



Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

Über Google Buchsuche

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

FAC. LIBRE THEOL.

Phil. 2797

JANNE, Ch. D.

Carl Schmidt.

Atarmienburg 1875.

Weigel

Institut

Str. I.

Handwritten scribble

Ph. Bridel

21

BIBLIOTHÈQUE
de la
FACULTÉ DE THÉOLOGIE
de l'Eglise Evangélique libre
du Canton de Vaud.


Ex libris
PH. BRIDEL
DR. THEOL.



MCMXXXV

Ce vol. 1^{er} seul a paru; cette collection n'a
pas été continuée, dit Ch. Secrétan, Journ.
1867, p. 91 notes. (Il parle, ni page, col. 2 f.
D'articles que Schelling donna, de 1803-6 dans
le Annals de médecine, de Mars, & qui "portent
le trace de cette inspiration qui le conduisit
peu à peu au changement considérable dans
l'opinion de la doctrine auquel le dit dans
une lettre: donna une date.")

F. W. J. Schelling's
philosophische
Schriften.



Erster Band.

Lands hut,

bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.

1 8 0 9.

I n h a l t

des ersten Bandes.

- I. Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. S. 1 - 114.
- II. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. S. 115 - 200.
- III. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. S. 201 - 340.
- IV. Ueber das Verhältniß der bildenden Künfte zu der Natur. Eine akademische Rede. S. 341 - 396.

- V. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. S. 397.**

V o r r e d e .

Diese Sammlung wird einzelne philosophische Abhandlungen des Verfassers, die an verschiedenen Orten schon gedruckt waren, nebst andern noch ungedruckten, enthalten.

Die schon gedruckten in diesem Bande sind meist idealistischen Inhaltes. Die erste vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 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.

Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (No. II.), die zuerst im Niethammer'schen philosophischen Journal vom Jahr 1796. erschienen, enthalten eine lebhaft Polemik gegen den damals fast allgemeingelenden und vielfach gemisbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe S. 178. u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten.

Bestimmter zeigen sich diese in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (No. III.),

die zuerst im philosophischen Journal von Fichte und Niethammer erschienen und unstreitig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beigetragen haben, besonders in der dritten derselben.

Die folgende Abhandlung: Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur (No. IV.), ist eine akademische Rede, von der bei der ersten gelegenheitlichen Erscheinung nur eine kleine Auflage gemacht worden, so daß sie in die Hände der meisten entfernteren Leser wohl erst durch diesen zweiten Abdruck gelangt. Uebrigens sind am Ende derselben einige neue Anmerkungen hinzugekommen.

Die fünfte Abhandlung dieses Bandes: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, ist neu, und erscheint hier zum erstenmale gedruckt.

Ueber dieselbe 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 blofs menschliche Vernunft, die Ueberzeugung von der vollkommenen Subjektivität alles Denkens und Erkennens, und der gänzlichen Vernunft- und Gedankenlosigkeit der Natur, sammt 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 Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, das der höhere, oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freyheit, 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 Fortse-

tzung leider durch äufsre Umstände unterbrochen worden, sich blofs auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: Philosophie und Religion gemachten Anfang, der freylich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt: so muß er, wenn jene erste Darstellung einige 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 Freyheit des Willens, Gut und Böses, Persönlichkeit u. s. w. sich bisher nirgends erklärt hatte, (die einzige Schrift Philosophie und Religion ausgenommen): so hat dieß nicht verhindert, ihm bestimmte, sogar dem Inhalt dieser — wie es scheint, gar nicht beachteten — Schrift ganz unangemessene Meynungen darüber, nach eigenem Gutdünken, beyzulegen. Auch mögen

unherufene sogenannte Anhänger, vermeyntlich nach den Grundsätzen des Verfassers, manches Verkehrte wie über andre so auch über diese Dinge vorgebracht haben.

Anhänger im eigentlichen Sinn sollte zwar, so scheint es, nur ein fertiges, beschlossnes 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 Verläumdern und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeyntlich genialischere Sprache, (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poë-

tischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte), die schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesündere Zeit einzufinden 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 gebehrt haben, allgemein für das zu erkennen, was sie ist; zugleich haben die andern, 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 übrigen nicht übelwollenden Beurtheilern gesagt wird, sie sey nach dessen Grundfätzen verfaßt. Behandeln sie lieber jeden solchen als Original, was doch im Grunde jeder seyn will, und was in gewissem Sinne auch recht viele sind.

So möge denn diese Abhandlung dienen, manches Vorurtheil 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 Meynung eben so unumwunden darlegen, als es hier geschehen ist. Wenn vollkommne Herrschaft über seinen Gegenstand die freye kunstreiche Ausbildung desselben möglich macht: so können doch die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie seyn. Noch mehr aber wünschen wir, daß der Geist eines gemeinfamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und nicht der die Deutschen nur zu oft beherrschende Sektengeist die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht hemme, deren vollkommne Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt.

München, d. 31. März

1809.

F. W. J. Schelling.

Vom
I C H
als
Princip der Philosophie
oder
über das Unbedingte
im menschlichen Wissen.

Schellings Schriften. 1. Bd.

I

V o r r e d e

zur ersten Auflage.

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen.

Es giebt 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 Unfinn geschrieben habe. So, könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem todten 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 Irrthümer 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 seye, das nicht schon längst widerlegte Spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, anderseits aber, daß mir das Spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Konsequenz unendlich achtungswerdiger seye, als die beliebten Koalitionsysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengestikt, 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 muthvoll genug sind, auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles auf's 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 tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen, den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinauffetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stossen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leser der andern Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unfinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen jedes Wort, in und ausser seinem Zusammen-

hange, gleichviel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragenen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdies geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien 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 Principien möglich seye, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufge-

stellt seyn. Jeden andern Leser — sein System sey, welches es wolle, muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das System des Skepticismus ist, nur durch seine Principien wahr seyn 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 Kant's, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien 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 seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher, Vorstellungen selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derselben gegründet seyn könne (was

doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen muß): daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine höhere Form der Synthesis voraussetzen können, *) daß eben so wenig die untergeordnete, abgeleitete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form, und einen ursprünglichen Inhalt, der aller Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar seye. Dieß fällt desto mehr auf, da die Kantischen Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verrathen, daß sie höhere Principien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig mögliche Formen sinnlicher Anschauung

*) Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil seines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt seyen.

Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltne Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewusstseyns überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewusstseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Eben so 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 Principien schlichten, die der

x. V o r r e d e

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 Princip verbunden, die praktische scheint bey 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 bloß gestellt ist, dagegen, woferne das erste Princip 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 Principien geleiteten Darstellung der Kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade bey einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und al-

sein den Principien 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 Principien aufstellen. Ich wüßte mir für diesen Versuch kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; 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 Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der obengenannten Abhandlung in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12. Stück) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objectives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Principis liegt gerade darin, daß es gar kein

objektives Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objektives Princip nicht das höchste seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objektiv sey, 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 Spinoza's Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, daß wir wissen: wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir eben dadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es sey das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhelle.

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestehen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Principien nur an dem materialen

Interesse des gemeinen Lebens messe. Indefs, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein blosses Eigenthum der Schule bleiben sollen, oder in's Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todt 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 todt Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobi's sagen soll, darauf geht, Daseyn 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 seyn müsse: daß ferner ihre Ablicht nicht blos auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, 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 Princip alles Wissens Erkenntniß der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum andern, 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 andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. 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 Principien 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 fehlchlagen, weil der Mensch in dem Mase größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: Gebt ihm theoretische Achtung für 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 seyn: eben detswegen aber muß die Revolution im Menschen vom Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntniß, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe, denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm eben so natürlich und nothwendig

seyh müſſe, als Erhaltung ſeines Daſeyns: 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 Bewußtſeyns.

Einer Philoſophie nun, die als ihr erſtes Princip die Behauptung aufſtellt, daß das Weſen des Menſchen nur in abſoluter Freiheit beſtehe, daß der Menſch kein Ding, keine Sache, und ſeinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt ſey, ſollte man freilich in einem erſchlafften Zeitalter wenig Fortgang verſprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menſchen eigenthümlichen, Kraft zurückbebt, und bereits das erſte groſſe Produkt jener Philoſophie, das den Geiſt des Zeitalters vorjetzt noch ſchonem zu wollen ſchien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrſchaft objektiver Wahrheit, oder wenigſtens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die Gränzen derſelben nicht Wirkung abſoluter Freiheit, ſondern bloſſe Folgen der anerkannten Schwäche, des menſchlichen Geiſtes, und der Eingekränktheit ſeines Erkenntnißvermögens ſeyen, herabzuſtim-

zustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagttheit, wenn sie nicht selbst hofte, 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 Muth 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, das er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise, und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den grossen Gedanken denkt, das, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegenzueilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konstitutatives Gesetz realisiren werde: das 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, das nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — eben so 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 seyn, über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit 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 realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren: 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 Morgenröthe 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 ahndet, vergönnt seyn, sich zum voraus desselben zu 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 gege-

bene Antwort verlorne 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 eben so gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun 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 Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben.

Tübingen,

den 29. März, 1795.

U e b e r s i c h t.

- 1) Deduktion eines letzten Realgrunds unsers Wissens überhaupt, §. 1.
- 2) Bestimmung desselben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann
 - a) weder in einem absoluten Objekt,
 - b) noch in dem durch's Subjekt bedingten Objekt, oder dem durch's 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) Princip des vollendeten Dogmatismus, §. 4.

- b) Princip des unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. 5.
- c) — — vollendeten Kriticismus, §. 6.
- 4) Deduktion der Urförm des Ichs, der Identität, und des obersten Grundsatzes, §. 7.
- 5) Deduktion der Form seines Gesetztseyns — 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 Innbegriffs aller Realität, §. 10.
- bb) als absolute Realität auch absolute Unendlichkeit.
- cc) — — — — absolute Untheilbarkeit.
- dd) — — — — absolute Unveränderlichkeit. §. 11.

- c) Der Relation nach
 - aa) absolute Substantialität, im Gegensatz gegen abgeleitete, empirische, §. 12.
 - bb) absolute Kaussalität, und zwar immanente, §. 13. im Gegensatz
 - a) gegen Kauffalität des moralischen und
 - β) des vernünftig - sinnlichen Wesens, in so fern es nach Glückseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückseligkeit, §. 14.
- d) Der Modalität nach — reines absolutes Seyn im Gegensatz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:
 - aa) gegen empirische Ewigkeit,
 - bb) gegen bloß logische
 - cc) oder dialektische Wirklichkeit,
 - dd) gegen alle empirische Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, (Daseyn überhaupt)
 - ee) gegen das behauptete absolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von Idealism und Realism.)
 - ff) Gegen das Daseyn der empirischen Welt überhaupt, §. 15.

7) Deduktion der durch's 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 Seyn (wobey insbesondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht - Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit 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 Nothwendigkeit,

ββ) aus diesen Begriffen der Begriff von transcendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β) auf das theoretische Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

§. 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 in einander, ein Chaos seyn, 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 Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es vorjetzt problematisch bezeichnen können,) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen *νοσμος* unsers

Wissens — zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Giebt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anders Wissen gelange, und durch welches allein alles andre Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht ein 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 andres Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unsers 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 Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anders Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es selbst, nicht weil irgend etwas anders ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anders, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein andres denken, so wäre dieses höher als das Höchste, das sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, bräuche ich nichts, als dieses

Höchste selbst — das Absolute kann nur durch's Absolute gegeben werden.

Unsre 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 seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur in so fern gedacht wird, als es ist, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. Unsre 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 anders Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Die Kette unsers Wissens geht von einem Bedingten zum andern: 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 Princip seines Seyns geradezu entgegengesetzt, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß.

Alle mögliche Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die Einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; so lange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fort-

gang der Philosophie folgen; ob in diesem alle mögliche 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 seyn 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 — (Princip 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 anders Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1.) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den Begriff des Objekts hin-

ausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen. Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens seye, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt seyn, 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 seyn, 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 Nothwendigkeit für dasselbe bestimmt.

Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, ebendeshwegen, weil, und insofern, als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst: denn es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anders bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig 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 seyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durch's

Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt voraussetzt, in dem durch's Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Ebendeshwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde sind wechselseitig durch einander bedingt, beyde einander gleich gesetzt. Auch muß, um das Verhältniß beyder zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beyde bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge, denn Subjekt ist eben so 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 fiel auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, eben so unglücklich aus, als der andre mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unfre Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählig und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; 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 seye.

§. 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 That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beynahe 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 seyn 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 giebt, 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.

Das 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 seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt seye, hiesse beweisen, daß es bedingt seye. Beym Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip 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 seyn, ja, wenn es absolut seyn 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 seyn, so müßte der Satz, welcher sein Seyn ausdrückte, dieser seyn: 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 Seyns denken; ohne mich als schon Seyend 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.

Ich

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, 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 Kauffalität — 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 auffer der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn 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 eigne Unfaßlichkeit haben müssen. Denn es ist als Objekt schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objekte gebunden sind, eben so 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. *) Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesamte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch

*) Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beyspiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, 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 nothwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens seye, 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. Beyläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn 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 Daseyn eines Objekts ein widersprechender Begriff ist.

II

ein *Regressus* möglich seyn, 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 heraus nehmen, welchen man will, so muß er im *Regressus* auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beyspiele 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 andres, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, 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 Absoletes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzet, es sey ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt seye, 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 sey 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 Halt bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mit hin 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 Ich's 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 gleich gesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

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

1) Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (§. 4.), denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Konsequenz (das erste Erforderniß 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 auffer 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 dar-

in von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht - Ich gesetzt werden müßte. Dabey aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Konsequenz so streng, als sie vielleicht kein einiger 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 bey ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt immer 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 substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, 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 willkührlich, und wohl gar nur durch willkührliche Worterklärung voraussetze. Aber freylich 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 seyn muß, anzudringen. — Der Erste, der es einseh, daß Spinoza's Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie ausserhalb alles Ich's setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

2) Das System, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Criticismus ist, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip seyn soll, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Principis weiter nachzugehen.

Man setze — freylich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine Thatfache ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatfache etwas, das ausser dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des Bedingten) liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatfache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte? — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt würde.) Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatfache seyn sollte, keine andre 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 Speculation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht - Ich entschieden, so müssen die Systeme beyder

ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muß der Andre 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 Andern statt des Nicht - Ichs Ich setzt, wo man dies nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beyden inkonsequent gewesen seyn.) — Erscheinung ist das durch's Ich bedingte Nicht - Ich.

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatfache, und das Princip dieser ein Ding an sich seyn, so ist eben dadurch alles Ich aufgehoben, es giebt kein reines Ich mehr, keine Freyheit, 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 nothwendig ein Ding an sich voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d. h. als Object nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erscheinung vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste, inkonsequenteste von allen ist.)

Soll das letzte Princip jener Thatfache eine Erscheinung seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht - Ich zum Princip 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 seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freyheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatfache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht - Ich seyn müsse.

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subjekt, d. h. bedingt gesetzt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das höchstmögliche seyn soll, alle Philosophie als unbedingte Wissenschaft aufgehoben, oder das Object 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 Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatfache 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 Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie — ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie eine Thatfache, denn daß das empirische Ich Princip einer Thatfache seye, wer wollte das läugnen?

Allein freylich konnte man sich damit nur eine Zeitlang zufrieden stellen. Denn, die Sache näher

betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht - Ich zum Princip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleich viel ist, ob ich von dem durch's Nicht - Ich bedingten Ich, oder von dem durch's Ich bedingten Nicht - Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durch's Nicht - Ich bestimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philosophen das durch's Nicht - Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Thatfache (dem Bedingtseyn des Ichs) etwas Höheres, worüber sie versteckter Weise uneinig sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht - Ichs aufstellten; was nun nichts anders mehr seyn kann, als entweder ein nicht durch's Ich bedingtes absolutes Nicht - Ich, oder ein nicht durch's Nicht - Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war eben dadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das Subjekt als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man consequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d. h. alle Philosophie aufgegeben, oder ein absolutes Nicht - Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (§. 4.), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn 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 freylich, wenn die Philosophen einmal über dieses Princip, als das höchste, einig gewesen wä-

ren, Friede in der philosophischen Welt entstanden: denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und so wie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatfache einer Bestimmung des Ichs durch's Nicht - Ich, und des Nicht - Ichs durch's Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt,

Anmerk. Diesen Versuch, das empirisch - bedingte (im Bewusstseyn vorkommende) Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermassen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Verfuhs, 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 bey seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage, in ihrer höch-

ten 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, so lange 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 Bewusstseyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem 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 *).

*) Das Wort empirisch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist

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.

Solte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch - bedingte Ich seyn, (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen,) so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich strebt, Ich und Nicht - Ich gleich zu setzen, 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 Kauffalität, und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts ausser dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht - Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst gegründete, 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.

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 seyn. 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 Freyheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freyheit!

§. 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 seyn 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 nicht sich selbst gleich, ist seine Form 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 seyn, d. h. es könnte seyn, 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 seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, giebt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden 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 Seyns ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesezten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Sezbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Sezbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte: was sollte es heißen, etwas sezen, wenn alles Sezen, alles Daseyn, 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 anders, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Cen-

trum 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 dieser nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität ($A = A$) erst durch das absolute Ich begründet. Gegen 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 Seyn, 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

heit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbare Prädikat anders als durch seine 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 Freyheit, 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 Freyheit 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 Freyheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freyheit zu, weil es gar kein Objekt ist; so wie wir das Ich als Objekt bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkste Sphäre, und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück — seine Freyheit und Selbstständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich — Freyheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freyheit 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 Freyheit 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.

Schellings Schriften. 1. Bd.

gigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freyheit bewußt seyd? Aber, bedenkt ihr auch, daß, erst durch sie, all euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn 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? — Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freyer Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht-Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreißenden Strom des Wechfels sich selbst wieder zu ergreifen strebt; *) (oder fühlt ihr euch

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 nemlich dem endlichen Ich notwendig, indem es sich als sich selbst absolutes 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 seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Einheit des Bewußtseyns u. s. w. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche

wirklich frey bey'm Selbstbewußtseyn?) Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freyheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freyheit ist als Bedingung der Vorstellung eben so nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ur-

che 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 Seyn, sondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objekte denkt. Um nemlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle andere Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also ausser dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, so wie 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 Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

Sprünglich durch sich selbst aus absoluiert Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freyheit 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 seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niederer's, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. 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 seyn. — 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 intellektueller Anschauung bestimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geläugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dies gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch - bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt.

Ich weiß es eben so, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdies eben so wenig als die absolute Freyheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß eben so sicher fehl schlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anders hiesse, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freyheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freyheit bestimmt seyn.

§. 9.

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

Wo Unbedingtheit, durch Freyheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich auffer dem Ich geben, so müßten diese ver-

Schiedene Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist blos durch sich selbst bedingt, und nur in intellektueller Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin siele das Ich aufler dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (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 anders hiesse, als das Ich selbst aufheben (dafs.) —. 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 von einander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden von einander bestimmt, entweder durch ihren blossen Begriff, was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas aufler 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.

Diejenige, 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's erhoben haben, müssen diesen Satz, das das Ich nur Eines seye, freylich ungereimt finden. Denn, das das empirische Ich Vielheit seye, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch

eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre ist nothwendig 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, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig für einander Ich und Nicht-Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar seye.

Eben so wenig 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 vermittelten 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. beydes widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur außerhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beyden 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 Gattungs-Begriff voraus, unter dem es, als das einzige seiner Art begriffen ist, wobey aber doch die (reale und logische) Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eins.

Allein das Ich ist gerade nicht seinem Daseyn (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem bloßen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungs - Begriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, 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 demonstrirbaren 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 Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freyheit, alle absolute Identität u. s. w.

Anmerk. Man könnte die Sache auch wohl umkehren.
 „Eben weil das Ich nichts allgemeines ist, kann es nicht Princip 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, daß 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, eben so wenig in ein einzelnes existirendes Ding: vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Hefügkeit — wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen, *) und erklärt, daß, wer

*) Siehe einige Stellen bey Jacobi über Spinoza's 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 *imaginatio*ne, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginatio*nis sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua *imaginatio*ne insanias.“ Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transcendentalen Ausdrücke (so nennt er die Ausdrücke, *Ens*, *Res* u. s. w.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken fähig ist, und also, wenn er mit allzuvielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders, als verworren, und ohne alle Unterscheidung — alle zusammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Eben so erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch, Thier u. s. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de *intellectus Emendatione*, in den *Opposth.* — Die niedrigste Stufe der Erkenntnis ist ihm bloße *Imaginatio* der einzelnen Dinge, die höchste — reine *intellectuale Anschauung* der wäendlichen Attribute

Gott im empirischen Sinne Eines nennt, oder für ein bloßes Abstraktum halte, keine Ahnung von seinem Wesen habe. Freylich 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 seyn: 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 Kriticismus 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 Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf

der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge. Dies ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist die Quelle alles Irrthums: intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „Quid, sagter im zweiten Buch seiner Ethik. Prop. XLIII. Schol., quid idea vera, clara & certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam & tenebras manifestat, ita veritas norma sui & falsi est.“ — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das *Es war way* in dem bessern Lebens? —

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 Seyn; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflöbliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität aufferhalb 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 auffer 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 auffer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d. h. es würde ein Ich auffer dem Ich geben, was (§. 9.) ungereimt ist. — Würde aber jene Realität auffer dem Ich seiner Realität widersprechen, 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 Innbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm

gleich gesetzt, d. h. seine Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität, enthalten.) Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nemlich wäre freylich 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 realisirbar, 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 nemlich 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 seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisirt, 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, *) welswegen auch das ur-

*) Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus.

sprüngliche Nicht-Ich kein bloß empirischer, abstrahirter Begriff seyn kann (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d. h. das Daseyn eines Nicht-Ichs vorausgesetzt werden), eben so wenig ein allgemeiner Begriff a priori; (denn es ist zwar nicht schlechthin gesetzt, aber schlechthin entgegengesetzt,

Aber die Entgegensetzung selbst geschieht schlechthin, so gut als das Setzen des Ichs: ebendeshwegen aber ist das der Realität schlechthin entgegengesetzte nothwendig 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 Andre ein. Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d. h. Negiren 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 zweyte Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht-Ich dem Ich schlechthin entgegengesetzt, erhält insofern seinen Inhalt (das Entgegengesetzte) schlechthin, seine Form aber (das Entgegensetzen selbst) ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. — Der zweyte 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 freylich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam eingeschachtelt wäre; allein diese hat auch, so viel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

mufs also, als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztheits eben so absolut (entgegengesetzt) seyn, 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 im Stande 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 vorgeschwebt, dem er dann überdies noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem schlechthin entgegengesetzten, sondern dem im Ich gesetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich nemlich 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 dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. So wie wir ihm Realität mittheilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesetzten. Entweder ist es nemlich dem 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 entgegenge-

setzt, sondern bedingt, ins Ich gesetzt, d. h. es hört auf, Ding an sich zu seyn.

