Ursache, als der nur die

Spannung setzende, selbst außer der Spannung bleibt; der Vater ist aber auch noch in dem besondern Sinn der unsichtbare, daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d.h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes, oder, wie ihn derselbe Apostel anderwärts<sup>16</sup> nennt, der Abglanz, der Widerschein (*apaugasma*) des Vaters, der Abdruck seines wahren Wesens. Könnte dieses wahre Wesen des Vaters unmittelbar erscheinen, so bedürfte es keines solchen Abdrucks noch Widerscheins. Diese Ausdrücke wären ganz unangemessen, wenn der Sohn nicht wirklich eine zweite Persönlichkeit, eine Persönlichkeit außer dem Vater wäre. Denn das, worin ein anderes sich reflektieren, widerscheinen soll, muß doch etwas außer dem sich Reflektierenden sein. Darum ist das eigentlich Wirkende in dem Sohn doch nur der Wille, der wahre Wille des Vaters. Nichts wird häufiger wiederholt, als daß der Sohn von sich selbst (*aph' heautou*) nichts tun könne, daß er nichts anderes tut, als was der in ihm lebende Vater ihm zeigt (*deiknysin*)<sup>17</sup>

Sie sehen, daß dies alles völlig übereinstimmt mit der *Natur* derjenigen Potenz, die wir als die zweite in der Schöpfung, als die eigentliche demiurgische, als die, *durch* welche alles geschieht, erkannt haben<sup>18</sup>. Sie sehen also daraus, daß unsere Lehre von der

All-Einheit und von dem Verhältnis der Potenzen den Schlüssel nicht bloß der Mythologie, sondern auch jener Lehre, aus der das ganze Christentum sich entwickelt hat, und demnach des Christentums selbst enthält.

Nachdem ich nun alles, was in bezug auf den Begriff der Zeugung noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen konnte, erklärt habe, so will ich nun  $\delta$  die Annahme einer *ewigen* Zeugung des Sohns noch etwas näher beleuchten. Die älteren Theologen nämlich verstehen diese ewige Zeugung nicht in dem Sinn, in welchem wir selbst soeben eine ewige Zeugung behauptet haben; sie verstehen darunter nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, *immerwährende*, sondern eine Zeugung *vor* aller Zeit, *pro pantôn aiônôn*, also auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine *absolut-ewige*. Es leuchtet aber ein, daß eine ewige Zeugung in *diesem* Sinne auch nur eine aus der Natur Gottes selbst folgende sein könnte. *Vor* allem Willen, durch die bloße Notwendigkeit seines Gottseins würde Gott, inwiefern er der bloß *an* sich seiende ist, sich in einer zweiten Gestalt als den *für* sich selbst seienden setzen, und wenn man das Wort zeugen nicht im genaueren, sondern in einem weiteren Sinn nehmen wollte, könnte man etwa sagen: durch die bloße Notwendigkeit seiner Natur wird

Gott, wenn er als der an sich seiende bestimmt ist, wie er denn *unmittelbar* nur als dieser gedacht werden kann - der so gedachte also wird vor allem Wollen, vor aller Tat durch die bloße Notwendigkeit seiner Natur sich in einer zweiten Gestalt setzen *oder* zeugen als den für sich seienden. Wie gesagt aber wäre dabei das Wort zeugen in einem weiteren Sinn genommen, wie die Theologen insofern selbst anerkennen, als sie die Erklärung aufstellen: *gignere est naturae, creare voluntatis*. Der Sohn wird *gezeugt* vermöge der bloßen Natur des Vaters (ohne Willen, willenlos), die Kreatur dagegen wird erschaffen, d.h. nur mit Willen gesetzt. Aus dieser Entgegensetzung von *gignere* und *creare* ist klar, warum die älteren Theologen diesen Wert auf den Begriff einer ewigen Zeugung legten. Bekanntlich wollte Arius den Sohn als ein Geschöpf, zwar als das erste, Gott nächste und unmittelbarste, aber doch als Geschöpf angesehen wissen. Darum mußten alsdann die Rechtgläubigen sagen, der Sohn sei von dem Vater nicht *wollend*, wie die Kreatur, hervorgebracht, sondern *necessitate naturae* gezeugt. Damit ist aber der Begriff der Zeugung selbst wesentlich verändert, denn es ist nicht wahr, was sie sagen: *gignere est naturae*, wenigstens nicht *merae naturae*, die Spontaneität läßt sich nicht absolut von dem Begriff ausschließen; der Wille ist zwar nur -, aber er ist doch das notwendige Antezedens, der



Effekt ist nicht die *bloße* Folge des Willens, sondern einer an den Willen sich anknüpfenden natürlichen Notwendigkeit. Aber eben daraus ergibt sich, daß in dem wahren und eigentlichen Begriff der Zeugung beides, Wille und Notwendigkeit, verknüpft sind. Die *ewige* Zeugung wird daher auf jeden Fall nur in einem uneigentlichen Sinn behauptet, und doch sagen dieselben Theologen, die Zeugung des Sohnes sei *nicht* eine bloß uneigentliche und metaphorische, sondern eine eigentliche. Da nun aber dieser ganze Begriff aufgestellt worden im Gedräng des Streites gegen eine Meinung, welche wir durch ganz andere Mittel beseitigen können (die Geschöpflichkeit des Sohns), so verliert dieser Begriff (der Begriff einer ewigen Zeugung im *strengen* Sinn) seine Wichtigkeit, wie er denn auch seit geraumer Zeit schon selbst von den übrigens strengsten und rechtgläubigsten Theologen aufgegeben ist.