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 beylegen, 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 Gesetztseyns im Ich zukömmt. Da nemlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße Negation, weder reines noch empirisches Seyn, sondern gar kein Seyn (absolutes Nichtseyn) zukömmt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern in ihm selbst gesetzt seyn. Insofern nemlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, (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. 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 beyde gesetzt seyn. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt. Allein dem widersprecht die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität mittheilen, 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 mitgetheilt wird, muß es in den Innbegriff aller Realität, ins Ich, gesetzt werden, d. i. es muß aufhören, reines Nicht-Ich zu seyn. Um es nemlich in sich setzbar zu machen (was nöthwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch gesetzt seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich; mithin ist die Uebertragung 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 beyden entstehen die Kategorien, durch welche allein das ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), ebendeshwegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu seyn.

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 realisiren. Aber eben so leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten sey, umgestossen werden, wenn die theoretische Idee eines objektiven, ausser dem Ich vorhandenen Innbegriffs aller Realität realisirbar 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 beyde Realitäten, das Ich,

Ich, und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Innbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses X als etwas außer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber eben sowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, also = Ich bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich keine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beyzulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürger derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objektiven Innbegriffs aller Realität beyzulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch möglich geworden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht-Ich als Innbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieß 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 beyden, also wäre auch keine Synthesis, und kein objektiver Innbegriff widerstreitender Realität nothwendig. Eben so wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Innbegriff aller Realität sey, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner

höchsten Identität, d. h. als Innbegriff aller Realität, seyn muß.

§. III.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begrenzt werden, als entweder durch eine Realität außer ihm, was (§. 9.) 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 Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist. — Das Ich muß schlechthin unendlich seyn. 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 seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beybehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungeremt ist: im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann (§. 3.), so müßte es durch sich selbst ver-

ändert werden, also müßte ein Theil desselben den andern bestimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich aber soll immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit seyn.

§. 12.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einzige 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 Accidens 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 anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andre 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 blos, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt. —

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

5*

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 *Εν τω τω* gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat.

Anmerk. 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?

Freylich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht - Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht - Ich, dessen Urform Vielheit ist, zur Identität erheben, und dem Ich gleichsam assimiliren. 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 (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wieder dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Sub-

jekt; so erhaltet ihr vermittelt der Synthesis selbst, und der mit der Synthesis zugleich her- vorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel behar- rendes Objekt — eine übertragene (gleich- sam geliehene) Substantialität, die aber eben deswegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übertragene, Sub- stantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen.

Spinoza war es, der vorher, schon jenen Urbe- griff der Substantialität in seiner ganzen Rein- heit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprüng- lich allem Daseyn ein reines unwandelbares Ur- seyn, allem Entstehenden und Vergehenden et- was durch sich selbst bestehendes zu Grunde lie- gen mußte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Da- seyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform al- les Seyns nur in einem Ich denkbar seye. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Sub- stantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, so lange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übertragene, obgleich vor al- ler Erfahrung, doch nur in Bezug auf sie mög- liche Begriff von Substantialität der Erschei- nungen ein bloß abstrahirter Begriff) — als ob Spi- noza diesen nicht recht gut gekannt, und un- zähligmahl erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel beharrende, sondern um das außer aller Zeit unter der Ur- form der Unwandelbarkeit gesetzte zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Ur-

begriff keinen Sinn und keine Realität habe u. s. w. Man suchte also, das Unbedingte durch's 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 seyn. 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 anders 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, daß es Realität hat. Sein Wesen (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seyns, 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 thun. 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 beyde vor der Synthesis vorhergehen müssen).

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? Könt 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 fern 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 Nothwendigkeit ihres Seyns. 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 Seyns, aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht. *)

*) Eth. L. 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

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinoza's fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freyer, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nemlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen ausser sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn 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 Ünding seyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

Anmerk. Freylich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze, und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als Annäherung zu demselben denkbar seye. Eben so vermied er überall, sich über das Verhältniß von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, ungerichtet er

profecito nihil aliud est, quam Deum fato subijcere. —
Prop. XXXIII. Dei potentia est ipsius essentia.

wohl wufste, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema seye, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde *), also nicht zum (letzten) Endzweck ge-

*) Da das Nicht-Ich Gegenstand eines 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 seyn soll, so kann dadurch nur sinnliche, d. h. imaginirbare 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 nothwendige 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 freylich als das, was durch Moralität realisirbare, mit Moralität in gleichem Verhältnisse stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann erst Glückseligkeit im Verhältnisse mit Moralität gesehen werden. Man kann empirische Glückseligkeit, als zufällige Uebereinstimmung der Objekte mit unserm Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also un-

hören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desselben, als Nicht-Ich, geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glückseligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinstimmung der Objekte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusetzen, daß das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sey *), daß wir also in's Uaendliche fort streben

möglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf zufällige, sondern auf nothwendige Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bey Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, so viel 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 Kauffalität verbunden vorstellt.

*) Wäre nicht der letzte Endweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserm Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders, denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht), denken, betrachten wir jeden zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Be-

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 nemlich 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 Seyn 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 Seyn bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Kaussalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein blosses

lohnung), als ein freywilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angeheim läßt.

Naturgesetz *) des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. 7.), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz, für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sey absolut — identisch mit dir selbst. **)

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

*) Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freyheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freyheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

**) Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordnete Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heißt es: sey schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frey. — Der Modalität nach: setze dich ausser aller Sphäre des Da seyns, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.).

schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: Sey identisch, widerstrebt nemlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht — identisch, d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nemlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Vernünftlichkeit 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 subjektive Formen (alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören) aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diefem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als Formen des Subjekts (des Endlichen), sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden. *)

*) Verfolgen wir dieses schematisirte 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

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einzige 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 Seyend gesetzt ist, in sich als werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das

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 Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Kausalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also eben soviel, 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 Seyns, 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 nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewusstseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewusstseyn und keine Einheit des Bewusstseyns, 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 Innbegriffs 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 aufer demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als aufer dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Krussalität des unendlichen Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. s. w. sondern nur als absolute Macht, die die ganze Un-

endlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes; selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: dafs also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des Seyns, das im Gegensatz gegen das Gesetz der Freyheit, Naturgesetz heissen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freylich werden diejenige mit diesen Deduktionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unfers moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind — auch nicht diejenige, die an den Kantischen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empirischen Systems, den er Icheinbar noch übrig liefs, schon wieder eine so grofse Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, nicht als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehöhen kann, und doch nur diesen Forderungen erlaubt sind; — eben so wenig diejenige, die glauben konnten, dafs 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 u. s. w.) wieder als etwas an ffs dem Ich, als Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden seyn, wodurch es wolle, auch für

für die theoretische Philosophie Objekt; d. h. erkennbar werden müßte. (Was nur Objekt ist, muß auch erkennbar seyn, im Kantischen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anschaulich, und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freylich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freylich führt nach eben demselben die praktische Philosophie in's 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 u. f. w. blosses reines absolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns: von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird seyn, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders, denn nur durch sein Seyn 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 enthaltne, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. 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 Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Daseyn des Nicht - Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendente Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit vereinigt. *) Allein diese empirische Ewigkeit, (figürlich durch eine immerfort ver-

*) 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, delswegen aber auch als schlechthin \equiv o 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 (limitirte) Realität. So ist das Nicht - Ich ursprünglich ausserhalb aller Zeit gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin \equiv o; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetztseyn 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,

längerte Linie darstellbar), ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übertragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu feyn.

Anmerk. 1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer 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 Seyns 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 existirend. *)

sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

*) Eth. L. V. Prop. XXIII. Schol. — „aeternitas nec tempore definiti, 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 existisse, sentimus tamen mentem nostram, qua-

2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir also vom Ich als Objekt etwas ausfagen, 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 realisiren, auf eine objektive Anschauung hinausgehen, was nothwendig 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 eben so wenig eine bloße Idee seyn kann, daß

tenuis 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 actualem corporis existentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi,“

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

also hier die einzig - mögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deswegen behauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektive Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus blossen Begriffen unmöglich sey, hat Kant schon dadurch angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist, *) 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 Freyheit, sondern selbst alle Philosophie geläugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freyheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst - mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Lägung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn,

*) 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 bloß zum absoluten Ich erhoben.

wenn das Daseyn eines empirisch - bedingten Ich's nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ich's erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip 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 transcendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang in's übersinnliche Gebiet transcendente ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transcendente ist, die das Ich überfliegen will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würdet allerdings transcendente, wenn sie über das Ich hinausginge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Objekt seye, und daß es also unabhängig von allem Nicht - Ich, ja sogar alles Nicht - Ich ursprünglich ausschließend, sein Seyn in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht bey dem 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 realisiren. Das absolute

Ich aber realisiert sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der Einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialätzen. Der ganze Paralogismus der transcendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs, und Realisirung des absoluten Nicht - Ichs (\equiv Ich), d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!“ das sind lauter analytische Sätze. Aber die transcendente 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) eben so wenig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektuellen 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 Bewußtseyn enthaltne Subjekt bezeichnen. Al-

lein 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 Daseyns, als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Principis der Vorstellungen). Die Einheit des Bewusstseyns bestimmt also nur Objekte, kann aber nicht wiederum das Ich, als Objekt bestimmen: denn als reines Ich kommt es im Bewusstseyn 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 Apperception, und blos in Bezug auf Objekte. Ich denke! ist blosser Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektueller 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 eben so wenig als absolutes Ich, sondern nur als Princip eines in der blossen Einheit des Denkens bestimmten, also ausser dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses blos denkbare, nur in

der Einheit des Bewußtseyns enthaltne Ich, einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandne Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn giebt 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 seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht, das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt, das Nicht - Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dies auch bey Spinoza der Fall war.) Denn es giebt 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 seyn.

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) Eben so wenig vom absoluten Subjekt in der transcendentalen Dialektik, wodurch das logische Subjekt, das ursprünglich nichts als bloß formales Princip der Einheit des Denkens, blosses Korrelatum der Apperception 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 Bewußtseyn als unabhängig vom Bewußtseyn bestimmbares Objekt denkbar seye. Dadurch unterscheidet sich das dialektische Ich eben sowohl vom logischen als vom reinen Ich. Denn keines von diesen beyden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip 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 blos formales Princip, noch Idee, noch Objekt; sondern reines Ich in intellektueller Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, „daß ihm außer unsrer 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 realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisiert werden sollte, es schon voraussetzen, d. h. seine Realisirung, 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 Princip 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 Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität. *) — Oder soll das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht thun. 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.

3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bey der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber eben so auffallen ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil,

*) Dadurch fällt der Satz des Bewußtseyns als Princip 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, so lange er höchstes Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benützten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit beynahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort: Seyn, das reine, absolute Gefetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gefetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes *), als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Partheyen). Wer vom absoluten Ich fagen kann: es ist wirklich, weifs nichts von ihm **).

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

***) Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, deswegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moralischen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit dargestellt werden. Darinn liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit

Seyn drückt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gefetztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich ausfagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, das 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 seyn. 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

nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber, niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn 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.

an: Freylich schaut Gott keine Erscheinungen, aber eben so wenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, blos sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, 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 Akkommodations-system 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 deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn 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 sage wohl auch sonst, es sey 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 darinn, daß wir überhaupt Objekte erkennen.

(Die Begriffe von 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 verwechfelt beide in empirischer und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objekts zum empirischen Subjekt zu thun. Beyde bekümmern sich nur darum, die Frage zu lösen: Wie es möglich sey, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d. h. daß es überhaupt empirisch sey. — Die Antwort darauf nun könnte bey dem Idealisten nur diese seyn, daß das Ich gar nicht empirisch sey, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniss zur theoretischen Philosophie überhaupt geläugnet würde *). 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 giebt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und

*) Transcendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts, als das Daseyn der Objekte in den Vorstellungen läugnen, was der transcendente gleichfalls läugnen 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 seyn.

da der empirische kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

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

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bey Leibnitz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird, (transcendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire, 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 sey. (Nemlich um 1) das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, 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 mitzutheilen, 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 Innbegriff

begriff aller Realität erhalten — immanenter, Kantischer Realismus *).

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transcendent - immanenter (unbegreiflicher) Realismus vieler Kantianer, und namentlich Rein-

-
- *) Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nemlich 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 zukömmt, bloß als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (auf's Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliebten Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als ausser derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übertragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = 0 sind; wesswegen 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 andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch ausser der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übertragenen) Realität eine andre, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stoßen.

Schellings Schriften. 1. Bd.

7

Höft's, *) der sich übrigens den Sektennamen Kantianer selbst verbeten hat.)

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daseyn der äußern Gegenstände als Körper läugnete; dagegen aber das Daseyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objektiver Realist.

Transcendenter Realismus ist nothwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Denn da der transcendent 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 prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Abso-

*) 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 andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische — Excursion seyn soll!

lute behauptet) die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einzigen Absoluten) eigenthümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht - Ich übertragen werden (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u. s. w.); dagegen er diejenige Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht - Ich erhält, (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. s. w.) als bloß der Erscheinung des Dings an sich zugehörig betrachten muß. Deshwegen die Leibnizischen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben: dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht - Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Kauffalität 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 nothwendige Folge des transcendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht - Ichs übertaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf. Denn es ist lächerlich, das Nicht - Ich seinem Daseyn 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 eben so viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht - Ichs an; nach dem kritischen System sind sie eben so 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 sey 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.). Bey 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 besetzt eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durch's Nicht - Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre, und durch sie möglich sind, auch alle Realität, nur

überw. d. d.

von dieser und in dieser erhalten. *) (Theoretische Philosophie). In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

* * *

... Ich wünschte mir Platon's Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobi's, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen 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 selbsterrungnes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unrer Sprache zu Hülfe kommt.

*) Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche seye im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz gehandeter, und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Selbsterrungnes 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 Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung getrübt, und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Wissens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichsam ein von dir selbst verschiednes 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 nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens

im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nemlich 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) nothwendig bestimmt ist. Setze nemlich 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 $A \neq$ nicht $\equiv A$ gesetzt würde. Das Ich sey, was es wolle (exist 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: $A \equiv A$. 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 Seyn 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 gleich setzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gefetzte nur in der Qualität seines Gesetzteyns am 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 $\text{Ich} \equiv \text{Ich}$ 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 andre aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist, was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin - gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. $A \equiv A$ ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin - Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als das, was gesetzt ist, gesetzt seye.

Nun kann ich in's Ich setzen nach freyer Willkühr, 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 $\equiv B$; aber nothwendig als etwas sich selbst gleiches, d. h. entweder als B oder als $\neg B \equiv C$. Würd' es als B und als $\neg B \equiv C$ gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz $A \equiv A$ als allgemeine Formel (des sich selbst gleich - Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus, insofern er ein besonderer Satz — (von besonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlecht-

hin gefetztes, durch ihn, insofern er bloss Formel ist, bedingten, Sätze.

Alle unbedingt - gefetzte Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heissen, weil ihr Gefetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch; thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gefetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich gefetzt wird, die unbedingt gefetzt sind. (Ich sage, gefetzt sind. Denn nur das blosses Gefetztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze, sind identische Sätze, dergleichen $A = A$ als besondrer Satz betrachtet ist (d. h. folche, 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). Dafs sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, dafs sie identische sind, zur materialen. Identische Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als folches, und, weil es A ist, gefetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gefetztseyn nicht durch ein anders Gefetztseyn bedingt ist. So kann $A = B$ ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nemlich durch das blosses Setzen von A, B , aber nicht umgekehrt durch das blosses Setzen von B, A gefetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also über-

ist nur die materialis, durchs Ich bestimmte, Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn 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 Gesetztseyn im Ich. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muß das im thetischen Satze Gesetzte bloß bedingt seyn durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, $A = B$, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas ausser sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urtheile 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, sey 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. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, in bestimmtem Raum, gedacht werden: oder vielmehr, insofern der Satz thea

tisch ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseyns 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 Gesetztseyn 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 ausagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen Form seines Gesetztseyns 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 Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zweien Begriffe, die nichts mit einander 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 seyn, so müssen sie schlechthin etwas setzen (bejahen). So wie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine

Verneinung, sondern durch etwas a u s s e r 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 andre setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch - verneinende (sonst unendliche) Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andre, jener entgegengesetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andre zu setzen, der Satz aber: Gott ist nicht \equiv wirklich, setzt ihm zugleich in eine andre, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende, Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch - verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, dafs man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, dafs 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 viereckigt, in kein thetisch - verneinendes Urtheil verwandeln, denn das Subjekt Zirkel ist nicht schon durch sein blosses Gesetztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten schlechthin entgegengesetzte Sphäre gesetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf - oder vieleckigt seyn. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht fünf, nothwendig ein unendliches Urtheil, denn das Subjekt Zirkel ist schon durch sein blosses Gesetztseyn, a u s s e r der

Sphäre des Süssens, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deswegen auch im thetisch - verneinenden Urtheil 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 andre, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat gesetzt. — Maimon war, so viel ich weifs, bis jetzt derjenige, der am bestimmtesten auf diese Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist bloß durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts ausser dem Ich bedingt seyn, denn es ist bloß durch sein Gefetztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts ausser der Sphäre seines Wesens liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Seyn, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern blosses Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht - Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. 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, Wirk-

lichkeit, Nothwendigkeit, 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 diejenige 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 sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nemlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist; wesswegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen reines Seyn angedrückt wird, weil nemlich in diesen das Gesetze 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: $A \text{ ist} \rightarrow d. h. \text{ es hat eine eigne identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von } A, \text{ durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß, es eben so, eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil } A, \text{ das Seyn überhaupt ausdrückt, diese seyn muß: } A \triangleright \neg A. \text{ Dadurch nemlich wird, da } A \text{ im Ich gesetzt ist, } \neg A \text{ nothwendig ausser dem Ich,}$

unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns 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 gesammten Synthesis der Philosophie, *) 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 Nichtseyns durch das Seyn, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zu Grunde.

Reines Seyn ist nemlich 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

*) Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweyte Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte endlich die Synthesis; in welcher die beyden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beyläufig 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.

der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn 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 Seyns, 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 nemlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich giebt 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 Nichtseyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt, d. h. insofern eine Synthesis des Seyns und Nicht-Seyns 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 Seyns, und können unmöglich selbst als besondere Gattung aufgestellt werden. Denn da sie blos eine
Aus-

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 Seyn, reine Möglichkeit *) 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, bekom-

*) Man sollte das Wort logische, reine Möglichkeit untergehen lassen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverständniß. Es giebt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts, als reines Seyn, so wie 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 sey die des reinen Seyns (im Gegensatz gegen Daseyn oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt ist).

men aber nur erst durch die Synthesis Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch objektiv-logische Möglichkeit, obgleich sie nicht bloße Möglichkeit ausfagen. Durch objektiv-logische Möglichkeit nemlich wird das Nicht-Ich nur in Synthesis überhaupt gesetzt; ein Existentialsatz aber setzt es in bestimmte Synthesis. Nun soll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch seine bloße Möglichkeit, d. h. durch Synthesis überhaupt, gesetzt seyn, 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. Mittelt dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objekte nur dadurch Daseyn, daß sie einander wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen, ihr Daseyn überhaupt ist nur bestimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daseyn in einer bestimmten Synthesis. Mithin muß hier eine neue Synthesis eintreten, die, so wie Seyn und Nichtseyn ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn bestimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Resultat jener Synthesis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objektiv-logische Möglichkeit Gesetzseyn in der Syn-

thesis überhaupt, Wirklichkeit Gesetztseyn in bestimmter Synthesis, also muß das Nicht-Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesetzt seyn, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesetzt ist, d. h. es muß in aller Synthesis gesetzt seyn, 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

I.

1.

Thesis.

Abso- lutes Seyn, blos in
und durch das Ich ur-
sprünglich bestimmte ab-
solu- te Setzbarkeit.

2.

Antithesis.

Abso- lutes Nicht-Seyn,
absolute Unabhängigkeit
vom Ich, und nur im Ge-
gen- satz gegen dasselbe be-
stimmbare, absolute
Nicht- setzbarkeit.

3.

Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimm-
bare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs. *)
(Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur
durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektiv-lo-
gische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich
nur durch vorangegangene Synthesis (mittelft der Ka-
tegorien) möglich wird, Angemessenheit zur Syn-
thesis (den Kategorien) überhaupt, Daseyn in
der Zeit überhaupt.

*) Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung
(Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in
der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur unbe-
dingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen un-
bedingte Unmöglichkeit ein.

der Modalität.

II.

1.

Thesis.

Bedingtseyn durch die Objectives, nicht Synthesis überhaupt, blos durchs Ich bestimm- d. h. durch die objective tes Bedingtseyn, Daseyn Aufnahme ins Ich. Ob- in bestimmter Synthes- jektiv - logische Mög- sis (Zeit), d. h. Wirk- lichkeit, Daseyn in lichkeit.
der Zeit überhaupt.

2.

Antithesis.

3.

Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs Objekt bestimmten) Gesetztseyns in bestimmter Synthesis durch das (durchs Ich bestimmte) Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt, Daseyn *) in aller Synthesis. — Be- stimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logi- sche Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progressus der Synthesis 1) von Seyn und Nicht - Seyn zu Möglichkeit, 2) von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

*) Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bey diesen ist nur die Zeitbestim- mung selbst, nicht das Setzen oder Nichtsetzen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt ist also Resultat der er- sten Synthesis. In der zweyten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.

[Da Zeit Bedingung aller Synthesis ist, und eben
 deswegen von der transcendentalen Einbildungskraft
 durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so
 kann man das Ganze auch so darstellen. Das Sche-
 ma des reinen (ausserhalb aller Zeit gesetz-
 ten) Seyns ist Daseyn in Zeit überhaupt (d. i. in
 der Handlung der Synthesis überhaupt). Objektive
 Möglichkeit ist also Gesetzseyn in der Zeit über-
 haupt. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist
 das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt gesetzt,
 doch zugleich setzbar und nicht setzbar. Um ein Ob-
 jekt zu setzen, muß ich es in bestimmte Zeit
 setzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein an-
 dres 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 Seyns, gesetzt
 werden.

Diesem Setzen durch bloße Möglichkeit aber
 widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst
 dessen es nur, als in bestimmter Zeit gesetzt, ge-
 dacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit über-
 haupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist,
 alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortge-
 hende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild) *)

*) Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt,
 ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit über-
 haupt Schwebende; Bild das in bestimmter Zeit gesetz-
 te, und doch für alle Zeit setzbare, da hingegen der
 Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit ge-
 setzt ist.

der Zeit überhaupt (d. i. der *Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit überhaupt mit Daseyn 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 Zeittheil. 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 bestimmter 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) denkbar.]

Anmerk. 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 andern Inhalt, als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als \equiv dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt. — Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts, als absolut - thetische Sätze \equiv dem Satz: Ich \equiv Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht - Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, \equiv dem Satze, Ich \equiv Ich. Bey diesem nennlich fragt es sich nicht: Ist das Ich gesetzt? sondern es ist ge-

setzt, 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 Reflexus; beyde gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen. Die theoretische Vernunft nemlich strebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetischen Satz, dergleichen blos der Satz Ich \equiv Ich ist, und niemals ein anderer, der vom Nicht-Ich etwas auslegt, seyn kann, wesswegen auch jedes 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 thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut- (d. h. formal- und material-) thetischen Satz: Ich \equiv Ich.

- 2) Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Objekt, als solches. *) Dafs aber Leibniz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität ansehen, ist bey

*) Der Grundsatz der Identität ist $A \equiv A$. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich seyn, also erhellt, dafs A durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetztseyn ausser dem Ich zufolge bestimmt, sondern nur insofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt gesetzt ist, betrachtet wird.

weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seynwollende 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 diejenige 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, Princip aller Realität des Ichs, eben deswegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltner Realität: *) dagegen dem Dogmatismus eben dieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der subjektiven Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt Leibniz das Ding an sich überhaupt,

-
- *) Sie kann Princip 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 Gesetzseyns 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 seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur polemisch, oder dann, wann er seinem Accommodationsystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Dafs aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objektive Realität desselben, nicht aber die subjektive, d. h. die Erkenntniß des Dings an sich (das Herausgehen aus der blossen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt seye, erklärte Leibniz so stark und so auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, dafs 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 seye. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durch's Nicht-Ich, antithetische aber und synthetische nur durch's Ich; für den Kriticismus umgekehrt thetische nur durch's Ich, antithetische und synthetische nur durch's Nicht-Ich möglich werden. Leibniz bestimmt die absolute Sphäre durch's 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. Beyde haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. 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 beyde uneinig sind, ist nicht der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durch's Absolute im System unsers Wissens.

- 3) Für das absolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seyns, bestimmt. Für das endliche Ich aber giebt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nemlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit, Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit, Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun 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

giebt es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nemlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), 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 Nothwendigkeit 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 seyn muß.) *)

*) 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 seyn, 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

Dagegen beym absoluten Ich gar kein Sollen statt findet, weil, was dem endlichen Ich prakti-

Seyn des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und Recht identisch seyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche Gegenstand alles moralischen Strebens auch als Identificirung 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 freie 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 Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums seyn kann; denn wofern 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 realisirt 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

ſches Gebot iſt, jenem konſtitutives Geſetz ſeyn muß, durch welches weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, ſondern abſolutes Seyn, nicht imperativ, ſondern kategorifch ausgeſagt wird.

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

Giebt es nemlich für das endliche Ich eine praktiſche Möglichkeit, d. h. ein Sollen, ſo iſt dieſs ſchlechterdings nicht ohne den Begriff der Freyheit des empiriſchen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8.) wurde dem abſoluten Ich abſolute Freyheit beygelegt, d. h. Freyheit, die bloß auf ſein Seyn ſelbſt gegründet iſt, die ihm nur inſofern zukömmt, als es Ich ſchlechthin iſt, das alles Nicht-Ich urſprünglich ausschließt. Dieſe abſolute Freyheit des Ichs iſt nur durch ſich ſelbſt begreiflich. Denn ein abſolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschließt, hat inſofern abſolute Freyheit, die ſo bald aufhört, unbegreiflich

der Platonifchen Republik zu Grunde; denn auch in dieſer ſollte alles praktiſch-mögliche wirklich, alles praktiſch-wirkliche möglich ſeyn; eben deßwegen 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 Freyheit denkbar.

zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, also auch aus der Sphäre aller objektiven Kauffalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität versetzen, und ihm doch noch Kauffalität durch Freyheit zuschreiben wollen — dies scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freyheit des absoluten Ichs (§. 8.), denn diese realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Kauffalität 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 Kauffalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Kauffalität. Hingegen kann sich Freyheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst, durch eigene freye Kauffalität. Auch könnte diese Freyheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut seyn, denn durch diese wird schlechthin und zwar bloße Realität des Ichs gesetzt, durch die Kauffalität 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 genöthigt ist, aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transcendente Freyheit bestimm-

bar, d. h. als Freyheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch sie wirklich ist.

Das Problem der transcendentalen Freyheit hat von jeher das traurige Loos 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 seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freyheit, denn ein Absoletes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Kauffalität aus; die absolute Freyheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloße (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein blosses Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt läugnen, oder, wenn sie dieses eingräumt hatte, ihm auch absolute Freyheit beylegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transcendentale Freyheit, d. h. die Freyheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freyheit haben solle,
 nicht

nicht wie ein intellektuales Ich *) intellektual, d. h. absolut - frey seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Kauffalität durch Freyheit habe.

Das empirische Ich existirt 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 höhern Kauffalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist

- *) Kant bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntnisse beziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse sey, 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 Kriticismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligible Objekte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beylegt. Beym absoluten Ich nemlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium *essendi* und *cognoscendi* zusammen; mithin muß man eben so wohl vom Ich als z. B. von seiner Anschauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Kauffalität in der Kauffalität des absoluten befaßt ist, intelligibel heißen, weil es einerseits als Objekt, andererseits als durch absolute Kauffalität bestimmbar betrachtet werden muß.

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 dieselbe Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transcendentaler Freyheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht - Ich schlechthin ausschliessende, gesetzt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Kauffalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freyheit wirklich sey.

Dafs nemlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Kauffalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objekten aber verdankt es nichts, als seine Schranken, und die Endlichkeit seiner Kauffalität. Also ist die Kauffalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Dafs sie Kauffalität durch Freyheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten; dafs sie transcendentale (empirische) *) Freyheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freyheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre

*) Es ist schon oben S. 20. bemerkt worden, dafs das Wort empirisch in einem viel eingeschränktem Sinne genommen wird, als gewöhnlich.

Schranken stößt, transcendental, d. h. Freyheit eines empirischen Ichs.

Diese Freyheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten Begreiflich, und kann demnach durch keine objektive Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur in so fern es in der absoluten Kauffalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber eben so wenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendente Freyheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Kauffalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, 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 blos in Bezug auf Objekte, als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Kauffalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dies geschehen, so muß die Kauffalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beyde, absolute und transcendente Freyheit, zusammen stimmen können. Denn empirische Freyheit kann zwar nur auf empirische (empirisch - hervorzubringende), nicht

auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Kauffalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beyde in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Kauffalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Kauffalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Kauffalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch gesetzt werden, denn sonst hörte es auf, empirisch zu seyn, also kann sie nur imperativ in ihm gesetzt seyn durch ein Gesetz, das Negation aller Objekte, d. h. absolute Freyheit fordert, denn absolute Kauffalität kann nur von einer solchen Kauffalität gefordert werden, die nicht selbst absolute Freyheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist.

Transcendentale Freyheit ist also nicht blos 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 diesem 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 Kauffalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategorisch Gesetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Kauffalität gemacht werden, die von der abso-

luten bloß durch Schranken, verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll. *)

*) Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinhold'schen Theorie der Freyheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher 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 Freyheit einen durch das oberste Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle einzelne Theile des Systems hindurch herrschen soll) begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophische Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt, und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerfällt wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todtte Vermögen, die keine Realität haben, und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen seiner Thätigkeit 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 Kauffalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisiert wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten, und der durch diese bestimmten Kauffalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle. Denn auf

Nun ist zwar eine transcendente Kauffalität 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 transcendente (durch absolute Kauffalität bestimmte) Kauffalität des empirischen Ichs mit der Naturkauffalität 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 *), weifs also nicht einmal von

diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kauffalität zu bezeichnen, und gleichsam abzustechen. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kauffalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität — die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich ist.

*) Es ist unmöglich, daß zwey Absoluta neben einander bestehen. Wird also das Nicht - Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwey Absoluta können

einer absoluten Freyheit des Ichs, geschweige dann von einer transcendentalen. Wenn aber ein solches System inconsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andererseits eine transcendentale Freyheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilierte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturkausalität mit der Kauffalität durch Freyheit begreiflich machen, denn auch eine prästabilierte Harmonie kann nicht zwey schlechthin entgegengesetzte Absoluta vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht - Ich, andererseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekté selbst nur durchs absolute Ich (als dem Innbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Kauffalität des empirischen Ichs (dessen Kauffalität überhaupt nur durch die Kauffalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Kauffalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber blos immanent, und nur im absolu-

unmöglich, als solche, in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; wesswegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht - Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als absolut (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

ten Ich bestimmt ist. Weil nemlich nur in der Kauffalität des absoluten Ichs eine Kauffalität 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 Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kauffalität der Objekte harmonirt mit der Kauffalität des empirischen Ichs nur deswegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren, daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beyde, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung 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 giebt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freyheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz seines Seyns nur durch Freyheit konstitutiv geworden wäre,

dieses Gesetz selbst zugleich ein' Gesetz der Freyheit seyn. *) Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freyheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgeht.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beyde fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beydes als in Einem Princip der Einheit befaßt, betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beyden widerstrebenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten selbst unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwi-

*) Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich in's Unendliche fortstreiten soll? die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortstreitet, denn so wie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit denkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Kauffalität Ich, aber als endliches Wesen, so lange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Kauffalität 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.

sehen Freyhheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freyheit selbst Natur, und Natur Freyheit ist, *) muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen, **) das aber eben deswegen schlechterdings nicht als Object bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konstitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur regulatives Princip 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 Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

*) Hieraus erhellet auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

**) Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursachen, als in derselben Einheit befaßt, gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes Object bestimmte, konnte er freylich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im endlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, 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 Urtheilskraft §. 76. geschehen ist.

Philosophische Briefe
über
Dogmatismus und Criticismus.

(Geschrieben im Jahre 1795.)

V o r e r i n n e r u n g .

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, daß die Gränzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Criticismus gezogen hat; für viele Freunde dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Criticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabey consequente, philosophische System, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienstliches Geschäft. — Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher, als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum Voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermessliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden? Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freywilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt: jeder Gedanke an Widerstand und kämpfende Selbstmacht hat sich aus einem bessern Systeme in den Dogmatismus herübergelunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine rein ästhetische Seite. Die stille Hingabe ans Unermessliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenstellt: stoische Geistesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn schon geendigt hat, steht in der Mitte.

Ist das Schauspiel des Kampfs dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Moment seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt die stille Anschauung jener Ruhe im höchsten Momente des

Lebens. Er giebt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Daseyn zu stillen. Daseyn, Daseyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt, als in die Arme des Todes stürzen.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite (der ästhetischen), so ist unser Urtheil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aesthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle; wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir ist, je mehr ich zwischen sie und mich stelle, desto beschränkter wird meine Anschauung derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beyderseitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das *Deiuv* in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich bildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von aussenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beyden widerstreitenden Principien in uns entsteht, und so bald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe, noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings kei-

ne ästhetische Seite: aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer, als jede andere anthropomorphistische Vorstellung — (denn im Princip sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das unterscheidende des Criticismus liegt also nicht in der Idee eines Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines moralischen Gottes? ist natürlicher Weise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andere, als diese: weil die theoretische Vernunft zu schwach ist, einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Forderungen realisirbar ist; so muß ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und, weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deswegen muß dieser Gott ein moralischer seyn.

Sg

So verdanke ich also nicht die Idee von Gott, sondern nur die Idee von einem moralischen Gott jenem praktischen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn also jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müßtet, ehe ihr die Idee eines moralischen Gottes haben könnet? Ihr sagt, die theoretische Vernunft sey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es, wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie seyd ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund, wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfnis, praktischer Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deswegen unmöglich, weil ich kein Bedürfnis jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Kauffalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktisches Bedürfnis ist nöthiger, dringender, als das theoretische.“ — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfnis, so dringend es auch sey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses für jetzt ein, ich will nur wissen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die absolute Kauffalität Raum habt?

— Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sey so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich

in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andre Vernunft, sie müßte durch Hülfe der praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist, das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange zuwarten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfnis habe, eine absolute Kauffalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist.“ Gut, daß wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr euch bey einer bloß praktischen *Annahme* denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dies Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andre, der Form nach theoretisch, der Materie, dem Fundament nach aber praktisch ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng; zu beschränkt sey, für eine absolute Kauffalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergiebt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Kauffalität weit genug ist?

Geht mir tausend Offenbarungen einer absoluten Kauffalität außer mir, und tausend Foderungen

einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, so lange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu können, müßte ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben! *)

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moralischen Gottes?

Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des Willens gewiß seyd, der jenem Gesetze angemessen ist.

Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetze selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sey? Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sey selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dies ist

*) Wer mir sagt, daß diese Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, das sagt mir nichts, was ich nicht selbst gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern gewissen Auslegern desselben, die — ich will nicht sagen, aus dem Geiste jener Philosophie, sondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Postulat“ (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt sein sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines Fürwahrhaltens, sondern bloß als Objekt des Handelns aufgestellt werde.

dem Geiste und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. — Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden seyn? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daseyn erklärbar ist, das über die höchste Macht, wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanktion, als die der Nothwendigkeit. — Oder soll das Moralgesetz aus meinem Willen erklärbar seyn? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

... Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bey deiner Spekulation vom Moralgesetz ausgehen, sollst dein ganzes System so einrichten, das das Moralgesetz zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesetz schon bereit, seiner Kauffalität die Schranken zu setzen, mit denen deine Freyheit bestehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt...

Ich verstehe dich. Aber laß uns den Fall setzen, daß Einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Kauffalität außer dir, aber erlaube mir auch, rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Kauffalität kein Moralgesetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, deswegen selbst auch nur mit diesem Mafse gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne. Kurz, so lange der Gang deiner Philosophie

progressiv ist, räume ich dir alles gern ein: aber, lieber Freund, wundre dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehst, ergreife ich dich, und nöthige dich, umzukehren mit mir — aber vor jedem unfreier Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Já wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde seyn! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverständnen oder mißbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobes gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte, als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch - gute Menschen seyn, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch unerwartetes, ungewöhnliches, unerhörtes, das des allgemeinen Tumults, und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweyter Brief.

Der Criticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reitz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von toden Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht, das aller unsrer Worte und toden Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Criticismus seinen Zweck — die Menschheit frey zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnisvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen verschiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fodert, keine absolute Objektivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objektive Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, das du dadurch der objektiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Kauffalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen

Philosophie erst realisiert wird, glaubst du, daß diese Kausalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisiert hast? Willst du frey handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist: denn, daß du an ihn glaubst, erst, wann du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Kausalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man mußte die schwache Vernunft schonen. Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine absolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man euch, um euch dies Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten: man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mislungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Criticismus nicht kommen, als

euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also müßtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmatismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünschteste System betrachtet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmatismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unfreier Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sey, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht findet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung in's Unendliche fort zulassen, und hättet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hättet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seyd uns für die Widerlegungen eines Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: Wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt

ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrliche, gangbar seyn werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft gedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend, unter Anstrengungen durchwachte Nächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstöre, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Criticismus sey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur so viel zu beweisen, daß er nicht beweisbar sey. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Mißdeutungen des Criticismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unsrer neuesten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unsrer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freyheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie mußte sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdaurenden Herrschaft des Dogmatismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des Erkenntnisvermögens war, und als solche weiter nicht, als bis zur negativen Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beyde sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedene Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dies ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück seyn, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteyen gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedner Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philosophen, sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fort dauert.

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausgieng. Dieser Punkt aber ist kein anderer, als das Heraustreten aus dem Absoluten; denn über das Absolute würden wir alle einig seyn, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang seines Werks, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt aller Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage so: Wie komme ich überhaupt dazu, aus

dem Absoluten heraus, und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?

Synthesis nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig, wo keine Vielheit ist, ist Einheit schlechthin: wäre aber Vielheit das Ursprüngliche, so wäre abermals keine Synthesis. Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine ursprüngliche Einheit im Gegensatze gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der Philosophen zu schlichten, gerade nur von demjenigen Factum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philosophie selbst ausgeht. Eben deswegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Factum im Erkenntnisvermögen voraussetzen. Dabey hatte sie einen grossen Vortheil erlangt, deren Nachtheil auf der andern Seite bey weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Factum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bey Ihnen, mein Freund, darf ich diese Aeufferung nicht rechtfertigen. Denn Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beyde Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe? sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege?

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beynahe nothwendige Veranlassung jenes Mißverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünstigen Resultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn so lange man das Erkenntnißvermögen, als Etwas, zwar dem Subjekt eigenthümliches, aber dabey nicht nothwendiges, betrachtete, war jenes Mißverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjekts selbst unabhängig sey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das Subjekt nur insofern dieses selbst Objekt des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andre bloß theoretische System, nicht weiter, als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdies ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, so lange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freyheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Criticismus kann den Dogmatismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Criticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Factum nur aus dem Erkenntnißvermögen selbst erklären. Er beweist mit liegender Evidenz, daß das Subjekt, so wie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist, eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dies eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut - objektive Erkenntniß möglich sey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sey. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuliesse. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders, als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht

auf meine eigne Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bey weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwey Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur empirischen Einheit wird. Zu jener absoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene Synthesis: desto gewisser aber muß das vollendete System von dort ausgehen.

Zweytens ist keine Synthesis anders, als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: Der Zweck aller Synthesis ist Thesis. Diese zweyte Bedingung aller Synthesis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Thesis die Rede ist, von der die Synthesis nicht ausgehen, sondern in die sie sich endigen soll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muß, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis vorangeht, deduciren, denn zu dieser hat sie sich nicht erhoben. Dafür ergreift sie ein anderes Mittel. Weil sie

nämlich voraussetzt, daß die bloß formalen Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen seyen, so sucht sie jenen Gang aller Synthesis, insofern sie material ist, durch den Gang aller Synthesis, insofern sie bloß formal ist, zu beweisen. Sie setzt nämlich als Factum voraus, daß die logische Synthesis nur unter der Bedingung einer unbedingten Thesis gedenkbar sey, daß das Subjekt genöthigt ist, von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Prosyllogismen) aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem beyden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß also einräumen, daß die theoretische Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine absolute Thesis, als Ende aller Philosophie, nothwendig durch dasselbe Streben gefodert werde, durch welches eine Synthesis hervorgebracht wurde: sie muß eben dadurch wieder zernichten, was sie so eben aufgebaut hat. So lange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus: so bald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es eben so nothwendig verlassen, als es nothwendig war, dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muß die Bedingung, unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt.

Soll

Soll der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt aufhören, so muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben, aus sich selbst heraus zu treten, beyde müssen absolut - identisch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß sich im Subjekt verlieren. Würde eine von beyden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt absolut werden, d. h. die Synthesis hätte sich in einer Thesis geendigt. Würde nämlich das Subjekt identisch mit dem Objekt, so würde nun erst das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an sich, als absolut, gesetzt, das Subjekt aber als das Erkennende schlechthin aufgehoben. *) Würde umgekehrt das Objekt identisch mit dem Subjekt, so würde dieses eben dadurch zum Subjekt an sich, zum absoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenstand überhaupt, schlechthin aufgehoben.

*) Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daß in den Systemen, die mitten inne liegen, ein absolutes Objekt zugleich nebst einem erkennenden Subjekt gesetzt wird — ist nirgends, als nur gerade in diesen Systemen begreiflich. — Wer sich ärgert, daß die obige Darstellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieser selbst copirt ist, für den sind diese Briefe nicht geschrieben. — Wer sie unverständlich findet, weil er nicht die Geduld hat, sie mit Aufmerksamkeit zu lesen, dem ist nichts anders zu rathen, als daß er überhaupt nichts lese, als was er vorher schon gelernt hat.