Man muß eine besondere Liebhaberei für die extremsten Bestimmungen oder für Antiquitäten haben, um auf einem solchen Begriff zu bestehen, der weder ein an sich notwendiger ist, noch einen wahren Grund in dem N. T. hat. Was wirkliche Behauptung des N. T. ist, kann aus unsern Prinzipien vollkommen erklärt werden. Notwendig zu behaupten ist 1. ein ewiges Sein des Sohns dem *Wesen* nach. In diesem Sinn sagt Johannes von dem Logos: *ho logos theos ên*, er war

Gott, *theos*, nicht *ho theos*; (denn er war Gott nicht für sich, sondern mit den andern Gestalten, *ho theos*; bezeichnet immer den ganzen, der seinesgleichen nicht hat), wohl aber *war* er Gott, *theos*. Hierbei aber ist der Begriff der Zeugung nicht anwendbar. Denn das Gezeugte muß *außer* dem Zeugenden sein. In jener *ewigen*, aller Zeit zuvorkommenden Einheit ist aber das Wesen des Sohns nur begriffen in dem göttlichen Leben, es ist noch nicht einmal als Potenz gesetzt, sondern selbst noch *reiner* Aktus und verschlungen in den *actus purissimus* des göttlichen Lebens, begriffen in diesem, den wir selbst eine ewige Theogonie genannt haben, aber eben, weil dieser *actus purissimus* die ewige Theogonie selbst ist, so kann er nicht insbesondere als Zeugung des Sohns bestimmt werden. Was ferner und 2. notwendig zu behaupten ist, aber auch aus unserer Voraussetzung sich vollkommen erklären läßt, ist, daß der Sohn von Ewigkeit von dem Vater auch als Sohn erkannt, und insofern *von* Ewigkeit *für* den Vater und *in* dem Vater auch *als* Sohn da ist. Gerade nur dieses und nicht mehr ist im Neuen Testament ausgedrückt, wie ich nun durch einige Stellen beweisen will.

Der Apostel Petrus (1, 1, 20) sagt von Christus, er sei *proegnôsmenos men pro katabolês kosmou, phanerôtheis de ep' eschatôn tôn chronôn* er sei voraus *erkannt* vor Grundlegung der Welt (nicht aber, er

sei vor Grundlegung der Welt gezeugt), geoffenbart aber erst in den letzten Zeiten. In andern Stellen, besonders des Apostels Paulus, wird ebensowenig von einer ewigen Zeugung, wohl aber von einem ewigen *Vorsatz* gesprochen, den der Vater *in* dem Sohn gefaßt habe, indem er die Welt oder das außergöttliche Sein nur in dem Sohn, nur insofern wollen konnte, als er den Sohn hatte, dem er es unterwerfen, dem er es zur Beherrschung übergeben konnte. So spricht derselbe Apostel im Brief an die Epheser (3,9) von dem Geheimnis, das seit Weltzeiten in Gott verborgen gewesen, nun aber offenbar geworden sei, nämlich von der Absicht der Wiederbringung alles Seins durch Christum, welche Absicht er einen in Christo gefaßten ewigen *Vorsatz* (eine *prothesis*), nicht aber eine ewige Zeugung nennt. Ebenso spricht er im zweiten Brief an Timotheum (1, 9) von einem vor den Weltzeiten gefaßten *Vorsatz*, in Christo uns zu begnadigen, nirgends aber von einer Zeugung von Ewigkeit<sup>19</sup>

Nach diesen Erklärungen kann sich also der Begriff der Zeugung des Sohns nicht auf das ewige Sein des Sohns im Vater, sondern nur auf sein Sein *außer* dem Vater beziehen. Dieses Sein *außer* dem Vater kann nun aber nicht eher gedacht werden, als bis überhaupt etwas außer (*praeter*) dem Vater ist, d.h. es kann erst

gedacht werden *mit* der Schöpfung. Der Anfang der Schöpfung ist also auch der Moment der Zeugung, d.h. des *aus* sich Hinaussetzens des Sohns. Diese Ansicht wird nun aber noch außerdem durch einen ganz positiven und meines Erachtens keinen Zweifel zulassenden Ausspruch desselben Apostels völlig bestätigt, der eben da, wo er den Sohn das Bild des unsichtbaren Gottes nennt (Col. 1, 15), ihn auch *prôtokos pasês ktiseôs*, den Erstgeborenen aller Kreatur, nennt. Es kann freilich daraus nicht etwa mit Arius geschlossen werden, daß der Sohn selbst bloß *Geschöpf* sei. Denn 1. nach den Begriffen des Morgenländers ist der Erstgeborene keineswegs den nachgeborenen Brüdern gleich, sondern über sie erhoben, ihr *Herr*. In dem *prôtokos* liegt also zugleich, daß Christus der *Herr* alles Geschöpfs ist; *er* ist der wahre Erbe, d.h. er ist der, den der Vater als Herrn über alles Sein und damit über alle Kreatur eingesetzt hat. Aber so viel liegt doch in jenem Ausdruck, daß der Sohn nicht eher gezeugt ist, als indem auch das gesetzt ist, worüber er zum Herrn gesetzt, worüber ihm die Herrschaft gegeben wird. Wäre der Sinn: Er ist vor allem erschaffen, so müßte es heißen: *prôtoktistos*. So aber heißt es: er ist vor allem Erschaffenen erzeugt, denn sollte etwas erschaffen werden, so mußte zuerst der sein, *durch* den alles erschaffen wird, er selbst aber konnte nicht geschaffen, nur

gezeugt werden. Aber dieser Ausdruck zeigt doch, daß er nur eben *vor* der Kreatur gezeugt ist, als *archê tês ktiseôs tou theou* (Apoc. 3, 14). Denn für eine (absolut-) ewige Zeugung wäre (menschlich zu reden), da in der Ewigkeit noch von gar keiner Kreatur die Rede ist, das *prôtokos pasês ktiseôs*; zu wenig. Eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine *contradictio in adjecto*. Denn keine Zeugung, die nicht ein relatives *non esse* voraussetzt. Ewig aber ist nur ein *esse* ohne vorangegangenes *non esse*. Das folgt also nicht, daß er ein Geschöpf, aber das liegt unwidersprechlich in jener Stelle, daß dieses sein abgesondertes Dasein, in welchem er Bild (*eikôn*), Reflex des unsichtbaren Gottes und also von diesem wirklich unterschieden ist, daß *dieses* Dasein sich erst von der Schöpfung herschreibt. Wie entscheidend diese Stelle sei, erhellt am besten daraus, daß es Theologen gegeben hat, welche, um dieser Folgerung zu entgehen, vorgeschlagen haben, statt *prôtokos*; mit Veränderung des Akzents auszusprechen: *prôtokos pasês ktiseôs*, wo dann der Sinn wäre: erster *Erzeuger* aller Kreatur. Allein das Wort *prôtokos*, wie es im Griechischen überhaupt ein abenteuerliches Wort ist, das höchstens etwa bei Orphikern vorkommt, ist vollends ein dem Sprachgebrauch des N. T. völlig fremdes, in welchem dagegen *prôtokos* ein insbesondere von Paulus öfters

angewendetes ist, wie es denn unmittelbar nach der angeführten Stelle wieder vorkommt, wo Christus in bezug auf die Auferstehung *prôtotokos ek tôn nekrôn* heißt. Das Wort an dieser Stelle schützt also dasselbe Wort auch an der ersten, besonders wenn man bemerkt hat, wie der Apostel auch sonst ein ausgezeichnetes Wort, das er soeben gebraucht hat, gern bald nachher wieder anwendet.

Ich bitte *Sie* nun, folgendes als bewiesen festzuhalten: 1. Das Wesen dessen, was das N. T. den Sohn nennt, ist ewig in Gott und als verschlungen in den *actus purissimus* des göttlichen Lebens selbst mit Gott, *theos*<sup>20</sup>. 2. Von da an, daß der Vater an den eignen Gestalten seines Seins die Möglichkeit eines anderen Seins erblickt, oder von da an, daß ihm diese Gestalten als Potenzen erscheinen, d.h. also von Ewigkeit, von da an, daß er *Vater* ist, stellt sich ihm auch die zweite Potenz als der künftige Sohn dar, er hat also in ihr schon den künftigen Sohn, den er *in* ihr voraus erkennt, und in dem er eigentlich allein den Vorsatz zur Welt faßt. Deswegen sagt Paulus auch: *In* ihm ist alles erschaffen (Col. 1, 16). Aber hier ist der Sohn nur erst in dem Vater, noch nicht ausgegangen vom Vater; aber 3. auch *außer* (*praeter*) dem Vater - zunächst als Potenz - ist er erst gesetzt mit dem Anfang der Schöpfung, *wirklicher* Sohn aber ist er erst, nachdem er sich durch Überwindung des

Entgegenstehenden verwirklicht hat, also am Ende der Schöpfung; *als* Sohn äußerlich (vor der Welt) *erklärt* sogar erst in einem noch späteren Moment.

Diejenigen, die meine früheren Vorlesungen über Mythologie gehört haben, werden es ganz natürlich finden, daß ich wenigstens denselben Fleiß, den ich in jenen der Dionysologie gewidmet habe, hier in den Vorträgen über Philosophie der Offenbarung auch auf die Christologie wende. Nachdem nun aber dieses alles, wie ich hoffe, ins Klare gesetzt ist, gehe ich zu einer neuen Erläuterung fort, die übrigens nur die notwendige Folge unserer ganzen Erklärung ist.

Keine Zeugung läßt sich denken ohne ein Ausschließen des Gezeugten, es wird ausgeschlossen von einem andern Leben, an dem es bis jetzt teil hatte, in das es verschlungen war, aber eben dadurch wird ihm ein eignes Leben, und eben dadurch wird es in die Notwendigkeit gesetzt, dieses eigne Leben und damit sich selbst zu verwirklichen. Die zweite Gestalt des göttlichen Seins bekommt also damit, daß sie aus diesem Sein gesetzt wird, die *Möglichkeit* in sich eine besondere Persönlichkeit zu sein; die *conditio sine qua non* ihres eine besondere und zwar göttliche Persönlichkeit Seins ist die Ausschließung vom göttlichen Sein. Deutlicher: sie kann jene besondere Gottheit nur erlangen, indem sie zuerst außer Gott (*praeter Deum*) oder außer ihrer Gottheit, die für sie früher

*keine* besondere war, indem sie *außer* dieser gesetzt, und demnach *soweit* als *nicht Gott* gesetzt wird<sup>21</sup>. - Die zweite Potenz, wenn sie als *solche* herausgesetzt wird, ist nun *bloß* diese, sie ist nicht *zugleich* auch die erste, denn diese ist vielmehr, die sie ausschließt, und sie ist nicht *zugleich* auch die dritte: nun ist aber in keiner Potenz für sich, sondern nur in der *Alleinheit* ist die Gottheit. Also ist die für sich herausgesetzte zweite Potenz nicht Gott zu nennen; wohl aber stellt sie sich in die Gottheit wieder her, wenn sie die erste und die dritte Potenz wieder zu *sich*, d.h. also, wenn sie die Einheit wiederhergestellt hat - am Ende der Schöpfung, und da sie hier durch Überwindung des entgegenstehenden Seins sich ebenso zum Herrn dieses Seins gemacht hat, wie es ursprünglich nur der Vater war, so ist sie nun ebenso Persönlichkeit wie der Vater zuvor schon Persönlichkeit war, sie ist der Sohn, der von gleicher Herrlichkeit mit dem Vater ist. Aber eben dies gilt notwendig von der dritten Potenz, welche dann, wenn durch die Wirkung der zweiten das außer sich Seiende ganz überwunden und zur Expiration gebracht ist, auch wieder in das Sein eingesetzt wird. Sie ist nun als die das überwundene schließlich besitzende und beherrschende Macht nicht weniger *Herr* des Seins, also Persönlichkeit, und sie ist Herr eben desselben Seins, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also sie ist der des Vaters und



der des Sohns ganz gleichherrliche Persönlichkeit.