Eins von beyden muß geschehen. Entweder kein Subjekt, und ein absolutes Objekt, oder kein Objekt und ein absolutes Subjekt. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloß auf die beyden Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt: nun wir aber Eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit hier unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher seyn werden.

Die theoretische Vernunft geht nothwendig auf ein Unbedingtes: sie hat die Idee des Unbedingten erzeugt, sie fodert also, da sie das Unbedingte selbst, als theoretische Vernunft, nicht realisiren kann, die Handlung, wodurch es realisirt werden soll.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der Forderungen, d. h. in das Gebiet der praktischen Philosophie über, und hier allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgefordertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht entschieden

werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen: und dieß hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Criticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muß, um seine Forderung zu realisiren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen.

Sie reden von einer einschmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine consequente dogmatische Moral glaube ich am besten darauf antworten zu können, um so mehr, da uns der bisherige Gang unsrer Untersuchungen auf den letzten Versuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktischen Vernunft zu seinem Vortheil zu entscheiden, begierig machen muß.

F ü n f t e r B r i e f .

Sie sind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einschmeichelnde des Dogmatismus selbst nur in einem popularisirten System des Dogmatismus, dergleichen das Leibnitzische ist, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus selbst zu praktischen Postulaten seine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat sich die Antwort

auf Ihr letztes Schreiben so sehr verspätet, daß ich beynahe fürchte, sie könnte in Bezug auf Ihre damalige Einwendungen alles Interesse für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigstens einiges Interesse bey Ihnen wieder erwecken.

Sie sagen: die Ausleger des Criticismus behaupten, größtentheils wenigstens, der Dogmatismus sey auf immer, und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretische Beweise für das Daseyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anspruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretische Vernunft das zu finden meyne, was doch nach einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktische möglich ist. Der Dogmatismus könne sich daher nie zum Gebrauch praktischer Postulate bequemen, weil er eben damit aufhörte, Dogmatismus zu seyn, und nothwendig Criticismus würde. Man könne also auch den kritischen Philosophen vom dogmatischen gerade durch den ausschließenden Gebrauch praktischer Postulate unterscheiden, weil dieser die speculative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moralischen Glaubensgründen seine Zuflucht nehmen müßte, u. s. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie historisch behaupten, daß der größte Theil kritischer Philosophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Criticismus so leicht findet; daß er, um diesen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktischer Postulate als eine dem Criticismus ausschließend angehörige

Methode betrachtet, und dieses System schon durch den bloßen Namen praktischer Postulate von jedem andern hinlänglich unterschieden zu haben glaubt, wobey man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet, in den eigenthümlichen Geist praktischer Postulate im System des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an sich schon für unterscheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was selbst widersprechenden Systemen gemein seyn kann, und zweyen einander durchaus entgegengesetzten Systemen gemein seyn müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts scheint mir auffallender zu beweisen, wie wenig der grössere Theil bis jetzt den Geist der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beynahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Systeme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das seyn muß, kein System ausschliessend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie alle entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Systeme aber gehört nun freylich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie: aber trauriger kann einem solchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt.

Es scheint anmaßend zu seyn, nachdem man so lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her gestritten hat, noch seine eigne Meynung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt sich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der

Kritik so viel zu schaffen machte, nur desto sicherer beantworten) je mehr man indess von der Stärke des ersten Eindrucks zurückgekommen ist. Ist es doch kein so feltner Fall im menschlichen Leben, daß man die Aussicht auf einen künftigen Besitz selbst nimmt!

Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmassung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System — am allerwenigsten aber das Mittel- ding von Dogmatismus und Criticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, — ausschliessend zu begründen. Vielmehr ist sie, so weit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweyer einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Criticismus, (in seiner Vollendung gedacht) oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen. *)

*) Im Vorbeygehen gesagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beyde Systeme sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als System des objektiven Realismus (oder des subjektiven Idealismus), den Criticismus als System des subjektiven Realismus (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und subjektiven Realismus neben einander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen.) — Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu seyn, die Terminologie

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmatismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmatismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein selbstbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum Voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und ihr Urtheil würde den Meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum Voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meyne den Theil, der von den Dingen an sich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Criticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der Inconsequenz, so viel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme anschliessend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt ha-

zu verbessern, unerachtet für Viele oder sogar die Meisten an Worten mehr hängt, als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Criticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meynung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Criticismus) begründe.

ben, warum sie die beyden Systeme des Idealismus und Realismus neben einander stehen liefs. Sie gilt nämlich beyden, weil sie dem System des Kriticismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders sind, als Idealismus und Realismus im System gedacht. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewifs sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeynte Gegner des Kriticismus haben diefs behauptet, haben eben deswegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeuffern der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedene Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch — auch sie waren grosentheils bescheiden genug, anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus blofs in der Methode bestehe, daß sie nur das glauben, was der Dogmatiker zu wissen vermeyne: und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr ist es ja nicht zu thun, als um solche Vortheile!) — einzig und allein in dem stärkern Einflufs bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienst aufbehalten werden, das entgegengesetzte System in seiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren, an einem Systeme des Dogmatismus zu

arbeiten, nur daß uns keiner sein dogmatisches System für ein System des Criticismus verkaufe, deswegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwey ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die bloße Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend seyn sollte, unmöglich den eigentlichen Geist derselben im einzelnen Systeme bestimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beyden Systemen ausschloß. Ja, dem Geist des Zeitalters gemäß, mußte sie von Kant selbst eher auf das neu begründete System des Dogmatismus, als auf das von ihm zuerst begründete System des Criticismus, angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüssen noch weiter gehe) — ist eben deswegen das einzige Werk in ihrer Art, weil sie für alle Systeme — oder, da alle übrige Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beyden Hauptsysteme sind — für beyde Systeme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Versuch nur Einem von beyden Systemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als solche, muß eben deswegen unumstößlich und unwiderlegbar seyn, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar seyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, so lange es Philosophie giebt, als die Einzige da stehen, während jedes System sich gegen-

über ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deswegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch (d. h. subjektiv) vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freyheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muß sie dies sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engeren Sinne des Worts) zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch, es ist Zeit, von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwey einander durchaus entgegengesetzte Systeme giebt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem Einen ausschließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der Idee von

System überhaupt bewiesen, daß kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch - nothwendigen, aber — unendlichen Handlung sey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bey Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unfreier Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System.“ Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl, schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande“ gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

„Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel. — (Sie wissen, daß dem ernstern Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war;) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sey das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige.“ Ich weiß wohl,

dafs diese allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis jetzt fortgefahren haben, auf Kantische Rechnung zu dogmatifiren. Allein ein bloßes Gedanken-spiel giebt niemals ein System. — „Eben das wollten wir, es soll kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus.“ Was mich betrifft, ich glaube, es giebt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus giebt. Sogar glaube ich, im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthfels gefunden zu haben, warum diese beyden Systeme nothwendig neben einander bestehen müssen, warum es, so lange noch endliche Wesen existiren, auch zwey sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß: warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders, als nur praktisch, d. h. dadurch, dafs er eins von beyden in sich selbst realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frey gemacht hat, und der seine Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher seyn muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anderes System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, dafs von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst grösser gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens von sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, dafs sie nie vollendet seyn würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, Schöpfer zu seyn, und

sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab. *) . —
Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke seyn, wenn ein Anderer ihm so etwas aufdringen wollte?

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freyheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch - allgemeingültigen Systems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf seyn, aber der ächte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrationsucht nieder zu schlagen, um die Freyheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören läßt. So lange jener in seinen Grenzen bleibt, d. h. so lange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freyheit wagt, so lange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derselben, an progressive selbst errungne selbst erworbne Wahrheit

*) So lange wir im Realisiren unsers Systems begriffen sind, findet nur praktische Gewisheit desselben statt. Unser Streben, es zu vollenden, realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkt unsre ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des Wissens, und hörte eben damit auf, Gegenstand der Freyheit zu seyn.

glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philosophen *) verehren?

S e c h s t e r B r i e f .

Mein Grund für die Behauptung, daß die beyden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Criticismus, gleich möglich sind, und daß beyde so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freyheit stehen, ist, kurz gesagt, dieser: daß beyde Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freyheit gelöst werden kann. Nun sind nur zwey Lösungen desselben mög-

*) Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beybehaltung des alten Worts. Denn so viel er einzieht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedrigere Grade wir nur unsrer Liebe zur Weisheit, d. h. unsrer Freyheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er dieß Wort durch eine Philosophis verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freyheit im Philosophiren gegen die Anmassungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungene Freyheit des Geistes voraussetzt, und deswegen für jeden Slaven des Systems — ewig unverständlich seyn wird.

lich: die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.

Welche von beyden wir wählen, dieß hängt von der Freyheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das seyn, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen, daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts, als unser Streben, es zu werden, überzeugen. Dieses Streben realisiert unser Wissen vor uns selbst: und dieses wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freyheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hinaufvernünfteln“ kann sich der Mensch nicht, noch durch Andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide dasselbe Problem haben.

Was dieses Problem sey, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst, als solches, kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloß analytische Sätze, hier wird kein andres Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntnis, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz, hier ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach grundlos seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet

der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, *) und umgekehrt, so wie wir ins Gebiet der Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der

*) Unbegreiflich beynahe scheint es, daß man bey der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott ist, so kann er nur seyn, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen identisch seyn. Eben deswegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweisen des Daseyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch sich selbst, nur durch seine absolute Einheit begreiflich seyn kann, wie einen vielseitigen — historischen — Satz von allen möglichen Seiten her — wahrscheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl Manchem zu Muthe seyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende, las: Versuch eines neuen Beweises für's Daseyn Gottes! Als ob man über Gott Versuche anstellen und alle Augenblicke etwas neues entdecken könnte! Der Grund solcher im höchsten — denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag, wie der Grund alles unphilosophischen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß - empirischen) zu abstrahiren: nur gerade in diesem Falle, in der Unfähigkeit zur reinsten, höchsten Abstraction. Man dachte sich Gottes Seyn nicht als das absolute Seyn, sondern als ein Daseyn, das

der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament

das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß. Dies ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraction unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bey diesem Begriff stehen, als man sich fürchtete, mit der reinen Idee des absoluten Seyns auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch - existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erstes Princip aller Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen; (was nur synthetisch geschehen kann,) da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewies, sondern schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daseyenden, (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seyenden, (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst, ist) unterschieden hat. Wie konnte man aber bey der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes's und Spinoza's Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Seyn sprachen, schoben wir unfre Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, außer ihr aber schlechterdings leeren Be-

seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte: ihn drückte ein anders Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage: Wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne? *)

Eben dieses Räthsel drückt den kritischen Philosophen. Seine Hauptfrage ist nicht die: wie analytische, sondern, wie synthetische Sätze möglich seyen. Ihm ist nichts begreiflicher, als eine Philosophie, die alles aus unserm Wesen selbst erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philosophie, die über uns selbst hinausgeht. Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher, als alles andre, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Absoluten heraus gehen, um uns etwas Schlechthin entgegen zu setzen — das Begreiflichste,

griff von Descartes unter. — Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinoza's und Cartes's Systemen, und in Plato's unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums ($\tau\omicron\ \omicron\upsilon$) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sey.

*) Diese Frage ist mit Absicht so ausgedrückt. Der Verfasser weiß es, daß Spinoza nur eine immanente Causalität des absoluten Objekts behauptet. Aber es wird sich im Verfolg zeigen, daß er dies bloß deswegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht lösen konnte.

wie wir alles blofs nach dem Gesetz der Identität bestimmen, das Räthselhafteste, wie wir irgend etwas noch über dieses Gesetz hinaus bestimmen können.

Diese Unbegreiflichkeit ist, so viel ich einsehe, für den Criticismus so gut, wie für den Dogmatismus theoretisch unauflöslich.

Zwar kann der Criticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweisen. Allein was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum giebt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, setzt das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus. Um also diese Frage beantworten zu können, müßten wir vorerst das Gebiet der Erfahrung verlassen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlassen, so würde die Frage selbst wegfallen. Also kann auch diese Frage nicht anders, als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den Gordischen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage selbst aufheben. Sie ist also schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun springt es auch von selbst in die Augen, daß eine solche Auflösung dieser Frage nicht mehr theoretisch seyn kann, sondern nothwendig praktisch wird. Denn, um sie beantworten zu können, muß ich selbst das Gebiet der Erfahrung verlassen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören, endliches Wesen zu seyn.

Also wird aus jener theoretischen Frage nothwendig ein praktisches Postulat, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur ausserhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.

Zwar könnte die theoretische Vernunft versuchen, das Gebiet des Wissens zu verlassen, und auf Gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen: Allein damit wäre nichts gewonnen, als daß sie sich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die sie in keinen realen Besitz käme. Sollte sie gegen solche Abentheuer gesichert seyn, so müßte sie vorher da, wo ihr Wissen aufhört, selbst ein neues Gebiet schaffen, d. h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine schöpferische — aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, praktisch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangnen Vernunft.

Dogmatismus und Criticismus, mögen sie auch beyde von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beyde in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen. Nun erst ist für beyde der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen: nun erst bemerken sie, daß das Princip, das sie bisher voraussetzten, nichts mehr, als eine Prolepsis war, über die jetzt erst das Ur-

theil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, schlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realisirenden Vernunft treten, soll' es offenbar werden, ob sie im Stande sind, jenen Sätzen Realität zu geben: nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer Freyheit so gut, wie im Gebiete des allgemeinen Friedens zu behaupten im Stande seyen? In's Gebiet des Absoluten konnte der Criticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes Behaupten für beyde möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System nichts entschied. Nun erst, da beyde auf einander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbenen Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andere System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlaue genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir schlechthin aufstellen, sollen unsere Freyheit nöthigen, so oder anders zu entscheiden: (dies wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr

gelten, so bald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt waren, an und für sich selbst nichts mehr: jetzt erst soll praktisch, und durch unsre Freyheit entschieden werden, ob sie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Cirkel unsre theoretische Speculation das zum Voraus auf, was unsre Freyheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dies nicht anders, denn nur durch eine Anticipation der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freyheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts anders, als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo — verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, — aber doch nicht ganz unphilosophisch, ausdrückt: ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien alles gethan zu haben: Denn jene Principien selbst haben als Grundlage seines Systems nur subjektiven Werth, d. h. sie gelten ihm nur insofern, als er seine praktische Entscheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, so bald wir das Pro-

blem wissen, das sie, eben so, wie jede andere Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi'n fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein andrer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezognern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezognern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen,“ überhaupt alle causas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine innwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengekommen nur Eins und dasselbe wäre. — Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja, sogar daß Spinoza's Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur diesem angehören kann, und daß ein andres System auch eine andre Deutung für sie aufbewahrt.

„Dies bedarf selbst einer Deutung,“ hör' ich Sie sagen. Ich will sie geben, so gut ich kann.

Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren; — denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; — kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beyden befestigt ist. Dies setze ich als Resultat — nicht der kritischen Philosophie, sondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut, wie dem Criticismus gilt, und für beyde gleich evident seyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren, um Einheit in ihre Erkenntnis zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beyde zu derselben Einheit des Willens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so giebt sie deswegen ihr höchstes Interesse — Einheit der Erkenntnisse — nicht auf, sondern will nun schlechthin, daß sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung: Es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Diese Forderung, wie verschieden von der entgegengesetzten: es soll einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transcendent, sie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht. Sie ist die Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen ist immanent; sie will, ich soll keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Criticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beyder, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beywohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Nun erst geht uns über Spinoza's Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretische Nöthigung, nicht bloße Folge des *ex nihilo nihil fit*, war es, was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine innwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza seinem System gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Substanz, einem absoluten Objekt, ausgegangen. „Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen statt finden;“ — siehe da die Forderung aller Philosophie. Spinoza deutete sie seinem Princip gemäß: das Endliche sollte vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existirende sollte nur Modification desselben Unendlichen seyn: also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die Forderung statt finden, daß das Endliche strebe, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerspruch einer solchen Foderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich selbst! unerfüllbar wäre, so lange ihm das Subjekt überhaupt so viel galt, als es im System der Freyheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich sollte nicht sein Eigenthum seyn, es sollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als solches, kann sich nicht selbst vernichten, denn, um sich vernichten zu können, müßte es seine eigne Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als solches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt selbst vorher bey sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, insofern es Subjekt ist, eigne Kauffalität hat, so enthält die Foderung: Verliere dich selbst im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Kauffalität des Ichs, durch welche es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er foderte, das Subjekt solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjektiven Kauffalität mit der absoluten gefodert, hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Kauffalität einer Modification der unendlichen sey.

Nicht also durch eigne Kauffalität des Subjekts, sondern durch eine fremde Kauffalität in ihm — sollte jene Foderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Foderung keine andre als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Kauffalität, oder: verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Kauffalität!

Die endliche Kauffalität sollte von der unendlichen nicht dem Princip, sondern nur den Schranken nach, verschieden seyn. Dieselbe Kauffalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jeden endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit gieng, sollte sie im Endlichen auf empirische — in der Zeit, progressiv - hervorzubringende — Negation derselben gehen. Hätte — (so mußte er weiter schliessen) — hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war.

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegen gieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerey zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums, und die Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes treffen hier zusammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner

Selbst,“ — ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden — nach ihrer Geist- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerey ist hier zu finden.

„Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte. Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geist eines Spinoza — (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) — ein solches zerstörendes, vernichtendes Princip ertragen?“ — Ich kann Ihnen nichts anders antworten, als, lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. *) Woher anders konnte er die

*) Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (insofern sie dieß ist) beruht, ist der Satz: *mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.* Eth. L. II. Prop. 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seligkeit beschreibt. *Mentis erga Deum amor intellectualis*, sagt er

Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen. *)

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bey, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von aussenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles übrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch Freyheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt ist, dessen Freyheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum

L. V. Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinatorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

*) z. B. L. V. Prop. 30. Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi,

zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die diese Freyheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es giebt einen gewissen Tieffinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik (das Wort im alten Sinne genommen) empirische Handlungen aufstellen, die nur als Nachahmungen jener intellektualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Plato's Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„Von Erfahrungen“ von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen; dies ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts, als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andre, — von einer unmittelbaren im engsten Sinne des Worts, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Kauffalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsre Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht.

Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören, Objekt zu seyn,

wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren.

Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektiviert. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dies war Erfahrung, die zweyerley Auslegungen zuließ: Entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst — im erstern, Anschauung eines absoluten Objekts. Spinoza zog das letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täufchte sich, indem er dies glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Aber jener Gedanke — im absoluten Objekt untergegangen zu seyn — war ihm eben deswegen erträglich, weil er durch Täufchung entstanden war, um so erträglicher, da diese Täufchung unzerstörbar ist.

Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eignes Ich

gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eignes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken. *)

Hier,

*) Dafs wir unsers eignen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freyheit unsers Wesens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, dafs unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen seyn kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält: dafs das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle bestimmt, doch zugleich nicht bestimmt ist, weil es nämlich jeder objektiven Bestimmung entflieht, und nur durch sich selbst bestimmt seyn kann, also zugleich das bestimmte und das bestimmende ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objektiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läßt sich durch zwey widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genufs jenes Nichtseyns, d. h. die Fortdauer unsers Selbsts sogar bey dem Nicht-

Hier, mein Freund, stehen wir am Princip aller Schwärmerey. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durch nichts anders, als durch die objectivirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung ei-

Nichtseyn noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtseyn. — „To be or not to be,“ Diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in Kollision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst überleben könnte. Sterne's trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor seyn, dich zu fürchten, Tod! denn so lange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!“ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu seyn. Aber ich forge, auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin. Deswegen der Gedanke an Nichtseyn nicht sowohl etwas schreckendes, als peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaseyn zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in die Nothwendigkeit versetzt bin, einen Widerspruch zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtseyn, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein Daseyn auch nach dem Nichtseyn: — ich will gerne nicht daseyn, nur will ich mein Nichtseyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daseyn, das kein Daseyn ist, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterne'schen Ausspruchs (Baggesen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeufferung des Daseyns, was in der That eben so viel ist, als ein Daseyn neben dem Nichtseyn.

nes Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereyen der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen — selbst die des ältesten Alterthums — scheinen wenigstens gefühlt zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deswegen frey von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellektualen Seyns hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihm doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihm daher als das letzte Ziel, nach dem das Bessere in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, könnten sie auch das Streben nach ihm nicht aus sich selbst, sie mußten es objektiv, historisch erklären. Daher die Fiktion der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen *) und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sey.

*) Auch dies ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und insofern Achtung verdient, als er wenigstens das gefühlte Bedürfnis einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle, ist auch dieser mit der bloß historischen Er-

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas höheres gedacht werden, als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschliessen konnte: Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst! In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanfchauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften.

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freyheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. Glückseligkeit — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als Annäherung zu einer Seligkeit gedacht werden,

Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: Wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moralisch erklärt: Das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

die von der Moralität nicht mehr verschieden ist, und eben deswegen nicht mehr Belohnung der Tugend seyn kann. So lange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seyen. Dieß sollen wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freyer wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äussere Gegenstände und Sinnengenuss dazu beitragen, davon absondern; desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf, Glückseligkeit zu seyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit — was ist sie diesemnach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch! deine sinnliche Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar seyn soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist. Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind. Wage nur erst, dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweyte wird dir schon leichter werden. Fährst du fort, fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, daß jene Glückseligkeit, die du als Lohn

deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug seyn mußt, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre dir besser, daß die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbstständiger, freyer zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch belohnen kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeygeführt ist — (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) — eine Glückseligkeit, die eben deswegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Söllten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deswegen für unglücklich halten, weil sie keine Caputlien, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Söllten wir sie nicht vielmehr eben deswegen als die Alleinseligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsere Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seyns genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrey nur seinem Seyn gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure

Namen kann man bis jetzt beynahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere wollten euch verstehen.