Es ist nur eine Folge unserer früheren Explikation, daß in der durch den Willen des Vaters gesetzten Spannung auch die dritte Gestalt des göttlichen Seins in potentialisierten Zustand gesetzt ist; doch ist sie nicht unmittelbar wie der Sohn, sondern nur *mittelbar* negiert, auch kann sie sich nicht unmittelbar durch eigenes Wirken wie dieser in das Sein wiederherstellen, sondern nur durch den Sohn ist ihr das Sein vermittelt, aber eben darum ist die dritte Potenz der *Trieb*, das Antreibende der ganzen Bewegung (als solcher erscheint sie auch infolge der späteren, noch höheren Vermittlung. Die Propheten, sagt der Apostel Petrus, werden getrieben von dem heiligen Geist; *er* ist es, der zu der göttlichen Geburt, d.h. zu der Wiederherstellung des göttlichen Seins, auch den einzelnen Menschen antreibt). Der Geist ist nicht das unmittelbar *Wirkende*, sondern er ist nur das Durchwirkende, wie wir ihn denn als dieses auch in der Natur erkennen, und wie in allem, was als Zweckmäßigkeit in der Natur erscheint, was auf ein bestimmtes Ziel, einen bestimmten Zweck in der Natur hindrängt, die Wirkung, gleichsam der Hauch dieser dritten Potenz ersehen wird. Denn auch der Geist ist von zweien Seiten zu betrachten. In der Spannung oder während des Prozesses ist er demiurgische Potenz, wie der Sohn; in der Wiederherstellung aber göttliche

Persönlichkeit. Von dem Geist als kosmischer Potenz kommt alles her, was in der Natur selbst, mitten in dem Reich der Notwendigkeit, *Freiheit* oder ein *freies* Wollen, also ein Prinzip ankündigt - das Tier kann, was es will - nicht nur die Freiheit, die in den Bewegungen wie in den Handlungen des Tiers, z.B. dem Gesang der Vögel, der offenbar Variationen zuläßt, gleichsam als spielend erscheint, sondern auch *die* Freiheit, welche in der unergründlichen Mannigfaltigkeit der Farben, Formen und Gestalten der Geschöpfe *spielt*, d.h. nach Lust, Neigung, ja mit Willkür und Laune verfährt; denn noch ist es keinem Naturforscher gelungen, und wird auch keinem je gelingen, jene Kette zwischen den Naturwesen zu entdecken, die keine Lücke, keinen Sprung zuließe. - In der wiederhergestellten Einheit also tritt auch die Potenz des Geistes in die Gottheit zurück, und zwar in einer eigenen, infolge der Überwindung des außer sich Seien- den, also *durch* den Sohn ihr vermittelten Persönlichkeit. Und so sind wir denn zu dem Punkt unserer Entwicklung gelangt, wo wir sagen können, daß nun wirklich *drei* göttliche Persönlichkeiten und doch nur *Ein Gott* gesetzt ist, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist. Es sind drei Persönlichkeiten, die ebensowenig drei verschiedene Götter als bloß drei verschiedene *Namen* einer und

derselben absoluten Persönlichkeit sind. Nicht drei verschiedene Götter; denn das Wesentliche oder Substantielle ist in ihnen allen dasselbe; der Vater z. B., der mit in dem Sohn begriffen ist, ist kein anderer und zweiter, sondern *derselbe* Vater, der auch hinwiederum den Sohn begreift, und umgekehrt. Und doch sind es auch nicht bloß drei verschiedene Namen. Dies ist nämlich dadurch verhindert, daß während des Prozesses jede der drei Potenzen eine für sich seiende war, die drei Potenzen eine wirkliche Mehrheit waren, daher nun auch jedes als ein Besonderes in die Einheit zurücktritt, die erste Potenz als die überwundene, negierte, in ihrer Überwindung Gott setzende, die zweite und die dritte als die durch Überwindung der ersten verwirklichten, zu Persönlichkeiten erhobenen (in der Spannung waren sie nur potentiâ Persönlichkeiten), dem Vater gleichen.

Ich füge noch Eine Bemerkung bei, die sich ebenfalls aus der bisherigen Entwicklung ergibt. Ich habe nämlich schon gesagt, jene *potentia existendi*, die der Vater in sich, in dem an sich Seienden seines Wesens findet, sei nur die zeugende Kraft des Vaters. Sie ist auch indem Sinn nicht der Vater, sondern nur die *Potenz* des Vaters, daß er ja im Anfang, sowie im Fortgang des Prozesses noch nicht wirklicher Vater ist; *wirklicher* Vater ist er erst in und mit dem verwirklichten Sohn, dieser aber ist als solcher erst

verwirklicht in dem völlig überwundenen, in sein An-sich zurückgebrachten außer-sich-Seienden, also am Ende des Prozesses. Der Vater und der Sohn kommen daher miteinander zur Verwirklichung; ehe der Sohn da ist, ist der Vater nur der unsichtbare, d.h. der wirkende zwar, aber nicht verwirklichte, auch er ist erst in dem völlig unterworfenen außer-sich-Seienden verwirklicht. Der Sohn verwirklicht den Vater als *solchen*, wie der Vater *ihm* gegeben, sich selbst zu verwirklichen. Es erklärt sich schon hier, was Christus einmal sagt<sup>22</sup>: Wer *mich* liebt, den wird mein Vater auch lieben, und *wir* werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, *monên par' autô poiêsomen* - bei ihm *bleiben*, ihm einwohnen, in ihm *ruhen*, so daß er selbst *ruht*, nicht wieder dem Prozeß anheimfällt (*Sie* wissen schon aus früheren Vorträgen, welchem Prozeß der Mensch anheimfällt, wenn er die in ihm gesetzte göttliche Einheit wieder aufhebt). -

Mit den Persönlichkeiten erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja, wir können sagen, in eine andere *Welt*. In den Potenzen, solange diese in Spannung sind, sehen wir nur die natürliche Seite des Prozesses (wir sehen ihn nur als Entstehungsprozeß des Konkreten). Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich eine andere Welt, die des Göttlichen als solchen, und eben damit erscheint auch erst die höhere, nämlich die göttliche Bedeutung des Prozesses. In

Ansehung der Gottheit nämlich hat er *diesen* Sinn, daß das Sein, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Sein dem Sohn *gegeben* und ebenso dem Geist gemein gemacht werde, denn dem Sohn ist das Sein vom Vater, dem Geist aber vom Vater und Sohn gegeben, der Geist besitzt nur das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche Sein, d.h. das schon wieder überwundene und durch den Sohn zum Vater zurückgebrachte Sein.

Auf diese Weise wird durch den Prozeß die vollständige Verwirklichung, also Manifestation der Gottheit - der in ihr *ewig* schon gesetzten Verhältnisse - erzielt. Nur so ist das Wort theogonisch in bezug auf Gott selbst zu nehmen.

## Fußnoten

1 Man vgl. hierzu die ähnlichen Äußerungen in Schellings Erster Vorlesung, in Berlin. D.H.

2 Vgl. Einleitung in die Philosophie der Mythologie [oben S. 646]. A. d. O.

3 Vgl. Philosophie der Mythologie, II, II, 50. A. d. O.

4 Vgl. Philosophie der Mythologie, II, II, 53. A. d. O.

5 Es folgt hieraus, daß wenn die reinrationale Philosophie dem Vortrag der positiven Philosophie unmittelbar selbst vorausgeht, die letztere nicht erst die Prinzipie des Seins zu suchen hat, da sie ja in jener schon gegeben sind, wie denn der Verfasser nach hierüber hinterlassenen Andeutungen bei der Herausgabe dieses Teils seines Systems wirklich die Absicht hatte, die im Bisherigen wieder entwickelten, »das Seiende« konstituierenden Begriffe hier nicht aufs Neue und besonders wieder aufzustellen, und ebenso auch auf den Wendepunkt, der mit der gefundenen Idee eintritt, nicht wieder zurückzukommen, sondern einfach auf die Darstellung der reinrationalen Philosophie und auf die den Übergang zur positiven

Philosophie bereitenden Vorträge (inkl. der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten) insbesondere zu verweisen, und so das Ganze als durch das Vorhergehende bewiesen zu behandeln. Man sieht übrigens aus der hier vorliegenden (die rationale Philosophie nicht voraussetzenden) Darstellung, daß, wenn die bloß rationale Entwicklung oder wenn die reine Vernunftwissenschaft sich darauf zu beschränken hätte, mittelst der Deduktion der Elemente, der Urstoffe des Seienden zu dem, was das Seiende Ist, (dem Seienden selbst) zu führen, sie selbst nur eine didaktische, substruierende Aufgabe *innerhalb* der positiven Philosophie zu erfüllen hätte, aber keine Wissenschaft *für sich*, keine alles in ihren Kreis ziehende, universelle Wissenschaft, d.h. keine Philosophie sein könnte, wie es die reinrationale ist. - Noch bemerke ich, daß außer der hier gegebenen Deduktion der drei Prinzipie noch eine andere (bei dem Vortrag über Philos. der Offenbarung in Berlin im Winter 1841 auf 1842 angewendete) Darstellung existiert, in welcher die Prinzipie nicht zuerst für sich oder von sich aus, sondern *unmittelbar* von *Gott* ( $A^0$ ) aus deduziert sind, ein Versuch, der im nächsten Bande mitgeteilt werden soll. A. d. O.

6 S. II, III, 130, Anmerk, 1.

7 Philosophie der Mythologie, II, II, 42. 43. A. d. O

8 S. Philosophie der Mythologie, II, II, 47, vgl. mit Einleitung in die Philosophie der Mythologie, 11,1,171. A. d.O.

9 Das »Ich werde sein, der ich sein werde« kann entweder heißen: Ich werde sein, *der ich will* (wenn [...] sensu neutro genommen würde: Ich werde sein, was ich will), oder, wenn man das hebräische Tempus aoristisch versteht: Ich werde sein, *der ich bin*, d.h. ich werde *sein* und dabei doch derselbe bleiben, ich werde sein ohne Nachteil und ohne Veränderung meiner selbst.

10 Diese Stelle (De Legg. IV p. 716) wurde schon früher (in der Philosophie der Mythologie, II, II, 83) angewendet; hier ist die Erklärung der Stelle selbst näher angegeben, die übrigens auch Gegenstand einer besonderen Abhandlung ist, welche vom Verfasser in der philosophisch-philologischen Klasse der Münchener Akademie vorgetragen wurde. A. d. O.

11 Hos. 14, 19.

12 S. oben S. 746



13 II, II, 78. A. d. O.

14 Der Begriff Zeugung ist nicht aus der Natur entlehnt, sondern umgekehrt von dem höchsten aller Verhältnisse ist das, was wir in der Natur Zeugung nennen, nur ein entferntes Bild. Eigentlich ist also die Zeugung in der Natur etwas Bildliches, - nicht aber jene Urzeugung.

15 2. Col. 1, 15.

16 3. Hebr. 1, 3.

17 Joh. 5, 19. 20.

18 Man wird nicht einwenden können, alle jene Ausdrücke des Neuen Testaments seien von dem schon als Erlöser in die Welt Gekommenen gebraucht und bezögen sich auf das Verhältnis des Menschgewordenen zum Vater. Denn da das Spätere dem Früheren nur analog sein kann, so beziehen sich diese Ausdrücke immerhin ebensowohl auf das ursprüngliche Verhältnis des Sohnes zum Vater.

19 Die einzige Stelle, welche man sonst für die ewige Zeugung anzuführen pflegte, ist die bekannte Stelle des Psalms, welche der Apostel Paulus (Act. 13, 33)