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln, denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt seyn durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unferm reinen Seyn, aus unferm absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. So wie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unferm absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die seligen Götter (*μαρτυρῶν θεοί*) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn mußten, um die Seligen zu seyn: während die armen Sterblichen (*aegri mortales*) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich ehrte die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menschen moralische Freyheit, während sie den Göttern nichts als physische überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freyheit foderte, konnte unter dieser nun nichts mehr, als Willkür sich denken.

Wo absolute Freyheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freyheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr giebt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unsers Bewußtseyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unsers Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heist die Thätigkeit, die bloß auf Objekte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht eben so nothwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (thierischen) Wesen. —

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz rich-

tig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, so lange sie bloß dieses ist, gränzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören, Ich zu seyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber so lange die Anschauung auf Objekte geht, d. h. so lange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genöthigt, sich ihm entgegen zu setzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich gienge „aus der Zeit in die Ewigkeit!“ —

— Ein französischer Philosoph sagt: Wir hätten seit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an sich anzuschauen. Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im Platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken. Aber in diesem Fall hätte er eher umgekehrt sagen sollen, seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen. Denn, wenn das Wort: Ding an sich, einen Sinn haben soll, so kann es nur so viel heißen: als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns ist, das unsrer Thätigkeit keinen Widerstand mehr leistet. Nun ist es wirklich die Anschauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbstschauung, aus dem Zustand der Seligkeit herausreißt. Insofern also konnte Condillac sagen: So wie die

Welt aufhörte, Ding an sich für uns zu seyn, so wie die idealische Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, seyen wir aus jenem Zustand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereyen der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereyen der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuen Mytiker, durch nichts, als die äussere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit, da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit — im Nichts bestehen läst. *) Denn, wenn Nichts das heisst, was schlechterdings kein Objekt ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d. h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntniss, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher Langeweile verbinde, bey der ihm angst und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden!

*) S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie ist fogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom Vorwurf der Schwärmerey so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht, und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt, und völlig absolut ist, von keinem Bewußtseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn gränzt: so geht der Kriticismus so gut, wie der Dogmatismus, auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fodert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muß jener umgekehrt fodern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beyden Fällen ist für mich Alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtseyn meiner selbst, als eines Subjekts, verloren. Meine Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, so bald man voraussetzt, beyde Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute Identität. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, als solches, eben damit aber auch alles Selbstbewußt-

seyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, als solches, d. h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fodert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis. *) Absolute Thesis aber ist nun

*) Im Vorbeygehen eine Frage: Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? — Seiner bloßen Form nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fodert kategorisch. Eben so wenig ist es assertorischer Satz, denn es setzt nicht; es fodert nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beyden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen werden soll. — Seinem Inhalte nach ist es eben so, weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen werden soll. Er ist synthetisch, denn er fodert bloß absolute Identität, absolute Thesis: er ist aber zugleich thetisch (analytisch), denn er geht nothwendig auf absolute (nicht bloß synthetische) Einheit.

Noch etwas! Das Moralgebot stellt mir ein Absolutes zur Realisirung auf. Nun ist aber das Absolute an sich kein Gegenstand des Realisirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengesetzten: denn ohne dieses ist es schlechthin, weil es ist, und es bedarf keines Realisirens. Wenn es also realisirt werden soll, so ist dies nur durch Negation des Entgegengesetzten möglich. Insofern ist das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fodert, ich soll das Absolute realisiren (affirmiren) dadurch, daß ich ein Entgegengesetztes aufhebe (negire).

durch absolute Identität denkbar. Beyde Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Criticismus auf absolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines absoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt geht. Jener sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, dieser Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, strebe, strebe ich mittelbar auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich unmittelbar nach absoluter Identität meines Wesens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach Seligkeit. In beyden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwey verschiedne Principien, die ich nur synthetisch (als Grund und Folge) *) vereinigen kann, so lange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur absoluten Thesis, begriffen bin. Hätte ich diese jemals erreicht, so würden die beyden Li-

*) Das heißt nicht, als Verdienst und Belohnung. Denn Belohnung ist nicht Folge des Verdienstes selbst, sondern der Gerechtigkeit, die beyde in Harmonie bringt. Glückseligkeit und Moralität aber sollen in beyden Systemen unmittelbar als Grund und Folge von einander gedacht werden.

nien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen; beyde hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d. h. zwey verschiedene Principien, zu seyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deswegen höher seyn muß, als sie beyde, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.

Gehen aber beyde Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beyde Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedner Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört Objekt zu seyn, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Criticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fodert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte zu seyn. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beyden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beyden Principien, des Dogmatismus und Criticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikuräismus — die beyden widersprechendsten moralischen Systeme — nachgedacht hat, fand leicht, daß beyde in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der

sich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach Seligkeit, als der Epikuräer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er keines, dieser dadurch; daß er sie alle befriedigte.

Jener suchte das letzte Ziel — absolute Seligkeit — metaphysisch, durch Abstrahiren von aller Sinnlichkeit, dieser physisch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikuräer wurde Metaphysiker dadurch, daß seine Aufgabe, durch successive Befriedigung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geschehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus, dieser durch Regressus erreichen. Aber beyde strebten doch demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel absoluter Seligkeit und Allgenügsamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beyden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beyde nur in der Annäherung zum Absoluten statt finden konnten, daß sie aber beyde im Absoluten vereinigt, d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man sagte gewöhnlich: Gott schaue die Dinge an sich an. Wollte man etwas vernünftiges damit sagen, so müßte dies so viel heißen, als, in Gott sey der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deswegen, weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Rea-

lismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu Seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, so bald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, so bald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich selbst nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal setze, kurz, so bald Objekt und Subjekt identisch sind. *)

*) Objektiver Realismus (subjektiver Idealismus), praktisch gedacht, ist Glückseligkeit; subjektiver Realismus (objektiver Idealismus), gleichfalls praktisch gedacht, ist Moralität. So lange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts andres mehr, als auf mich selbst (auf die absolute Identität meines Wesens), beziehen.

Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen — Freyheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens-gemäfs, handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freyheit, und absolute Nothwendigkeit sind identisch. *)

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, so bald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Criticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beyde doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens. — zusammentreffen?

Aber,

*) Für Manchen, der Spinoza's Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freyheit gedacht, ist es nicht überflüssig, zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freyheit als identisch dachte. Eth. L. I. def. 7. Ex res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII. Deus et solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein andres, daß der Criticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Criticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deswegen muß der Criticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nöthwendig zum Dogmatismus, so bald er das letzte Ziel als realisirt (in einem Objekt) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute, als realisirt (als existirend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens, und hört eben damit auf, Objekt der Freyheit zu seyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerey preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realisirbar vor, so ist ihm zwar das Absolute nicht Objekt des Wissens, aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Rea-

Utsiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft *) freyen Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerey verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Criticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beyde,

*) Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objekts abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Objekt selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freywillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objectes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwicklung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deswegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntnis unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmatismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine praktische Absicht, dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser Wissen gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beyde Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Dieß, theurer Freund, ist die Frage, von der ich ausgieng und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig, als der Criticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beyde Systeme bleibt also nichts übrig, als das Absolute, da es nicht Gegenstand des Wissens seyn konnte, zum Gegenstand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fordern, durch wel-

che das Absolute realisirt wird. *) In dieser nothwendigen Handlung vereinigen sich beyde Systeme.

Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Criticismus durch diese Handlung überhaupt, sondern nur durch den Geist derselben, und zwar nur insofern unterscheiden, als er die Realisirung

*) Ist es dem Verfasser anders gelungen, die Ausleger des Criticismus zu verstehen, so denken sich — die meisten wenigstens — unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu realisiren, sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts, (also in praktischer Absicht) das Daseyn Gottes theoretisch — (denen Glauben, Fürwahrhalten u. s. w. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) — anzunehmen, und also objektiv vorauszusetzen. So wäre also Gott nicht unmittelbarer, sondern nur mittelbarer Gegenstand unsers Realisirens, und zugleich wieder (was sie doch nicht zu wollen scheinen) Gegenstand der theoretischen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieselben Philosophen völlige Analogie der beyden praktischen Postulate, des Postulats der Existenz Gottes und des der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit aber muß doch offenbar unmittelbarer Gegenstand unsers Realisirens seyn. Wir realisiren Unsterblichkeit durch die Unendlichkeit unsers moralischen Pro-

des Absoluten, als eines Objekts, fodert. Nun kann ich aber keine objektive Kauffalität realisiren, ohne eine subjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir selbst und

gressus. Also müssen sie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenstand unsers Realisirens ist, daß wir die Idee der Gottheit selbst (nicht nur unsern [theoretischen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unsers moralischen Fortschritts realisiren können. — Sonst müßten wir auch unsers Glaubens an Gott eher gewiß seyn, als unsers Glaubens an Unsterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es ist wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unsterblichkeit entsteht nur durch unsern unendlichen Fortschritt (empirisch). Der Glaube selbst ist so unendlich als unser Fortschritt. Unser Glaube an Gott aber müßte a priori dogmatisch entstehen, also auch immer derselbe seyn, wenn er nicht selbst Gegenstand unsers Fortschritts wäre, also durch unsern Fortschritt selbst ins Unendliche fort immer mehr realisirt würde. — Bey den meisten meiner Leser habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich so oft auf den nämlichen Gegenstand zurückkehre. Aber — andern Lesern muß man von allen Seiten her beyzukommen suchen. Gelingt es auf der einen nicht, so gelingt es doch vielleicht auf der andern.

umgekehrt. Dieſe ſind lauter Sätze, die ſich in der Philoſophie aufs ſtrengſte erweiſen laſſen, und die Jeder ſogar durch die gemeinſten (moralifchen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich alſo das Abſolute als Objekt des Wiſſens voraus, ſo exiſtirt es unabhängig von meiner Kauffalität, d. h. ich exiſtirt abhängig von der feinigem. Meine Kauffalität iſt durch die feinige vernichtet. Wo ſoll ich hinfliehen vor ſeiner Macht? Soll ich abſolute Aktivität eines Objekts realiſiren, ſo iſt dieſe nicht anders, als dadurch möglich, daß ich abſolute Paſſivität in mich ſelbſt ſetze: alle Schreckniſſe der Schwärmerey überfallen mich.

Meine Beſtimmung im Dogmatismus iſt, jede freye Kauffalität in mir zu vernichten, nicht ſelbſt zu handeln, ſondern die abſolute Kauffalität in mir handeln zu laſſen, die Schranken meiner Freyheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeſchränkte Paſſivität. Löſt nun der Dogmatismus den theoretifchen Widerſtreit zwiſchen Subjekt und Objekt durch die Foderung, daß das Subjekt aufhöre, für das abſolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengeſetztes zu ſeyn, ſo muß umgekehrt der Kriticismus den Widerſtreit der theoretifchen Philoſophie durch die praktiſche Foderung löſen, daß das Abſolute aufhöre, für mich Objekt zu ſeyn. Dieſe Foderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Abſolute in mir ſelbſt zu realiſiren, — durch unbeſchränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede ſubjektive Kauffalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich ſelbſt durch Autonomie beſtimme, beſtimme ich die Objekte

Durch Heteronomie. - Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Kauffalität in mir hebt für mich alle objektive Kauffalität als objektive auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Kauffalität, als solche, für mich vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Criticismus würde in Schwärmerey verfallen, wenn er dieses letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wefens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher, ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine Bestimmung im Criticismus nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freyheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sey! ist die höchste Forderung des Criticismus.

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wissen, daß es eine objektive Macht giebt, die unserer Freyheit Vernichtung droht, und mit dieser so-

sten und gewissen Ueberzeugung im Herzen — gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freyheit aufzubieten, und so unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst — für das Höchste in der Kunst — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freyheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freyheit, Ehre, die der Freyheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freyheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungne, Demüthigung menschlicher Freyheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn — auch für das durch's Schicksal begangne Verbrechen — büßen lassen. So lange er noch frey ist, hält er sich gegen die Macht

des Verhängnisses aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, frey zu seyn. Unterliegend klagt er noch das Schickfal wegen Verlustes seiner Freyheit an. Freyheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freyheit beraubt war, konnte dem Schickfal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freyheit selbst eben diese Freyheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freyen Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

So lange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr seyn kann, Herr der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre bestimmte Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Objekt sich vorstellt, indem er ihm Form und Bestand giebt, beherrscht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber so wie er diese Schranken aufhebt, so wie das Objekt nicht mehr vorstellbar ist, d. h. so wie er selbst über die Gränze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen. Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Gränzen setzen?

So lange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch, so bald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher! *) Die unsichtbare Macht ist zu erhaben, als daß sie durch Schmeicheley bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig, als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deswegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschläge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die

*) Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für menschliche Freyheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem *Fatum*, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vermögen. — Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süßler ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden; wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freyheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr, als die Schrecknisse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und Andre wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt, soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das äusserste gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, so bald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit; auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freyheit des Willens — Verzicht thun.“ Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fodert das Interesse der Vernunft auch, mit der

größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die Sophisteyen der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleyer ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudeken, und zu zeigen, daß jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, so bald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtseyn?) vordringt, unvermeidlich stürzen muß.

Der Dogmatismus — dies ist das Resultat unsrer gemeinschaftlichen Untersuchung — ist theoretisch unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System praktisch zu vollenden. Er ist also praktisch widerlegbar, dadurch, daß man ein, ihm schlechthin entgegengesetztes System in sich realisiert. Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst praktisch zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freye Kauffalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als daß man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt, wie möglich, aufstelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens

getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer gränzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit — zur Selbstheit, von der Schwärmerey der Vernunft — zur Freyheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen. Das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerstört, nur sollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem sie alle befestigt waren. Man schien auf die Enthüllung zu warten, als Andre dazwischen traten, die in dem Augenblick, da die menschliche Freyheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen erfannen, um den kühnen Entschluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entfielen der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der objektiven Welt selbst vernichtet hatte, winfelte kindisch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisiren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt. Daß es die Andern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzwey sind, und deren Interesse es ist, über sie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft

gegen die höchste Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freyen Wesen zukommen kann. Vergeblich meynt ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktisch voraussetzt. Eben, weil ihr sie nur praktisch voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz desto gewisser den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freyheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freyheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremde sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freyer, indem er aus dem Zustande der Speculation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch

eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenstände einer müßigen Beschäftigung zu seyn, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreyen uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen — zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu versichern.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh seyn, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist: froh, daß wir das Geheimniß unsers Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frey wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deswegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt: sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Auspähern nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freyer

Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die Andern ein ewiges Räthsel seyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung

des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

(Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.)

Schellings Schriften. 1. Bd.

15

I.

Mehrere philosophische Schriftsteller, um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmert, haben dem Publikum die Ursachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meynung, der allgemeinen Verbreitung und weitem Ausbildung dieser Philosophie im Wege gestanden haben. Diese zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Ursache aufstellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund ist, warum jene Philosophie von ihren Anhängern bis jetzt eben so sehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Diese Ursache ist, daß man sie für eine Philosophie hielt und ausgab, die, eines bloß speculativen Interesse's fähig, nur von Schulphilosophen verstanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freylich sehr viel bey die wiederholten Versicherungen der Antikantianer, daß Kant, (den sie doch in demselben Augenblick widerlegen wollten), in einer beinahe ganz unverständlichen Sprache geschrieben habe. Sie bedachten nicht, daß es, außer der Wortsprache, auch eine Sprache der Geister giebt, daß jene nur das Vehikel von dieser ist, daß also ihre Versicherung, anstatt gegen jene Philosophie, eben so leicht und in dubio noch leichter, gegen ihr philosophisches Talent beweisen konnte. Indes

muß man hier unterscheiden. Einige jener Philosophen trugen diesen Namen als Männer, die, von speculativen Untersuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerksamkeit dem menschlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünstigen Zufall, zur Prüfung jener Philosophie, ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht unmittelbar ins Leben eingreifende — Untersuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden speculativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Systemgeist überhaupt, sondern nur gegen diese Nomenklatur etc. eingenommen; grosstheils an Leibnitzens Vortrag, der seine philosophischen Principien fragmentarisch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrschenden Meynungen, eben deswegen nicht so scharf und präcis, als es dem wissenschaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längst gewöhnt, oder gar in der Wolfischen Schulsprache und Methode steif geworden. Endlich die letzten unter allen hatten durch die kraftlose Scheinphilosophie einiger wässrigten Schriftsteller, oder die Pandektenweisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack — nicht etwa für ein bestimmtes System — sondern für Philosophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite eben so viel bey der stolze Ton vermeynter Kantianer, welche für die — nach Jahr und Tag abgemessene — Anstrengung, die sie den Kantischen Schriften gewidmet hatten, zum wenigsten durch die Würde Kantischer Hierophanten belohnt seyn wollten,

denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der sie allein den Schlüssel hatten, aufrecht zu erhalten. Indefs hat man manchem Gutmeynenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äußere Merkmal — einer endlich auf sichern Grund erbauten Wissenschaft, ist und bleibt doch eine bestimmte Terminologie; — nur daß gerade die gesunde Philosophie, da sie nicht der Schule, sondern dem Menschen angehören soll, auch in jeder menschlichen Sprache verständlich seyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entstand, trat eine Congregation der größten Chemiker zusammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Teutschland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Uebersetzung derselben ein Verdienst gesucht. Dies mag sehr löblich und sogar nothwendig seyn in einer Wissenschaft, die immer nur in den Gränzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philosophie eine solche Uebereinkunft zu wünschen sey, ist eine andere Frage.

So viel ist wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu sagen schien: Zum Verständniß ihrer Philosophie sey alle übrige Cultur des Geistes, aller Reichthum realer Kenntnisse völlig unnütz, und doch setzt schon die erste Frage, deren Beantwortung das ganze Geschäft dieser Philosophie ausmachen soll, um Interesse zu finden und verstanden zu werden, eine Cultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man sollte denken, nur ein Mann, der bey empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat, wie wenig diese allein dem Geist Genüge thun; wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Principien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet,

Ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewußt ist — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung, Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er, unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab — mit vollem Interesse, mit klarem Bewußtseyn des Sinns seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und, wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muß man wenigstens darauf bestehen, daß in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwey seltne Eigenschaften vereinigt seyn müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der Einen, und eine Fähigkeit, über das Wirkliche sich zu erheben, auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine solche Frage allzu leicht in idealische Speculationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Objekt abgestumpft, für Realität überhaupt keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, daß jene Frage am allerwenigsten Menschen interessiren würde, deren ganze philosophische Kraft sich auf Analyse todter und abstrakter Begriffe beschränkt. Für einen solchen giebt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt — wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtniswerk, todte Speculation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertödtet ist — wem seine eigne Existenz selbst nichts als ein matter Gedanke ist — wie kann

doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder wie will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen Unterricht darüber — sie werden euch dumm anstauen, oder affenmälsig angrinsen. — *)

Auch haben Viele dafs keinen Hehl gefabt, dafs sie diese erste Frage der Philosophie nicht verstünden. Wenn man fragte: Woher stammt eigentlich alle unfre Erkenntnis? — so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man ursprünglich zu diesen Begriffen und Vorstellungen gekommen sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, sondern nothwendiger Weise — in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beispiele, aus welchen erhellen sollte, dafs unfre ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, dafs man willkürlich analysiren kann, was man vorher nothwendiger Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, dafs dieses Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich

*) Man s. den 11ten Band der berüchtigten Reisebeschreibung.

unabhängig von seinen Eigenschaften bestehendes seyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie ursprünglich aus einer Synthesis entgegengesetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, so glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logischen Begriffe der Materie, (der gar nicht möglich ist) — nach dem Grundsatz des Widerspruchs — die Grundkräfte der Materie analytisch ableiten zu können u. s. f. Auf solchen Täuschungen beruhte der ganze Schulstreit über den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile.

Kant gieng davon aus: das Erste in unsrer Erkenntniß sey die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sey die niedrigste Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anschauung vorangehen müsse, sagte Kant, sey eine Affektion unserer Sinnlichkeit. Wo diese eigentlich herkomme, ließ er völlig unentschieden. Absichtlich ließ er hier Etwas zurück, was erst späterhin als das letzte — höchste Problem der Vernunft erscheinen sollte. Aber Anhänger und Gegner dieser Philosophie hoben sorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabsichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von Dingen an sich sprach, so mußten es schlechterdings Dinge an sich seyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter lesen, um zu sehen, daß nach Kants Philosophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung, Objekt u. s. w. geworden ist. Denn als Bedingungen aller Anschauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß diese gar nichts

unabhängig von uns wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dies verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A. L. Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieß denn dies so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, Handlungsweisen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entsteht freylich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichnen doch im Allgemeinen die Handlungsweise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst, (das Materiale derselben) und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluss geben konnte.

Denn, laffet uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beytragen. Raum giebt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Also muß, da Objekt eine begränzte Sphäre bezeichnet, diese Gränze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Gränze, Schranke, Umriss giebt. Deswegen hat der Raum drey Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begränzt) endliche, bestimm-

te Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts, als Schranke und Gränze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum giebt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maass alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maass der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper. (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt, (Plato's *απειρον*); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriss giebt, (*περας* bey Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum, Gränze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Gränze, Schranke etwas ursprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. s. w. ursprünglich positiv. Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwey absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist, Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und

beschränken, zwey ursprünglich, und ihrer Natur nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht Etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches (*κοινον* bey Plato) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen, und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag. Und deswegen heisst ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transcendente Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen.