auf den Messias anwendet: Du bist mein Sohn, *heute* habe ich dich gezeugt. Man sagte nämlich, die Ewigkeit ist ein ewiges Heute, ein ewiges Sein, eine ewige Gegenwart ohne Vergangenheit und ohne Zeit - heute heißt also: in der Ewigkeit. Dies ist aber eine ganz willkürliche Deutung; nirgends sonst wird die Ewigkeit durch das Wort »heute« angezeigt. Wollte man das Wort in einem ungewöhnlicheren Sinn nehmen, so wäre bei weitem natürlicher zu sagen: heute bedeute überhaupt die gegenwärtige Zeit; die gegenwärtige Zeit ist aber eben die von der Schöpfung an laufende. Demnach würde jenes Wort soviel heißen: Heute, d.h. mit dem Anfang der gegenwärtigen Weltzeit, habe ich dich gezeugt, aus mir hinausgesetzt. Wenn man aber den Zusammenhang genauer untersucht, in welchem der Apostel jene Worte auf Christum anwendet, so ergibt sich eine noch nähere und einfachere Erklärung. Der Apostel spricht dort von der Auferweckung und Auferstehung Christi. Der Tag der Auferstehung ist aber nach der allgemeinen Überzeugung der Apostel eben der Tag, an welchem der Messias auch als Sohn Gottes *erklärt* worden (Röm. 1, 4). Dieser Tag war der große Tag Christi, den er wahrscheinlich auch selbst meint, wenn er sagt: Abraham sehnte sich, *meinen* Tag zu sehen. Der Sinn jener Rede, in der Anwendung, welche der Apostel davon macht, ist also offenbar dieser: Heute habe ich dich gezeugt - man

muß den Nachdruck auf das Perfektum legen - heute kann ich sagen, daß ich dich gezeugt habe, d.h. heute bist du als der Sohn auch äußerlich, öffentlich erklärt.

20 Seinem *Wesen* nach hat der Sohn nicht angefangen. Daraus folgt aber nicht, daß er nicht einem andern Sein nach (als Potenz) angefangen.

21 Als Potenz gesetzt ist sie nicht schlechthin nicht Gott, nämlich auch der Materie oder Möglichkeit nach.

22 Joh. 14, 23.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Abhandlung  
über die Quelle  
der ewigen Wahrheiten

*Gelesen in der Gesamtsitzung der Akademie der  
Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850*

Die Frage, über welche ich heute zu sprechen beabsichtige, hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt, wie sie rückwärts zusammenhängt mit den größten Untersuchungen des philosophierenden Altertums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, ist sie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälschungen ungeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philosophische Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entscheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht sich auf die sogenannten ewigen oder notwendigen Wahrheiten, insbesondere auf die *Quelle* derselben; doch war dies der einfachste Ausdruck; im vollständigeren handelte es sich de origine *essentialium, idearum, possibilium, veritatum aeternarum*; dies alles wurde als dasselbe betrachtet. Denn 1. was die Wesenheiten betrifft, so galt es als unwidersprochener Grundsatz: *essentias rerum esse aeternas*. Zufälligkeit (*contingentia*) bezieht sich stets nur auf die *Existenz* der Dinge, zufällig ist die hier, an diesem Ort, oder jetzt, in diesem Augenblick, existierende Pflanze, notwendig aber und ewig ist die *Wesenheit*

der Pflanze, nicht anders sein könnend, sondern nur so oder gar nicht. Hieraus erhellt von selbst, daß die *essentiae rerum* auch dasselbe sind mit den mehr oder weniger platonisch gedachten *Ideen*. Da ferner bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden sein oder nicht, wie sich die Wesenheit eines Kreises nicht im Geringsten dadurch ändert, daß ich einen Zirkel wirklich beschreibe: so ist hieraus begreiflich, daß das Reich der Wesenheit auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur so möglich, *notwendig* so ist. Dies führt von selbst auf den vierten Ausdruck der notwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dies nur auf die mathematischen bezogen. Aber der Begriff ist viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeit unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denktätig dieselben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken *wirklich* werden läßt, wie die Mathematik tut, wenn sie das was in einer Figur, z.B. dem rechtwinkligen Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) ist, wie das Verhältnis der Hypotenuse zu den Katheten, wenn sie, sage ich, dieses findet, indem die Denktätigkeit (*ho nous energêsas*) es zum Aktus erhebt. *Phaneron*, sagt Aristoteles, *hoti ta dynamei onta eis*

*energeian anagomena heurisketai* (Offenbar ist, daß das bloß der Potenz nach seiende durch Überführung in Aktus gefunden wird). Dies ist der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwissenschaft. In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze präeterminiert, und es wird nicht absolut unmöglich sein, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Prinzipie darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht *absolut* unmöglich sein. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das *uns*, sondern um das *an sich* Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitungen ist *uns* die Beihilfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren): die Erfahrung ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Fakultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als notwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt zu finden sei: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den -

Naturforscher urteilen müßte, dem dies gleichgültig wäre und - dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtsein begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts wertigen Sache, sondern mit einer solchen zu tun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine notwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des *Gegenstandes* der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den *Anlaß*, und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der *Quelle* der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d.h. notwendige Wahrheiten ihre Sanktion *nicht* von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches *Gefallen* festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebensogut auch Nichtwahrheiten sein konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges sein, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der *essentia divina* selbst, nämlich in der als *participabilis* s. *imitabilis* gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die



platonische *methexis* und die mehr von Pythagoreern gebräuchliche *mimêsis*. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier die Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen teilzunehmen oder es nachzuahmen - worin die *Möglichkeit* der Dinge bestehen würde - daß dieser eine Fähigkeit *des göttlichen Wesens*, an sich teilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf seifen der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen, sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten, gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz sich ausdrückt, *coacti admittere principium realitatis essentialium nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentialium pendeat necessitas et aeternitas*. Dieses *nescio quod* hätte sich übrigens selbst nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewissen Punkt wohl überwinden lassen. Scotus sprach von einem *ente diminuto, in quo possibile constitutum sit*. *Ens diminutum* soll in dem Latein des Scotus unstreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seiende zu nennen ist, wie auch Aristoteles das *prôtôs on*, das erstlich Seiende, von dem bloß *hepomenôs on*, von dem was bloß als Folge und Mitgesetztes eines anderen ist, das