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsre Philosophen so lange gequält hat — ich meyne die Dinge an sich — die Dinge, die ausser den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u. s. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte einge-

sehen, daß kein Ding wirklich ist, es sey denn, daß es ein Geist erkenne. In der Leibnitzischen Philosophie waren die Dinge an sich Etwas ganz anders. Leibnitz wußte von keinem Daseyn, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird. Das letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todttes, selbstloses Objekt. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellkräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur insofern nicht „erkennbaren,“ nicht „vorstellbaren“ Wesen. — Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam desit! — Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, dazu waren unfre Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibnitz — o, der moderte ruhig im Staube — von Kant hatten sie gehört, was Leibnitz behauptete, ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man, über der Asche der größten Männer, Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unsers Lebens, und unsers Handelns — entstanden seyn soll nicht aus unmittelbarer Gewissheit, sondern aus — ich weiß nicht welchen, Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, sondern nur einer todtten, phantasielosen Speculation zugänglich sind — und wenn so unsere Natur (so ursprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden

soll? — Denn darin liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt auſſer ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne daß eine Welt auſſer ihm da sey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt auſſer mir erkenne, sagt Kant, dazu reicht die bloſſe Anschauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweiſe. Denn indem es die Einbildungskraft ſynthetiſch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeſchaut werden als Objekt, d. h. als Etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbſtdaſeyn zukömmt. Erſt nachdem jenes ſchöpferiſche Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der Verſtand eintreten, ein dienſtbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, feſthält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein ſolches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anschauung und mit ihr die Realität verſchwunden iſt, nur nachahmen, nur wiederholen jene urſprüngliche Handlung der Anschauung, in welcher das Objekt zuerſt da war; dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale iſt nur in der Anschauung. Alſo kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweiſe nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn ſonſt entſtünde wieder Anschauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Alſo wiederholt ſie nur das Formale jener Handlungsweiſe. Dieſes beſteht, wie wir wiſſen, in Zeit und Raum. Alſo verzeichnet ſie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt ſchwebenden Gegenſtand. Dieſen Umriß heißt

Kant Schema, und behauptet, dieses erst vermittele den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen Etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der Speculation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unsers Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft, ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriss, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewusstseyn, und die feste, unerlöschliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas auſſer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdestoweniger giebt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch werfen „eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit.“ Man ist überrascht, dies von Philosophen zu hören, in deren Philosophie alle Trennung ist. Indes die Sache läßt sich erklären. Es giebt ein Talent, zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzufondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dies ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückseliges Talent, wofern es nicht mit dem philosophischen wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist, denn nur diese beyden zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist Manchem verlag, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Speculation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist,

da verstehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber an's Verbinden, an's Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher solche Urtheile.

Kant hat beynahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dies war sein Zweck; seinen Nachfolgern überließ er, das große, überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat, und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist die Vollendung der Welt, die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren, oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, daß diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder, was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unsers Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unsers Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht also Kants Schüler! — Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit Etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist, und die

eben so gut auch anders seyn könnte, mit Gesetzen, die — sie wissen nicht wie und woher? — in ihrem Verstande eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtseyn, daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frey und selbstbeliebig an, und diese Welt, diese ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem speculativen Gutdünken? — Und dies soll Kant gelehrt haben? — Und wie soll man jenes System heissen, Idealismus ist es nicht; jeder consequente Idealist würde sich seiner schämen. Dogmatismus soll es auch nicht seyn, und ist es nicht. — Was ist es dann? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abentheuerlicher wäre. Die Natur war nie Etwas von ihren Gesetzen verschiedenes. Sie besteht nur in dieser ihrer unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiß nicht welches — speculative Ding von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist ausser der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder nach dem neuesten System, als solche, die erst unser Verstand auf die Natur, als etwas davon ganz verschiedenes überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere Naturwissenschaft sey dann Täuschung, alle Naturgesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dies war consequentes Urtheil. — Freylich behauptete Kant, die Gesetze der Natur seyen Handlungsweisen
unser

unfers Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsre Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen verschiednes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit giebt. Alle diese Mißverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, daß man auch das neue System wieder als ein speculatives System aus speculativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch vielweniger beyde entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eignes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern überall umgeben. Für ihn giebt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm

ein durch Schluß und Vernünfteley Gefundnes, — nichts Ursprüngliches. Hat man Einmal jene Trennung zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsre Vorstellungen Schein, denn daß sie Copieen von Dingen an sich seyen, *) kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsre Vorstellung, zugleich Vorstellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Speculation auf den geraden Weg einer gefunden, mit sich selbst einigen, Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie sind, praktisch, wie sie seyn sollen — ein Resultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Speculation und allen sophistischen Systemen zuwider, doch dem gefunden Verstande so bekannt dünkt, daß er sich billig wundert, wie ein solcher Aufwand von philosophischer Kunst nöthig war, um es endlich an's Tageslicht zu bringen.

*) Kant läugnete, daß die Vorstellungen Copieen der Dinge an sich seyen. Nun schrieb er aber doch den Vorstellungen Realität zu. Also — dies war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an sich, und für unsre Vorstellung kein Original außer ihr geben. Sonst ließe sich jenes und dieses nicht zusammenreimen.

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich sey, daß ein so ungereimtes System, als das der sogenannten kritischen Philosophen, in eines Menschen Kopf — nicht etwa nur kommen, sondern darin gar — Stand fassen konnte? Weil ich nun diese Frage im vorigen Abschnitt unbeantwortet ließe, so entschloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der festen Ueberzeugung, daß von keinem, der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menschen, je Etwas in speculativen Dingen behauptet worden, wovon sich nicht in der menschlichen Natur selbst irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich, den Ursprung speculativer Täuschungen aufzudecken, so müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns selbst oder Andere vor solchen zu verwahren, wir wären in Rücksicht auf unsere Nachforschungen dem blindesten Zufall überlassen, und ein allgemeiner Zweifel an der menschlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns selbst, geschweige denn mit Andern, je einig werden. — Bey Widerlegung einer ungereimten Meynung also ist es vorerst darum zu thun, diese Meynung so vernünftig, ihrem Ursprunge nach so begreiflich als möglich zu machen; gesetzt auch, daß den Individuen, die sie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptsatz der Philosophie, von welcher hier die Rede ist, läßt sich mit wenigen Worten so ausdrücken: Die Form unserer Erkenntnisse kömmt

aus uns selbst, die Materie derselben wird uns von aussen gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, das nur überhaupt dieser Gegensatz aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beydes, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, das die Philosophie diese Vereinigung hypothetisch aufhebt, um sie erklären zu können; und eben so offenbar ist, das alle philosophische Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beyden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, das die Materie das letzte Substrat aller unsrer Erklärungen sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch auferdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte; (das z. B. Erscheinungen regelmässig auf einander folgen, das in einzelnen Dingen Zweckmässigkeit sey, das das ganze System der Aussenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhänge). Aber diese Bestimmungen hiengen wieder so sehr mit den Dingen selbst zusammen, das man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z. B. des Weltbaumeisters) erst auf diese übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beyden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine spéculative Künste aufgelöst werden kann. Man liess also die Dinge zugleich mit ihren

Bestimmungen aus dem schöpferischen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äussere Dinge sich selbst, nicht aber wie es dieselbe andern Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt ausser uns begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt in uns gekommen sey.

Der letzte Versuch also mußte der seyn, zu erklären, nicht wie äussere Dinge unabhängig von uns — (denn davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äusserer Begebenheiten sind) sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sey?

Vorerst muß die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äusserer Dinge in uns, sondern die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deswegen genöthigt sind, sie auf einen äussern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsere Erkenntniß nur insofern für real, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: Sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nichts anders ist, als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Speculation vermögen wir zwar beyde zu trennen, in unfrem Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beyder, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von

der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens, zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding außer uns, der Vorstellung entgegensetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beyden gar keine unmittelbare Zusammenstimmung möglich ist. Daher die Versuche, „Gegenstand und Vorstellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Ursache, diese als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ist's, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urtheilen von jeher vorausgesetzt hat.

Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angesehene wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles Andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Bey allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde? Ich aber bin ursprünglich nicht etwa für ein

erkennendes Subjekt ausser mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne, als durch mich selbst, so ist es widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat, als das des Selbstbewusstseyns zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, das er für sich kein anderes Prädikat hat, als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unsers ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Läßt sich dies erweisen, so ist die Realität unsres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunkts bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, identisch sind. Dies kann nicht geschehen als vermöge einer freyen Handlung.

Ferner: Geist heiße ich, was nur sein eignes Objekt ist. *) Der Geist soll Objekt seyn für sich

*) Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das Wort Geist aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen) werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen.

selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches Alles (auch Er selbst) Objekt ist. So muß es auch seyn. Was Objekt ist, ist Etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbstfähig, nur Gegenstand des Handelns ist. Der Geist aber kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden, (wer dieß nicht vermag, von dem sagt man eben deswegen, daß er ohne Geist philosophire); er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progressive unsers Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Objekt — nicht seyn, sondern — werden. — Eben deshalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deswegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln.

Was nun Objekt ist (ursprünglich), ist als solches nothwendig auch ein Endliches. Weil also der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich

welche tief unter ihr liegen, z. B. daß sie dogmatisch verfahren, von dem Geist als Ding an sich sprechen, u. s. w. Deswegen habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was für sich selbst, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Objekt, geschweige ein Objekt an sich ist.

wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden, (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beyden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit: (eine neue Bestimmung des geistigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dies war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der allerältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beyden kein Vor und kein Nachgeben; dieß findet nur zwischen endlichen Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (also auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einsicht in diesen Satz beginnt erst alle Philosophie; denn ohne sie haben wir nicht einmal ein Bedürfnis zu philosophiren — ohne sie ist alles unser Wissen bloße Empirie, Fortschreiten von Ursache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber ist nur im Seyn einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur, (der Ichheit). Dafs es so seyn müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns, durch welches allein der Geist ist, was er ist. — Es ist aber

auch ein apagogischer Beweis davon möglich. Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen, und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist: sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit, vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist.

Ferner: Der Geist ist alles nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln. Also müßte es ihm ursprünglich entgegengesetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloße Form davon auffassen, entgegengesetzte Handlungsweisen geben, deren eine ursprünglich unendlich, die andre ursprünglich endlich wäre. Aber beyde müßten sich nur in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander unterscheiden lassen.

So ist es auch. Jene beyden Thätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beyde in Einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heißt Anschauung, deren Natur ich im vorigen Abschnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anschauung selbst ist das Bewußtseyn noch nicht da, aber ohne sie ist auch kein Bewußtseyn möglich. Erst im Bewußtseyn kann ich jene beyden Thätigkeiten unterscheiden, die eine ist positiver, die andre negativer Art, die eine erfüllt, die andre begränzt eine Sphäre. Jene wird vorgestellt als Thätigkeit nach aussen, diese als Thätigkeit nach innen. Alles, was ist, (im eigentlichen Sinne des Worts, ist) ist nur durch die Richtung auf sich selbst, (dies drückt sich im todten Objekt, das nicht ist, sondern nur da ist,

durch die Anziehungskraft, und im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geist ist also nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch, daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders, als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beyde als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unsrer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur seyn.

Leiden ist nichts anders, als negative Thätigkeit. Ein absolut-passives Wesen ist schlechterdings Nichts, (ein nihil privativum.) — Unvermerkt sind wir durch unsre Untersuchungen auf das schwerste Problem der Philosophie geführt worden. In uns ist keine Vorstellung möglich, ohne Leiden, aber eben so wenig ohne Thätigkeit. Dies haben alle Philosophen eingesehen. Es zeigt sich nun, daß unser Seyn und Wesen auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unserm Seyn und Wesen gehört; überhaupt-vorzustellen, und, wie sich künftig zeigen wird, auch dieses bestimmte System der Dinge vorzustellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, diese aber ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, daß alles äußere Daseyn erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht.

Die Anschauung faßt thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Dies setze ich aus dem vorigen Ab-

schnitte als bekannt voraus. Der Gegenstand der Anschauung also ist nichts anders, als der Geist selbst in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; (daher, wie sich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anschauung allein Realität sey; denn jetzt noch unterscheidet der Geist nicht, was real und was nicht real ist).

Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung giengen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfnis zu philosophiren). Um also Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten.

Dies können wir nicht anders, als in wie fern wir vom Produkt unsrer Anschauung abstrahiren. (Dies Vermögen zu abstrahiren ist bloß dadurch begreiflich, daß wir ursprünglich frey, d. h. vom Objekt unabhängig sind. Ferner, da dies Vermögen nur im Gegensatz gegen das Objekt, d. h. praktisch, geübt werden kann, so ist klar, daß in Ansehung der Intensität der Vorstellungen zwischen verschiedenen Subjekten ein Unterschied möglich — auch daß theoretische und praktische Philosophie ursprünglich gar nicht getrennt sind; denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne frey zu handeln, und wir können nicht frey handeln, ohne zu abstrahiren. Dies wird bald noch deutlicher werden). Nämlich; wir können vom Produkt der Anschauung nicht abstrahiren, ohne frey zu handeln, d. h. ohne die ursprüngliche Handlungsweise (des Geistes) in der

Anschauung frey zu wiederholen: und umgekehrt, wir können diese Handlungsweise nicht frey wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abstrahiren. Wir können also vom Produkt der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freyen Handeln entgegenzusetzen, (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserm Handeln, Selbstdafeyn zu geben), und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frey zu handeln, d. h. ohne von demselben zu abstrahiren). Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unsers Handelns Objekt.

Erst durch mein freyes Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewußtseyn. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus, den Ursprung des Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frey handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frey abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frey zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewußt werden, oh-

ne mich in Anfehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Anfehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frey zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freyheit bewußt, nur insofern ich mich in Anfehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freyheit, kein Bewußtseyn der Freyheit ohne Bewußtseyns des Objekts.

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung frey wiederhole, d. h. indem ich abstrahire, entsteht Begriff. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewußtseyn anschauen, und umgekehrt; also sind wir uns des Begriffs nur im Gégenatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gégenatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deswegen aber, weil wir uns der freyen Handlungsweise in der Anschauung nur bewußt werden im Gégenatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als etwas vom Gégenstand abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus); unerachtet der Gégenstand selbst nichts anders ist, als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise frey wiederholen (weil wir z. B. Gestalten im Raume frey verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriss des Gégenstandes frey entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise, als Etwas, das nur aus unserm Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge auffer uns erst übertragen. (Standpunkt der formalen Philosophie).

Beyde aber (Empiristen und Formalisten) werden sich des Objekts nur bewußt im Gegensatz gegen die freye Handlungsweise ihres Geistes; beyde also stimmen auch darin überein, das Objekt sey Etwas von dieser Handlungsweise Unabhängiges, unerachtet das Objekt selbst nichts ist, als diese bestimmte Handlungsweise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beyde ursprünglich (vor dem Bewußtseyn) Eins und dasselbe sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns frey fühlen, heißen wir ideal; eine solche, in Ansehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erscheint uns daher als ideal, die Anschauung als real; aber beydes nur in wechselseitiger Beziehung auf einander, denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten, unser Wissen sey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abentheuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. — Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß ursprünglich zwischen Idealität und Realität kein Unterschied ist, daß also unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich sey.

Ursprünglich ist die Handlungsweise des Geistes und das Produkt dieser Handlungsweise Eins und dasselbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweise noch des Produkts derselben bewusst werden, ohne jener dieses, diesem jene entgegenzusetzen. Die Handlungsweise, abstrahirt von ihrem Produkt, ist rein formal, das Produkt, abstrahirt von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist, rein material.

Wer also nur vom Bewußtseyn (als einer Thatfache) ausgeht, wird ein ungereimtes System aufstellen, kraft dessen unser Wissen eines Theils aus gehaltlosen Formen, andererseits aus formenlosen Dingen wunderbarer Weise zusammengesetzt wird. — Kurz, ein solches System wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 219) als den Hauptsatz der neuesten Philosophie aufgestellt haben:

„Die Form unserer Erkenntnisse kommt aus uns selbst, die Materie wird uns von aussen gegeben.“

Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie Eins sind, daß wir beyde unterscheiden können, erst nachdem beyde durch Eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: Entweder muß uns beydes, Materie und Form, von aussen gegeben, oder beydes, Materie und Form, muß erst aus uns werden und entspringen.

Nehmen mir das erstere an, so ist Materie etwas, das an sich und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie nur insofern sie Objekt (einer

ner Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas an sich selbst, so müßte sie auch etwas für sich selbst seyn; dieß ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre Etwas an sich; obgleich es widersinnig ist, dies nur zu sagen, geschweige dann zu denken; so könnten wir nicht einmal wissen, was sie an sich ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. So lang wir also Materie voraussetzen, d. h. annehmen, sie sey Etwas, das unsrer Erkenntniß vorangeht, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen können? Ursprünglich aber verstehen wir nur uns selbst; und weil es nur zwey consequente Systeme giebt, Eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andre, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anders übrig, als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem Geist geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann.

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeufferungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig, zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er meiner Einsicht nach wollen mußte, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.

Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabey Leser voraus, die mit Kant *) die Erwartung theilen — „es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen, und alles (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.“

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. — Uebergang von der Natur zur Freyheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Real-

*) Kritik der pr. V. S. 162.

tät unserer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelt der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken, oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Produkts unsers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkenn. dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freyheit bewußt; wir sind genöthigt, sie anzuerkennen, so gewiß als wir uns selbst anerkennen. Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns selbst zu entreißen.

Nun fragt es sich: Wie es möglich sey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verschiednes doch mit unserm Innern so unmittelbar zusammenhängen, so mit unserm Ich gleichsam verwachsen seyn könne, daß man beyde nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinschaftliche Wurzel — das Bewußtseyn unsrer selbst — auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man diese Frage bestimmt denke, und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlasse, um die Antwort auf sie zu finden.

Denn alle mislungenen Versuche, sie zu beantworten, haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verrathen dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom discursiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erleben.

Ich glaube nicht, daß leicht jern and läugnen werde, alle Zuverlässigkeit unsers Willens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung. Die geistreichsten Philosophen sprechen von der Erkenntniß außrer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geschieht; nicht, als ob sie dadurch etwas zu erklären vermeynten, sondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu vermitteln; dieselben nennen unsre Ueberzeugung von außern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was sie glaubt, am unmittelbarsten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu sagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit sey, die nicht auf Schlüssen (von der Ursache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweisen beruhe. Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Aussenwelt ist.

Auf die Frage: Woher das Unmittelbare, eben deswegen Unüberwindlichste in unserer Erkenntniß komme? sind nur zwey Hauptantworten möglich.

Entweder sagt man: Unsre Anschauung ist lediglich passiv, und von dieser Passivität der Anschauung eigentlich stammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns außre Dinge so und nicht anders vorstellen. Die Vorstellung ist nichts anders, als das Produkt einer außern Einwirkung, oder besser: das Resultat der Beziehungen, welche zwischen uns und dem Gegenstande statt finden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meynung gesagt werden kann, und bereits gesagt ist. Also nur so viel:

Erstens, die ganze Hypothese (denn mehr ist es nicht) würde schon deswegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsre Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen Gegenstand anschauen. Längnen aber wird niemand, daß wir den äußern Gegenstand nicht bloß empfinden, sondern daß wir eine Anschauung von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äußern Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, daß wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens, bewußt sind, auch, daß die Gewisheit von der Gegenwart eines Gegenstandes (der doch etwas vom Eindruck verschiednes seyn muß) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müßte wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch freye Handlung gedacht werden.

Nun ist aber zweytens gewiß, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. Zwischen beyden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andre, in der wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Die erste liegt völlig ausser uns, die zweyte

ist in uns. Also müßten wir zwey von einander ganz verschiedene, neben und ausser einander gleichsam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiß, daß die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beyder nur als einer freyen Handlung bewußt sey. — Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die Wurzel unsers theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt läßt es sich historisch erweisen, daß die erste Quelle alles Scepticismus die Meynung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand ausser uns, dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiß, daß der Eindruck vom Gegenstand verschieden, und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muß. Also muß der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bey seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergißt, so bald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. *)

*) Der transcendente Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Ge-

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Continuität dem Raume nach statt. Beydes aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem, so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon giebt, ist ihrem Ursprung nach transcendent, d. h. sie springt aus einer Welt in die andre, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in Einer derselben möglich ist. Es sey denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsre Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsre Sinne, als durch offne Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer Hohlspiegel, der unförmliche Bilder als regelmässige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge ausser ihm. — Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als daß wir bey einer Hypothese beharren, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte, meine

genstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transcendentale Realismus empirischer Idealismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorstellen. — Der gemeine Verstand aber ist ganz für den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beynahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satyre, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unserer Erkenntnis ist nichts unmittelbares (eben deswegen nichts gewisses), wofür nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein ideal und real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anders, als unfre selbsttätige Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Produkt. Die Anschauung ist völlig thätig, eben deswegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage ist, wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse? Es ist leicht, folgendes zu finden.

Was Materie, d. h. Objekt der äussern Anschauung ist, mögen wir in's Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter, als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr inwohnende Kraft, welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloß nach aussen geht, nur dem äussern Anstosse entgegenwirkt — also keine in sich selbst zurückgehende Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Innres. Daher der Materie kein Innres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innre Welt an. Dies ist nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich

selbst zurück, die nicht eben deswegen und zugleich auch nach aussen gieng. Es giebt keine Sphäre, ohne Begränzung, aber eben so wenig Begränzung, ohne Raum, der begränzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und aussen.

Indem diese beyden Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Produkt, gleichsam eine reale Construction der Seele selbst. Dieses Produkt nun ist in ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deswegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß innre. Dies folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz, sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserm Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Gränze des Willens, sich selbst.

Es fragt sich aber, wodurch der innre Sinn ein äusserer werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproducirt ins Unendliche fort sich

selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unsers Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dies kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns, als ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst thätig, nur dem äussern Anstoss entgegen, wirken. — Die Materie ist nichts anders, als der Geist, im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frey ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder, was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt seines freyen Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die Gränze des Objekts.

Diese Gränze des Producirens nun ist auch die Gränze des innern und äussern Sinns. Die Sphäre seines Producirens schaut der Geist an als eine GröÙe im Raum, die Gränze dieses Producirens, als eine GröÙe in der Zeit. Die letztere findet er in sich selbst, oder, mit andern Worten,

er empfindet sie. Jene aber schaut er an, als aussor sich, als die Sphäre seiner freyen, ursprünglich schrankenlosen, Thätigkeit.

Hier also, wo zuerst Raum und Zeit, als verschiedene Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äusser und innerer Sinn, und der äussere Sinn ist so weit nichts anders, als der begrenzte innere.

Was angeschaut wird, hat eine Grösse im Raum, was empfunden wird, eine Grösse in der Zeit. Was nur eine Grösse in der Zeit hat, heissen wir Qualität. Kein Mensch hat noch geglaubt, dass Farbe, Geschmack, Geruch etwas im Raume seyen. Daher betrachtete man sie frühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als solche, die ihren Grund bloß in unsrer Empfindungsweise haben. Die Qualität der Objekte also ist nichts, als das ursprünglich-Empfundne, d. h. die Gränze des freyen Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Objekt dieses bestimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniß real ist, als inwiefern sie Erkenntniß eines bestimmten Objekts ist, so haftet der ganze Glaube an Realität aussor uns zuletzt an der ursprünglichen Empfindung, als ihrer ersten, und tiefsten Wurzel.

In der Handlung der Anschauung findet sich der Geist als beschränkt. Die Gränze seines Producirens erscheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidens seiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als seine eigne Handlungsweise anschaut, als das Wesentliche seiner Handlung, als das Nothwendige (Substantielle).

In der Anschauung endet der Geist den ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten dadurch, daß er sie in einem gemeinschaftlichen Produkte darstellt. Der Geist ruht gleichsam in der Anschauung, und die Empfindung hält ihn an's Objekt gefesselt.

Aus dieser ersten Anschauung nun würde der Geist nie heraustreten, er würde an der ursprünglichsten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillstand, kein Fortgang von Vorstellung zu Vorstellung, kein Reichthum, keine Mannichfaltigkeit der äussern Anschauung, wofern nicht seine ursprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre, und in's Unendliche fort sich selbst reproducirte. Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener ursprünglichen Thätigkeit sey der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie ausser sich darzustellen genöthigt ist. Dies läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst endlich, d. h. seiner selbst bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders, als die Geschichte des Selbstbewußtseyns.

Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählig zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtseyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaut. Denn ihr Bestreben, sich selbst anzuschauen, ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie in's Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde, Natur. Ihre Natur aber ist nichts anders, als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objecten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmählig zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äufere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut, als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Ue-

bergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip aller Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewußtseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander gränzen und mit einander zusammenhängen.

Da diese Eine Handlung die beyden Welten umfaßt, zwischen welchen unsre Philosophie getheilt ist, so können wir zum Voraus wissen, daß sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Diefs vorausgesetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen:

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein Bestreben äußern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben entsteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im ersten Bewußtseyn als ein Zufälliges finden, das ohne unser Zuthun da ist. Unser ganzes Daseyn aber hängt an unsrer Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber äußert sich in beständigen Productionen. Daher ist in uns ein nothwendiges Bestreben, die Continuität der Vorstellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen sich loswindet, geht sie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Also ist in un-

fern Vorstellungen eine Succession, an welcher un-
 ter eignes Daseyn sich erhält. Keine Vorstellung ist
 in der Seele stehend, sondern, da sie nichts anders,
 als eine Thätigkeit der Seele ist, continuirlich und
 gleichsam fließend. Von selbst also bringt jede Vor-
 stellung, d. h. jede nöthwendige Thätigkeit der See-
 le, eine neue hervor. Es ist als ob die Seele in je-
 dem einzelnen Moment ein Unendliches darzustellen
 bestrebt wäre; da sie dies nicht vermag, so strebt
 sie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das
 Unendliche wenigstens successiv, in der Zeit, dar-
 zustellen. Die Seele bringt also unaufhörlich die
 Vorstellung eines Univerfums hervor, obgleich sie es
 in keinem einzelnen Momente darzustellen vermag.
 Sie würde dies aber nicht thun, wenn sie nicht in
 jedem Momente ein Gefühl ihres Beschränktheits hätte,
 und, was damit verbunden ist, ein nothwendiges
 Bestreben dagegen äusserte. Eben deswegen aber ist
 sie vorerst selbst nichts anders, als ein Strom von
 Vorstellungen. Denn nur in dem continuirlichen Ue-
 bergang von Ursache zu Wirkung dauert sie fort,
 und es ist nicht mehr ein einzelnes Objekt, sondern
 eine nothwendige Reihe aufeinanderfolgender Er-
 scheinungen, in welchen sich der Geist befangen
 fühlt.

Dafs aber auf jede Ursache ihre Wirkung folgt,
 und jede Wirkung hinwiederum zur Ursache wird,
 dafs somit die Succession unsrer Vorstellungen end-
 los, der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige
 Bürge des künftigen ist, (praesens gravidum futuro,)
 verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die
 nach nichts so sehr bestrebt ist, als nach Erhal-
 tung ihrer selbst; — woraus folgt, dafs die Seele
 in sich selbst ihre Fortdauer, und die Gewifsheit

ihrer Existenz trägt, daß sie also eine ununterdrückbare, sich selbst in's Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Indem der Geist sich vom Gegenwärtigen loszuwinden bestrebt ist, wird es in diesem Handeln, und durch dieses Handeln, ein Vergangenes. Das Vergangene aber ist nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum ist in ihr ein steter Fortgang von Begriff zu Anschauung, von Anschauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich schrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begrenzt, und die Zeit ausdehnt, erscheint äußerlich als Bewegung. Also ist Bewegung (als Gemeinames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, und da der innre Sinn nothwendig ein äußerer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen äußerlich nothwendig als Bewegung anschauen. Die Bewegung aber ist nothwendig bestimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen bestimmten Raum. Der Raum aber ist allein bestimmt durch die Zeit. (die Zeit ist das allerursprünglichste Maas des Raums.) Das ursprünglichste Schema der Bewegung also ist die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succession der Vorstellungen äußerlich angeschaut, giebt den Begriff der mechanischen Bewegung.

Aber

Aber die Seele soll nicht nur diese Succession, sondern sie soll sich selbst in dieser Succession, und (weil sie nur ihre Thätigkeit anschaut) sich selbst als thätig in dieser Succession, anschauen. Thätig aber ist sie in dieser Succession nur insofern sie producirt, und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem Produciren, in ihrem selbstthätigen Uebergehen von Ursache zu Wirkung anschauen. Sie schaut sich aber überhaupt nicht an, ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist.

Insofern sie ihre eignen Vorstellungen producirt, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder, was dasselbe ist, als eine sich selbst organisirende Natur.

Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, ist folgendes:

Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisirende Natur, so kommt nichts von außen, mechanisch, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip, sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was absolut zweckmäßig ist, ist in sich selbst ganz und vollendet. Es trägt in sich

selbst Ursprung und Endzweck seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt in's Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dies ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungne Zug der Seele.

Da in unserm Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltssystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freyern, jetzt in beschränktern Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählig die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Ge-

stalt, die, die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht Ein und derselbe Trieb, der nach Einem und demselben Ideal von Zweckmässigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen, auffer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich selbst wirklich seyn. Sie können nur Geschöpfe, nur Produkte eines Geistes seyn.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verrieth deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählig sich zur vollen Freyheit entwickelt. Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dies kann er nicht, ohne jene Succession zu fixiren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt, (nach Leibnitz, eine verworrene Vorstellung der Welt). Es ist ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich

selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar.

Aber der Geist, indem er die Succession der Vorstellungen fixirt, schaut sich zwar in seinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äusserlich entspricht, Bewegung. Jene Succession der Vorstellungen aber, in welcher der Geist sich selbst als thätig anschauen soll, wird durch ein Princip innerer Thätigkeit unterhalten. Soll er also sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muss er sich als ein Objekt anschauen, das ein innres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Ein solches Wesen heisst lebendig.

Es ist also nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation giebt, so wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählig nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, dass er sich selbst äusserlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstellungen fort dauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, so würde die geistige Thätigkeit erlöschen, wäre im Körper nicht ein stetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein stetes Reproduciren der einen durch die andre, ein immer wiederhergestelltes, immer wieder gestörtes

Gleichgewicht der Kräfte, so würde das Leben aufhören. *) Alles am Menschen trägt den Charakter der Freyheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen, und der Gefahr seiner eignen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer Neubestandne Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begiebt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie sich selbst anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein Innres, durch die Thätigkeit in seinen

*) Wer die neuesten Untersuchungen über den Ursprung und das Princip des thierischen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden, zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht sey, daß man eine ganz neue Untersuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortschritte dieser Untersuchungen am meisten aufhält, ist der herrschende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften *qualitas occulta*. — Der oben aufgestellte Begriff des Lebens läßt sich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. bestätigt wird, daß die beyden elektrischen Materien aus der Luft abstammen, so läßt sich leicht denken, daß nach der verschiedenen Art, wie, und der verschiedenen Beschaffenheit der Körper, wodurch diese Scheidung bewirkt wird, auch verschiedene positive und negative Materien (noch Analogie der elektrischen) entstehen können, welche (wahrscheinlich durch die Respiration erzeugt) durch ihren steten Conflict das Leben unterhalten können.

Vorstellungen. Also muß dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern Zustandes seyn. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen (das äußere Objekt malt sich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden sich durch das Medium der Luft im Ohre gleichsam ab, u. s. w.), jede innre Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichsam abbilden. Daher der Mensch das einzige Wesen, das Physiognomie hat. Je näher dem Menschen das Thier, desto näher auch der Physiognomie u. s. w. *)

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele ist, so fallen beyde in Einer Anschauung zusammen, der Geist verliert sich in der Materie, es ist keine Unterscheidung beyder möglich. Doch soll der Geist in seinem Produkte nur sich selbst anschauen, d. h. er soll sich selbst von seinem Pro-

*) Der crasse Realismus hat die ersten, und einfachsten Erfahrungen für sich. Wir sehen nur dadurch, daß das Licht unsere Augen rührt, u. s. w. — Aber was ist denn das Licht selbst? Wiederum ein Objekt! — Und was ist das Auge anders, als der Spiegel der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich selbst, er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Universums ist, muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden, und der Idealismus selbst führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorstellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entstehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. selbst nur zum System unserer notwendigen Vorstellungen?

dukte unterscheiden. Man fragt, wie dies möglich sey?

In seinem Körper vereinigt und sammelt der Geist gleichsam die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Gränze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt, und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Dafs aber dieser Körper sein Körper ist, und durch seine Vorstellungen regiert wird, weifs er nur dadurch, dafs er dieser Vorstellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entspricht, bewußt werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewußt werde?

Wir haben den Geist durch die ganze Stufenfolge seiner Produktionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner selbst unmittelbar bewußt werde, sich selbst unmittelbar anschauet? Da er reine Thätigkeit ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so mußte er handeln. Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln auf sich selbst, denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Produkten. Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich selbst, d. h. seine Thätigkeit anschauen. Dies ist nicht möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Produkt entsteht, vom Produkt selbst, oder, was dasselbe ist, seine Thätigkeit in der Vorstellung vom Objekt

der Vorstellung abfondert. Es fragt ſich, wie dieſe geſchehe?

Wenn alle unſre Erkenntniß lediglich empiriſch wäre, ſo würden wir nie aus der bloßen Anſchauung heraustreten. Urſprünglich aber iſt unſer Wiſſen bloß empiriſch. Daß wir das Objekt der Anſchauung von ihr ſelbſt, das Produkt von der Handlung, wodurch es entſteht, unterſcheiden, muß daher eine ſpättere Handlung des Geiſtes ſeyn.

Ohne dieſelbe würden wir zwar alle Gegenſtände im Raum, den Raum ſelbſt aber doch nur in uns anſchauen. Denn, da das Bewußtſeyn etwas abſolut Inneres iſt, zwiſchen welchem und äußern Dingen keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, ſo ſehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge urſprünglich gar nicht auſſer uns, oder, wie einige gelehrt haben; in Gott, ſondern daß wir ſie lediglich in uns ſelbſt anſchauen. Iſt dieſs, ſo ſcheint zwiſchen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn alſo wird ſich völlig in den innern auflöſen. Und weil Inneres nur im Gegenſatz gegen Außeres unterſchieden wird, ſo wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frey in ſich ſelbſt zurückgehenden Thätigkeit ſchließt ſich die innere Welt auf. Unſre Thätigkeit aber, da ſie nicht aus ſich ſelbſt herausgienge, würde auch nicht frey in ſich ſelbſt zurückkehren. Sie wäre völlig in ſich ſelbſt verſchloſſen, in ſich ſelbſt gleichſam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äussern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deswegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewusstseyn, aber alles in der grössten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischenwelt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist, sich völlig von ihrem Gegenstände loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewusst werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer innern Erfahrung irgend ein Produkt einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Daß im Zustand der Anschauung Vorstellung und Objekt Eins und dasselbe seyen, muß (nach dem

obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beyde, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns nothwendig vereinigt sind, so können sie nicht real, sondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der Gedanke möglich sey?

Es erhellt hieraus, im Vorbeygehen zu erinnern, daß der Gedanke unmöglich unfre ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Principis, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entspringt. Ohne eine ursprüngliche Energie des Geistes ist keine Freyheit des Gedankens, ohne Freyheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewußtseyn, noch Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung frey zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unfre Erkenntniß lediglich empirisch. Es ist also das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anders, als ursprüngliche Anschauungsweise des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, insofern wir begreifen, d. h. insofern wir abstrahiren, also nicht uns angeboren, (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein besondres Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstra-

hirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Ideen sind ihr, sondern sie ist sich selbst angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner Thätigkeit, in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm abstrahirt hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewußtseyn gelangt, als bloße formale Anlagen, die erst durch äußern Anstoß entwickelt werden, der Geist selbst aber als Etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches Vermögen zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Urding, das nirgends, als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewußtseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewußtseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung abprechen. Was aber dem Thier (und dem Menschen, der sich ihm annähert) fehlt, ist das frey unterscheidende und beziehende Bewußtseyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beyden Handlungen, die freye Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs, und die freye Beziehung beyder auf einander. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem Objekt, das wir bestimmen. Indem wir ur-

theilen, erst, löst sich die Vorstellung gleichsam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich erstens, wodurch es dem Geiste möglich wird, Objekt und Vorstellung zu unterscheiden? Die Natur hat dieses Problem durch eine in den Tiefen der menschlichen Seele verborgne Kunst gelöst. Damit nicht beyde, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtseyn zusammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, so doch, daß der Begriff zwischen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte schwebt. So gelingt es ihr, indem sie die Regel, nach welcher das Objekt entsteht, sinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in Einem und demselben Produkte zu vereinigen. Zweytens, wie es möglich ist, daß beydes, Gegenstand und Vorstellung, auf einander bezogen werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff bestimmt und begränzt wird. Im Zusammentreffen des Schema's und des Bildes erst liegt das Bewußtseyn eines einzelnen Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transcendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr

ein Bild desselben vorschweben, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabey nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewußtseyns sind, keine Aufeinanderfolge ist, d. h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im Urtheil also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich, ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den Geist selbst. Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dies zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus giebt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in die-

sem schlechthin positiven schaut er sich selbst an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heist Wollen. Der Geist will, und er ist frey. Dafs er will, dafür läst sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.

Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: Wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heist Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns.

* * *

Dies ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst läst sich weiter kein Grund angeben, denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unsers Philosophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dieß Wollen muß daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beyden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wieder herstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit, in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, daß er sich vom Produkt der Anschauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne sich selbst dazu zu bestimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig, als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freyheit des Wollens ist in uns nur ein blindes Vorstellen und kein Bewußtseyn unsrer selbst in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an sich wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie fort-

daure, als durch das stete Wollen des Geistes. Nur die Freyheit unfers Wollens ist es, was das ganze System unfrer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Contraction *) des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so begreift man dadurch auch das Zugleichseyn aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch.

* * *

Bey Gelegenheit Kant's hat man mehrmals gefragt, wie theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen; ja man hat sogar gezweifelt, ob sie überhaupt in seinem Systeme zusammenhängen. Wenn man sich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, und daß in ihr eigentlich schon die ursprünglichste Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe, dies noch deutlicher zu machen.

Die

*) Ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnitz'en geliehen hatte.

Die ganze praktische Philosophie fördert als Princip transcendente Freyheit; von dieser aber wird in der Kritik der praktischen Vernunft behauptet, sie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgesetze überhaupt, und insbesondere das Gesetz der Causalität Gesetze von Dingen an sich, und nicht von bloßen Erscheinungen wären. Hier verräth sich also bereits ein nothwendiger Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in diesem Systeme.

Ferner: Kant selbst behauptet, man könne und müsse die Handlungen der Menschen einerseits als nothwendig und nach Gesetzen von Ursache und Wirkung, psychologisch, erklären, gleichwohl sey man deshalb nicht genöthigt, die Idee der Freyheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienst aufzugeben. — Warum? — Wer ist dann hier der Erklärende? ich selbst. Und für wen wird erklärt? abermals für mich selbst. Was ist denn nun also jenes Ich, dem seine Handlungen, obgleich sie frey sind, doch als Folgen eines nothwendigen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen erscheinen? Offenbar ein Wesen, das seinen Handlungen selbst eine äußere Sphäre giebt, das sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andre erscheint, selbst nicht Erscheinung seyn, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann. — Offenbar also setzt Kant durch jene Behauptung, daß die freyen Handlungen uns selbst (empirisch) erscheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und

Freyheit, Reales und Ideales ursprünglich (wie durch eine prästabilierte Harmonie) vereinigt sind.

Wenn nämlich der menschliche Geist ursprünglich autonomisch ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den Grund, sondern auch die Gränze seines Seyns und seiner Realität trägt, dem also diese Gränze durch nichts Aeufferes bestimmt seyn kann, eine in sich selbst beschlossene, in sich selbst vollendete Totalität. Wenn also ein solches Wesen eine äussere Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, das, was nur innere Handlung des Geistes ist, ihm äusserlich, und zwar nothwendig, und unter nothwendigen Gesetzen, erscheine. Zu den absolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unfrey, als moralischer Wesen, bewußt werden. Das letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu unterscheiden, d. h. ausser uns anzuschauen. —

Gleichermassen, wenn dieses in sich selbst beschlossene Wesen auf eine äussere Welt wirken soll, so muß diese selbst in den Umkreis seiner ursprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Uebersinnlichen nicht der Art, sondern nur seinen Schranken nach verschieden seyn.

Umgekehrt, wenn die äussere Welt (wie Kant in der theoretischen Philosophie erweist) bloße Erscheinung ist, so läßt sich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äusserer Dinge und ein System von Regelmässigkeit und Zweckmässigkeit aus der Vorstellungskraft eines moralisch leeren und todten

in sich selbst zweck - und bestimmungslosen Wesens entspringen konnte. *)

Also ist offenbar, daß Kant's theoretische und praktische Philosophie beyde gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beyde aus Einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieser Untersuchung alles materiale Interesse absondern, und nur die Methode, welche wir dabey befolgen müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf dasselbe Resultat kommen.

Die theoretische Philosophie fodert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfnis zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktisch geworden seyen. Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus. — Umgekehrt, setzt auch praktische Philosophie die theoretische voraus. Den Beweis würden mir die meisten Leser erlassen, auch wenn er nicht schon im Vorhergehenden geführt wäre. Also ist eine einseitige Auflösung der beyden Fragen,

*) Auch wird diesen Idealismus keiner begreifen, der nicht einseht, daß das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist.

Wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muß für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinschaftliche Auflösung geben.

Diese kann eben deswegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beyde schliessen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philosophie, die sie beyde umfaßt, die eben deswegen von einem absoluten Zustand des menschlichen Geistes ausgehen muß, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbestimmten absoluten Zustand in einen bestimmten, kann nicht durch äußere Bestimmung geschehen, denn in jenem Zustand ist der Geist für jede äußere Ursache verschlossen. Soll er also bestimmt werden, (und dies müssen wir voraussetzen) so kann er nur durch sich selbst bestimmt seyn. Dieses Selbstbestimmen des Geistes also muß der gemeinschaftliche Uebergang zur theoretischen und praktischen Philosophie seyn, und so sehen wir uns wieder an demselben Punkte, von welchem wir ausgegangen sind.

* * *

Es ist überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen. So lange es uns bloß darum zu thun ist, ein philosophisches Gebäude zu errichten, (wie es offenbar der Zweck Kants war) mögen

wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht? und so in's Unendliche fort.

System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber eben so wenig, als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind, (denn die Materie setzt sie voraus, und muß aus ihnen erklärt werden) kann das System unsers Wissens aus unserm Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transcendentalen Freyheit, oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unsers Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Principis erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden

muß, nicht in der Welt selbst, sondern ausserhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Forderung Archimeds, (auf die Philosophie angewandt) welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es, damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt ausser der Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewußtseyn giebt, das, von äussern Dingen unabhängig, von keiner äussern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich, „was Archimed bedürfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deshalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freyheit anzulegen *)“, die, weil sie jene beyde Welten in sich vereinigt, auch das Princip beyder seyn muß.

Dieser absoluten Freyheit werden wir nun nicht anders, als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder, er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst. An-

*) Kant's Worte in seiner Abh. Vom vornehmen Tone in der Philosophie.

schauung heißt diese Erkenntnis, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht, und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, ruht. Begriffe also giebt es nur von Objekten; und dem, was begrenzt ist, und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. Freyheit aber wird nur von Freyheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transcendentes Denken, keine transcendente Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.