*energeia on* von dem bloß *hylikôs on* unterscheidet und letzteres dem *dynamei on* oder dem *mê on* gleichsetzt (wohl zu unterscheiden von dem *ouk on*, dem ganz und gar nicht seienden). Über die materielle Natur also jenes Mitgesetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unsre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beschaffenheit, sondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seienkönnende doch irgend ein Verhältnis zu Gott haben mußte. Es kam nun aber *Descartes*, der den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig, das Gegenteil aussprach: die mathematischen wie die andern sogenannten ewigen Wahrheiten seien von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Kreaturen. (Die eignen Worte des *Descartes* sind in einem seiner Schreiben folgende: *Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo stabilitas et ab illo pendere non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte versuchen, die Worte so auszulegen, als solle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntnis widerlegt werden, entgegen denjenigen *Scotisten*, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden bestehen, auch wenn gar kein Verstand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieser Auslegung widerspricht eine andere Äußerung des

Philosophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die sich aus dieser Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß sie eine bloße Erfahrungswissenschaft sei; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig ist, da es ebenso gut nicht sein könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man sagt *a priori* gewußt werden. Dem widerspricht aber schon, daß es in der *Erfahrung* keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den ersten Begriffen oder Voraussetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel ist als bloße Erfahrung. Ich sage auf jeden Fall: denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine apriorische Wissenschaft sei, ist die Sache auch nicht abgetan, ich kann mich aber hier auf die spezielle Untersuchung der Genesis der mathematischen Wahrheiten nicht einlassen und muß dieselbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meisten aber widerspricht der Behauptung (daß die mathematischen Lehren nur wahr sein sollen infolge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer *Wille* dazwischen kommt, ist von *Wirklichem* die Rede; aber offenbar ist, daß die Geometrie z.B.

nicht um das wirkliche, sondern nur um das mögliche Dreieck sich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze ist, daß dem *wirklich* so sei, sondern daß es nicht anders *sein könne*, und das Dreieck z.B. nur so möglich ist, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch so sein wird, *wenn* es Ist, aber daß es Ist, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigsten zugegeben haben; aber es ist darum nicht weniger war, daß sie aus seiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieser Annahme den Wissenschaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausspruch den Schluß ziehen, daß  $3+3 = 6$  nur wahr ist, wo und so lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr ist in andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu sein. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache sein, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übertragen würde, wie dies durch einige Theologen der reformierten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Böses kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sei. Von

dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. »Eine Menge der ernstesten Autoren,« sagt er, »erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen *in der Natur der Dinge selbst* ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine *gewisse* Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines *Willens* ist; er *existiert* nicht, weil er *will*, und wenn er ebensowenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es sein will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf *außer* ihm Seiendes erstrecken, doch auch so *nur* darauf, *daß* es Ist, nicht aber auf das, was zum *Wesen* desselben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menschen, den Kreis *nicht* wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzuteilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhängen«<sup>1</sup>. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu streng nehmen; sonst könnte man in Bayles Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sei, in welchem ihm

$3+3 = 6$  eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Dasein sei so gewiß, als daß 2 mal 2 vier sei, wegen dieses Ausspruchs zurechtwies, indem er hinzusetzte, Gottes Dasein sei weit gewisser als daß  $2 \times 2 = 4$  sei. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine solche Äußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menschen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewisser sein könne als daß  $2 \times 2 = 4$  ist. Ohne den Ausdruck untersuchen zu wollen, ist gewiß, daß es Wahrheiten von *verschiedener Ordnung* gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt schon darum nicht *unbedingte* Gewißheit beiwohnen kann, weil diese Wissenschaften, wie ich in meiner frühern Vorlesung aus Platon angeführt, mit Voraussetzungen zu Werk gehen, die *sie selbst* nicht rechtfertigen, und damit, was deren Wert und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil sie vieles nur erfahrungsmäßig wissen, z.B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche sie noch nicht einmal ein Gesetz des gegenseitigen Abstandes gefunden.

Mit Bayle erklärt sich nun *Leibniz*, was die

Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverstanden, nicht aber ebenso mit den äußersten unter den Scotisten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in *jedem Sinne* unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für sich und außer allem Zusammenhang mit Gott bestehende *Natur der Dinge* aufstellen. Wenn der Wille Gottes nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge zu sein vermag, so kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in diesem Willen, sie kann aber ebensowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige sein. »Meines Erachtens,« sagt Leibniz (in der Theodicee), »ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der *göttliche Verstand* aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, *dieser* ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran teilhat. Alle Realität, - also, will er sagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuschreiben müssen - alle Realität muß auf etwas gegründet sein, das existiert. Freilich ist wahr - was schon ein Teil der Scholastiker geltend gemacht hat - daß auch der Gottesleugner ein vollkommener Geometer sein kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts, das existiert, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott

keine Kenntnis haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist«<sup>2</sup>. Da Leibniz dies nur von *gewissen* Wissenschaften folgt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. *Ultima ratio tam essentialium quam existentiarum in Uno*, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung *de rerum originatione radicali*. Zwischen »ganz unabhängig sein von Gott« und bestimmt sein durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich, um wegen des Übels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Übels, sagt er, ist in der *idealen* Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie *verhält* er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu sein, was in den Dingen notwendig und ewig sein soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheidet, es heißt auch hier: *stat pro ratione voluntas*. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu sein, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Notwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man



auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seiende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes sein, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des *Allgemeinen* und *Notwendigen* in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr sein, wir wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizische Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Fakultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und der Sitz der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der *Vernunft* sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existierende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen - sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und

dies um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei voneinander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Prinzips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheiten Leuten sich von selbst verstehend adoptiert, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sei und uns von der Leibnizischen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sei ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die *allgemeine* Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentiert (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genötigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dies genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus

erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dies freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegenteil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Notwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem *keine* Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, *sans rime ni raison*, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft

undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurteilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: *haec si tu postules* (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.*

Wieder an Leibniz anzuknüpfen -, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Fakultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes *nescio quod* selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß aber selbst nur Möglichkeit, also nur die *potentia universalis* sein kann, die als solche *toto coelo* von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von *dem* sein muß, von dem *alle* Lehren übereinstimmend sagen, daß er *reine Wirklichkeit* ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältnis noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältnis darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird

des *selbst-Seins* unfähig, nur auf die Weise sein können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Sein ist, und gegen das es als das selbst nicht Seiende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivierung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *To hylikon oudepote kath' hautou lekton*, »das Hylische, das bloß eines materiellen Seins Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden«, welches andere demnach es *ist*. Denn wenn ich B von A *sage* (prädiziere), so sage ich, daß A B *ist*. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seins Unfähige, *ist*, dieses müßte das selbst-Seiende und zwar das im höchsten Sinn *selbst-Seiende* sein - Gott. Das reale Verhältnis also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seiende *ist*, das nun, inwiefern es ist - nämlich auf die Weise *Ist*, wie es allein sein kann - als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d.h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt gekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdliehen, wie redlichen Forschens zuteil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später

darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen<sup>3</sup>. Kant zeigt also, daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesamten *Möglichkeit* oder eines Inbegriffs aller Prädikate gehört. Dies versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht; diese Idee selbst nun aber existiert nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das *allgemeine Wesen* existiert nur, wenn das *absolute Einzelwesen* es *ist*. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seins, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee *verwirklicht* ist. In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das *ist* nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula. Gott *ist* die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seins, Ursache, daß sie Ist, *aitia tou einai*, im aristotelischen Ausdruck.

Es ist also nun wohl das Verhältnis so bestimmt, daß Gott das allgemeine Wesen ist, aber noch weder wie, noch infolge welcher Notwendigkeit er es ist. Was nun das *Wie* betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, daß Gott das All der Möglichkeit

ewiger Weise, also vor allem Tun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht *Er selbst* dieses All. In *ihm selbst* ist kein *Was*, er ist das reine *Daß* - actus purus. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein *Was* und nichts Allgemeines ist, durch welche Notwendigkeit geschieht es, daß *was selbst* oder in sich ohne alles *Was* ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende *Was ist?*

Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. *Hê epistêmê tou katholon*. Denn warum eben soll Wissenschaft sein? und nimmer kann die Möglichkeit *unsres* Wissens die Ursache davon sein, daß der, in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) - daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist. Da er es nicht wollend, und auch nicht infolge seines *Wesens* oder *Selbstes* ist - denn dieses, als das Absonderlichste (*to malista chôriston*), d.h. als Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann -, so kann er das *Alles* Begreifende nur sein infolge einer über ihn selbst hinausreichenden Notwendigkeit. Aber welcher Notwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Notwendigkeit sei die des Einsseins

von Denken und Sein - *diese* sei das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer *Ist* auch ein Verhältnis zum *Begriff* haben muß, was *Nichts* ist, d.h. was kein Verhältnis zum Denken hat, auch nicht *wahrhaft Ist*.

Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seins; aber dieses, daß er Ist, wäre keine *Wahrheit*, wenn er nicht *Etwas* wäre - Etwas freilich nicht im Sinn eines Seienden, aber des alles Seienden -, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht: zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur *Idee*. *Hier* ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden. Denn es ist leicht von einem System, das man nicht übersieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt ist von der nötigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es ist schwer, mit solchen Fetzen seine Blöße zu decken und sie darum nicht an der unrichten Stelle anzuwenden. Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob er diesen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, *worüber man nicht hinaus kann*. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf seifen des Denkens; das *Sein* ist das



Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutage allgemein dafür zu halten scheint. Selbst ein Franzose, der sich übrigens um Aristoteles Verdienste erworben, schließt sich dieser allgemeinen Meinung an, indem er sagt: *le général se réalise en s'individualisant*. Es möchte schwer sein zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisieren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisiert, d.h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisiert, d.h. indem es das allgemeine, das *alles* begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert sein, so müßte man es darüber sein, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Sein gesetzt wird. Platon? - nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem *agathon*, d.h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: *ouk ousias ontos tou agathou all' eti epekeina tês ousias presbeia kai dynamei hyperechontos*, also, daß das Höchste nicht mehr *ousia*, Wesen, Was ist, sondern

noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorgehende. Selbst das Wort *presbeia*, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, könnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Sein. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existiert, daß das Allgemeine, das *Seiende* nur Attribut ist (*katêgorêma monon*), nicht selbst-Seiendes, wie das, was allein *prôtôs*, zuerst sich setzen läßt - Aristoteles, dessen Ausdruck: *hou hê ousia energeia* allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist *ousia* was sonst dem Aristoteles das *ti estin*, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Weis, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Aktus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten *Daß* in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide aneinander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen. die Indifferenz aller Möglichkeiten, er ist dies nicht zufälliger, sondern notwendiger und ewiger Weise, er hat es *an sich*, diese Indifferenz zu sein, an sich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menschen

sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zutun, nicht gewollter, also in *Ansehung seiner selbst zufälliger* Weise ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein *symbebêkos* im aristotelischen Sinn, zwar ein notwendiges, ein *autô kath hauton hyparchon*, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (*mê en tê ousia on*), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen *frei* bleibt. Aristoteles erläutert ein solches nicht im Wesen und doch an sich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichnis. Daß die Winkel eines Dreiecks zusammen = zwei Rechten, ist zwar ein dem Dreieck *kath' hauto hyparchon*, ein ihm infolge notwendiger Ableitung Zukommendes, aber es ist ihm doch nicht in der *ousia*, denn der Begriff des rechten Winkels selbst kommt in der Wesensbestimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlassen, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Sein, dem Was über

das Daß erteilte Übergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesamten, glücklicherweise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten deutschen Nation zu sein, die sich imstande zeigt, eine so lange - lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die deutsche Philosophie mit unseliger Improduktivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improduktivität Deutschlands, am schmerzlichsten zu empfinden in einem Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Tatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Wort des großen Italieners eingedenk zu sein, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das *Sein* festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seins dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner sein kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das *Was* führt von sich

selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jedes Vielheit von *sich* ausschließendes *Daß*; wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der *Wissenschaft* festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

*eis koiranos estô.*

## Fußnoten

1 Erdmannsche Ausgabe von Leibniz, S. 560, § 183.

2 A. a. O., S. 561. § 184.

3 Enthalten in der zwölften Vorlesung [zur Philosophie der Mythologie].