Nur jenes stete Anschauen unserer selbst in unserer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht. *) Diese

*) Abermals Kant's eigne Worte. Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es ist sonderbar, wie gewisse philosophische Schriftsteller andern Schriftstellern ewig Kant's Worte wiederholen, als ob sie unmündig wären, oder, als ob sie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anschauung (in seinem Sinne) spricht, nicht zum wenigsten auch Eine gelesen hätte. Es ist, als ob jene fürch-

stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transcendente Freyheit, woran sie sich erhält; ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht sich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanke zu Gedanke, von Zeit zu Zeit, (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt. *)

Alle Schwärmerey überschreitet die Gränzen der Vernunft. Diese Gränzen, behaupten wir, zieht der Geist sich selbst, denn er giebt sich selbst seine Sphäre, schaut sich nur in dieser Sphäre an, und auffer dieser Sphäre ist nichts für ihn. Es ist nur lächerlich, in dem Schwärmerey zu finden, was alle Schwärmerey auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieser Philosophie gehen die Nachforschungen nach einem ersten Lehrsatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles trans-

teten, nachdem man ihnen bewiesen, daß sie ihren Herrn und Meister nicht verstanden, auch noch den Ruhm des fleissigen Lesens und Auswendigwissens seiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

*) Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bdes des philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig, — Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die Aesthetik, (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist.

scendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden, oder den Flug zur höhern Welt (der Freyheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transcendente Philosophie hat das eigne, das sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freyheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. —

Die transcendente Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien genetisch, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freyheit der Contemplation und des Raisonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur weckt, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches,“ so sprechen Manche, und glauben, damit

den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn Ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deswegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet Ihr anders reden. — Was ist denn Euer Realismus? worin besteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß Etwas außer Euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — Eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniß gesagt, dies ist falsch. Ihr habt das nicht aus Euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter, als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer, als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs Eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts anders, als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr Euch dagegen sträuben mögt, seydet ihr doch alle zusammen geborne Idealisten.

Von diesem Realismus wissen Eure Schulphilosophen nur deswegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt Eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an sich nicht,“ sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn N. N. nicht, so heißt dies so viel: ich weiß gar wohl, daß dieser N. N. in rerum natura existirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freylich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich voraus! Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kant's Behauptungen in seiner Sprache verständlich machen wollte.

Nichts desto weniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß, behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied statt finde.

Es sollen sich einige des rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden, als Gegner, wie Benedikt Stattler, u. a. vor allen andern aber ein ge-

wisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bey Hofmann, gr. 8. betitelt.

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie gränzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abentheuerlicher klingt, als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon.

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoß seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meynt.

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Ueber sinnlichen liegen;“ diess sagte Kant, wie es alle wahre Philosophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat, als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen nun symbolisirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich — ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt,

weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichts desto weniger kann man noch heut zu Tage den Beweis hören, daß Plato's Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kant's Dinge an sich. (Man f. Plessing's Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in Kant's Streitschrift gegen Herrn Eberhard, (über eine Entdeckung etc. S. 55, 56t.): „daß wir auf Dinge an sich kommen müssen (bey Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen *als Gegenständen der Sinne*, sondern in etwas *Uebersinnlichem* sucht, was jenem zum Grunde liegt; und wovon wir keine (versteht sich, wie immer, theoretische, kategorische; auf ein Daseyn gehende) Erkenntniß haben. Sie sagt, die Gegenstände *als Dinge an sich* geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben.“

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts, als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten nur den Grund,

das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unfrer selbst) erst scheiden sich die beyden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construiert werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das intelligible Substrat der Materie und des Denkens Eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen etc. erinnere ich mich, gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freylich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich-innern Princip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beyspiel anführen.

Die Kategorieen leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorieen abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorieen

aufgestellt hat, fährt er also fort: „über dieselbe lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunftbegriffe haben könnten;“ namentlich, „dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorieen jeder Klasse, nämlich drey sind, welches zum Nachdenken auffodert, da sonst alle Einteilung der Begriffe — (nach dem Satze des Widerspruchs) — Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie jeder Klasse allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der ersten (also synthetisch) entspringt.“

Jedermann sieht ein, dass in dieser Tafel der Kategorieen die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Konstruktionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Dass aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, aus Entgegengesetzten zu construiren, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den ursprünglichen Dualismus im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie aufgestellt, in seiner theoretischen aber überall nur vorausgesetzt hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beyden Kategorieen, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Me-

chanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück.

Man hat die Kategorieentafel unzähligemal abgeschrieben, und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der theoretischen Philosophie Kant's ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der praktischen Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die Freyheit in uns. Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transcendente Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in Etwas vom Ich verschiednem zu suchen) sey? — so ist die Antwort auf diese Frage, dem bisherigen zufolge, diese:

Beyde Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unsrer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen über-

überfinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unfern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, daß Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt, (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beydes zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII. der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzutellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben ausserhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird.“ [Man wird diese Stelle nicht mißverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anders, als unsre ursprüngliche Sinnlichkeit und unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand, (als ruhen-

des Vermögen) voraus. Der Verstand (in construierender Thätigkeit) und das Objekt sind Eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit.“ Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktische zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle („reine Vernunft ist absolute Thätigkeit“) mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freyheit des Willens vereinbar sey? In diesen wird behauptet, die Freyheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total verschieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch selbst gesetzgebend seyn soll, verschiedene praktische (d. h. gesetzgebende) Vernunft gedacht werden könne? Doch davon nachher. — Es sey dem, wie ihm wolle, aus dem folgenden ist auf jeden Fall klar, daß der Verfasser sich auf den praktischen Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den theoretischen Standpunkt beyseite läßt.

„Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das

Ich wird das Nichtich schlechthin gesetzt.“ — Angenommen, daß sich jemand aus dieser Stelle einen vollständigen Begriff des transcendentalen Idealismus machen wollte, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nichtich schlechthin entgegen, nicht anders, als so, verstehen: das Ich setzt sich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unsrer objektiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegensetzens ist eine freye, mit Bewußtseyn begleitete, keine ursprüngliche, also auch keine nothwendige Handlung. Allerdings setzt das Ich das Nichtich sich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit praktisch, aber es kann dieß nicht thun, also auch nicht praktisch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich selbst, als beschränkt, durch das Nichtich vorauszusetzen. Das Gefühl dieses Beschränktheits entsteht allerdings erst durch jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht ursprünglich und real war. Daß also das Ich praktisch werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweyerley: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey; [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm seine Schranke, ohne sein Zuthun, durch ein Aeufferes bestimmt ist, sondern dadurch, daß es sich selbst als beschränkt fühlt (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt fühlen, ohne sich die Schranke *ideal*

entgegenzusetzen, also] 2) daß es sich die Schranke (das Nichtich) entgegensetze. Dies kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es *real* beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefaßt, uns auf Einmal die Natur unsers Geistes aufschließt, und unversehens zum höchsten Standpunkt des transcendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht *ideal* handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht entgegensetzen, ohne *real* beschränkt zu seyn: und umgekehrt, wir sind nicht *real* beschränkt, ohne diese Beschränktheit zu fühlen, d. h. ohne sie uns *ideal* entgegenzusetzen.“ Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andre, wodurch wir (aktiv) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensetzen, *Eine und dieselbe* Handlung unsers Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend sind, kurz, daß Eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freyheit) in sich vereinigt.

So viel ich weiß, ist das der Kern des transcendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls, (des Sinnlich - Geistigen in uns), hervorgeht, und daß jene ursprüngliche

Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innre Princip unsrer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich grosentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die Eine jener Handlungen, welche beyde zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unsrer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beyden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfaßt, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

„Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen,“ durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unsrer Vorstellungen (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, so lange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen,“ ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das Nichtich schlechthin entge-

genetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objekts eine Affektion des Ich's vorausgesetzt. Aus der bloßen Affektion aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes wegen, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern Anderer wegen, bey denen Auktorität überhaupt und namentlich diese Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unsrer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkt aus allein dargestellt wird) und Sätze wie der: das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bey Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn, jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen solche Erklärungen zu schützen, (das thut sie selbst am besten) sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder Eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie

zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns *) werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals eine andre als lediglich ideale Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der Einzigmöglichen Standpunktslehre, (so heißt bey Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle,) den Leser oder Zuhörer, bitten, flehen und ermahnen, ursprünglich vorzustellen, sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und, wenn es deshalb nöthig seyn sollte, gar auf einen andern Weltkörper zu versetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis in's unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dies nur deswegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes ur-

*) Ich muß hierüber auf das 6te Heft verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

ursprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche **Construiren** — nicht bloß **ideal**, sondern **real** und **ursprünglich-nothwendig** sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das **innre Princip** alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses **innre Princip** aber ist nichts anders, als das **ursprüngliche Handeln** des Geistes auf sich selbst, die **ursprüngliche Autonomie**, welche, vom **theoretischen Standpunkt** aus angesehen, ein **Vorstellen**, oder, was dasselbe ist, ein **Construiren** endlicher Dinge, vom **praktischen Standpunkt** aus ein **Wollen** ist.

Jenes ursprüngliche **Selbstbestimmen** des Geistes nun kann ich allerdings in einem **Grundsatz** ausdrücken. Dieser **Grundsatz** aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, **nothwendig** ein **Postulat**, d. h. ich muß von ihm fodern, daß er in diesem Augenblicke von aller **Materie** des Vorstellens und **Wollens** abstrahire, um sich selbst in seinem **absoluten Handeln** auf sich selbst anzuschauen. Diese **Foderung** zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich **theoretische Foderung** ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das **moralische Gesetz** fodert von ihm eine **Handlungsweise**, für die er (wie das auch bey den meisten Menschen der Fall ist,) gar keinen **Sinn** haben kann, ohne seiner **ursprünglichen Geistigkeit** bewußt zu werden; es hält ihm einen **absoluten Zustand**, zu dem er gelangen soll, als eine **Idee** vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in **Plato's Sprache** mich auszudrücken) in der **intellektualen Welt** (d. h. in sich selbst, als **geistigem Wesen**) ihr **Urbild** angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Forderung, z. B. sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine Nothwendigkeit bey sich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Forderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu spät, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie nicht verstanden *), denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geistesoperation gewalthätiger Weise vornehmen zu wol-

*) Den klarsten Beweise davon giebt das Schicksal, das Herrn Beck's Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen, zu versichern, gerade so und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. — Aber euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und euer unwillkürlicher Respekt für Kant's Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das euch wie baarer Unsinn klingt und klingen muß. Dieß sieht man aus den bescheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal, daß er ehrlich heraus sagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sey!) den Herrn Beck erschmetterte — ob dieß auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!

len, so wüßte er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist Etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, und was sich vorstellen heiße; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße, gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst;“ — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer diese erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen.“ — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Konstruktion fodern) können ihre zwin-

gende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind *). Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bey dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich allgemeingültig fodern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretisch seyn, es müßte zugleich eine praktische Seite haben, es müßte theoretisch und praktisch zugleich seyn. Dies ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andre, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, daß Freyheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr, als an allen andern Wissenschaften, Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll

*) Ich verweise deshalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beygefügt ist.

zugleich das Maafs seiner Kultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen, den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreyheit erfordert wird, so kann sie nicht jedermanns Ding seyn, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch - allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelerten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Akten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbarer noch in's Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie selbst in's Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ist, doch allgemeingeltend seyn sollte. Damit sie Gewalt habe, selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse (*sacri quid*) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Forderungen: seiner selbst, als eines geistigen Wesen, bewußt zu seyn, allen Empirismus, als *Princip*, in sich zu vernichten, Eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen

bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie die Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herab sank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß Beschäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mißlungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fodert doch das wissenschaftliche Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die praktischen, reale Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freyen Handlungen inne. Daß aber deswegen der Geist in seinem Vorstellen nicht

lediglich passiv sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität denkt, d. h. daß er sich über sie erhebt, oder, mit andern Worten, daß er frey handelt. Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freyheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Aktivität zu vereinigen; denn woferne wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstern Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwey Systeme, die beyde gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretischen Aktus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und, so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es sey bey ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist,) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Aktus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren;“ — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorien.“

Nun wird aber jeder Leser allobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe; Begriffe aber sind gar nichts ursprüngliches, sondern lediglich Abstraktionen von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendige, sondern lediglich ideale Handlungen. Kategorieen sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst; sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bey Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, allobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch in den Kategorieen als identisch vorzustellen. Wir begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mustest, und werden uns deswegen über deinen eigentlichen Sinn und Meynung nicht irremachen lassen, denn wir sehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das ursprüngliche Vorstellen gar nicht begreiflich machen kannst; daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine Schuld ist, sondern die deines Standpunkts Schuld ist.

Ohne Zweifel würde die Standpunktlehre einen solchen fragen, wie denn er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es Andern begreiflich

machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens, begreiflich machen könne? Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue; irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deswegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Anschauung desselben in völlige Freyheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine *Anschauung* seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist: Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anders, als dieses reine Selbstbewußtseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken *versuchen* dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu *fodern* berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn würde. *)

*) Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekann-

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzule-

bekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, sondern diejenigen, die fragen, damit sie nicht gefragt werden. Uns, denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerey bewußt sind, uns kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt? Denn jene Handlung, (die ursprünglich ausserhalb alles Bewußtseyns liegt) zum Bewußtseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewußtseyn nennen; das aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, das vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unfreier moralischer und intellektuellen Cultur (die doch wohl unser eigen Werk ist) parallel laufen, müßt ihr eben sowohl einräumen, als, das ihr ohne jenes Selbstbewußtseyn keines reinen (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transcendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bey Kant und bey allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewußtseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferner er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geistige in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein-intel-

Schellings Schriften. I. Bd. 2 A

gen, und den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserm ersten Grundsatze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. „Die objektiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauches.“ Diese objektiv-synthetische Einheit des Bewusstseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: „Es ist eine Täuschung, die den Erläuterern der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenders Beyspiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategorien liefert. Sie wännen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müßten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: synthetische Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. s. w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik eben so verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bey ihren eignen Meditationen *) geläufig geworden sind.“

lektural und höher ist, denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

*) Dieser wenigstens muß bey Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bey ihm im eigentlichen Sinne des Wortes geläufig geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefodert, wenn die Standpunktlehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anders ist, als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anders sind, als Abstraktionen von unsrer ursprünglichen Anschauungsweise, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorieen genannt, wirklich nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Objekt von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Objekt wird und entsteht.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anders ist, als eine bestimmte Handlungsweise (Construction) unsers Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns entgegensetzen, weil ohne dies niemals die Vorstellung eines Objekts in uns entstehen würde. (Die Standpunktlehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloß ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, diese allemal schon

einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andre Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Begriff sey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten Handlungsweise zu abstrahiren. Dieß ist Geschäft des Verstandes, und indem er dieß thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegensetzt, trennt sich in seinem Bewußtseyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beyde ursprünglich Eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des Bewußtseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwey ganz verschiedene Vermögen, Anschauung und Begriff zwey ganz verschiedene Handlungen. Nun wissen wir wohl, daß sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewußtseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewußtseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewußtseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, daß wir ursprünglich vorstellen; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fodern, daß man jenseits des Bewußtseyns mit Bewußtseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fodern, daß wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn Reinhold völlig beystimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß sie die ganze transcendente Aesthetik und den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transcendentaler Sinnlichkeit und transcendentalem Verstand völlig verschwinden läßt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale d. h. die Empfindung in unsern Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine andre als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen Verstandes sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte Verstand u. s. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten. *)

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewusstseyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erscheinen. Aber wir müssen auch davon wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales

*) Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen, weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen übersinnlichen Grund der Realität unser Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen für seinen Erläuterer so widersinnigen Ausdruck gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das ungeremte des Dings an sich zwar beweisen; aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung,) scheiden sich selbst nur im Bewusstseyn; jenseits des Bewusstseyns also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dies meynt die Standpunktlehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frey ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied statt finde, und der Sinn ihres Postulats, sich in's ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein anderer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied statt findet, oder mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angesehenen) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter, als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; daß die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anders, als eine Synthesis, und die Standpunktlehre rühmt sich dieses Vorzugs (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausge-

hen könne, wenn von Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es widersinnig sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der Auctorität, wozu, leider, seit beynahe zehn Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemißbraucht wird.

Hier giebt es nun kein Mittel, als Auctorität gegen Auctorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freylich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transcendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant, aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er, (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII.) eine Eintheilung synthetisch seyn, und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.“ Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes voraussetzen. Dieses wird durch

den Entwurf der ursprünglichen Verstandesform (die Tafel der Kategorieen) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Classe jedesmal aus der Vereinigung der beyden ersten.

Nun ist aber folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beyde sind nur in einem dritten vorstellbar, das durch ihre Vereinigung entspringt. So ist von den Kategorieen der Qualität, weder Realität, noch Negation absolut vorstellbar. (Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die Materie unendlich ausgedehnt, (nichts als Porus) d. h. der Raum wird leer seyn. Denken wir uns umgekehrt die Attractivkraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer seyn). Also ist offenbar, daß Realität sowohl als Negation, beyde absolut gedacht, uns zu Nichts führen. Beyde sind nur in ihrer Vereinigung vorstellbar, d. h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl diese Ordnung der Kategorieen gewählt, warum ist er bey seinem Entwurf der Kategorieen nicht von der dritten Kategorie jeder Classe ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorieen der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine leere

Form a priori da, oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deswegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angeborenen Begriffe. Daß nämlich in allem unserm ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren) Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären, als durch eine *ursprüngliche* Duplicität in unserm Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beyde zusammen jedesmal nur in einem dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären, als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserm Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserm Construiren können wir uns gar nicht, als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende *absolut - identisch* seyen, oder mit an-

dem Worten, daß es uns der Natur unsers Geistes nach unmöglich seyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles transcendentalen Idealismus. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem; zwischen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewusstseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transcendentaler Sinnlichkeit und transcendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied statt finde.

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserm Thun und Handeln ist also ein höheres Princip, aus welchem erst die ursprüngliche Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) eben so hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Classe aus den beyden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche Vorstellen gar nicht Princip der gesamten Philosophie seyn kann, weil es selbst nur Eine Art, Eine Modifikation, jenes ursprünglichen Handelns ist, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung Eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktische sehen, so läßt ein lediglich - theoretisches

Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist; die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktischen Philosophie, das sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen läßt, als — der Himmel weiß woher? — gegeben anzunehmen.

Denn, woferne die Synthesis das höchste im menschlichen Geiste ist *), so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen, und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anders, als das Produkt eines ursprünglichen Handelns unsers Geistes auf sich selbst ist, so können wir uns auch das theoretische in uns nicht erklären, ohne als erstes Princip aller Philosophie voranzusetzen, daß der Geist des Menschen absolut-frey sey. Ja, daß dieser Geist seiner Vorstellungen, seines Beschränktseyns durch dieselbe; bewußt werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Objekt mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne voranzusetzen, daß der Geist nie aufhöre, sein wignes Objekt zu seyn, d. h. daß er in's Unendliche

*) Kant läßt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter entstehen. Sein angeblicher Ausleger postulirt die Synthesis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenschaft zu geben weiß; Kant stellt sie synthetisch, sein Erklärer analytisch auf.

fert absolut - frey sey *), und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freyen Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr reines und freyes Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das Empirische bestimme. — Daß im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transcendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen, seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß sie ihm zum Objekt wird. Also soll das Objekt seines Wollens er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn,

*) Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewußtseyn nichts voraus.

er soll sich selbst wollen; er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern *keine* (moralische) Duplicität in ihm statt finden. Dies ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs, oder des Moralgesetzes.

Die Materie des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewußt, als durch das Wollen, (indem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm *gegeben* ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird er auch der Materie des Moralgesetzes, oder dessen, was durch das Moralgesetz gefodert wird, nicht anders inne, als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des Moralgesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darin, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fodert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will, als das absolute Gute, d. h. den reinen

Willen selbst, so soll dieser *als* Materie meines Willens immer nur erklärbar seyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich bewußt werden, denn das Selbstbewußtseyn ist, was wir suchen. Eines Positiven aber werden wir uns nie anders bewußt, als durch ein Entgegengesetztes Positives (das insofern das Negative des erstern ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt. *)

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der reine Wille also gänzlich aufgehoben) ist, positiv und real entgegengesetzt sey, d. h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß real seyn, d. h. beyde Handlungen müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen. Daß die Eine oder die Andre ausgeschlossen wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtseyn real entgegengesetzter d. h. gleichmöglicher Handlungen nun ist es, was den

*) Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält Kants *Abh. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*.

Willen zur Willkür macht *), und so sehen wir uns durch unsre Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweyer berühmten Philosophen über diesen Gegenstand statt zu finden scheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, „der Wille und die praktische d. h. gesetzgebende Vernunft seyen Eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer sowohl von der Selbstthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verschiedenen Freyheit des Willens denken.“

Die Sache ist diese: Vernunft zeigt ursprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat insofern lediglich theoretische Bedeutung. Praktische Vernunft wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst widersprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen, ohne Freyheit; wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne ursprünglich frey zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freyheit, und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden,

*) Die Willkür ist zur Möglichkeit des Vorstellens unsers freyen Handelns nothwendig, gehört also insofern nur zur Erscheinung des Willens, nicht zum Willen selbst.

selbst uns Objekte zu schaffen. Das Objekt der Freyheit aber ist unendlich. Dieses Objekt ist nur in einem unendlichen Fortschritt, d. h. empirisch zu realisiren, und soll also allerdings empirisch, d. h. in der Erfahrung, realisirt werden.

11. Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt selbst vorangeht (anstatt daß im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst mit dem Objekt entsteht); weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) reflektiren, endlich seyn muß, so kommt hier die Einbildungskraft der Freyheit zu Hülfe, und schafft Ideen dessen, was die Freyheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das Objekt derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten, absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also im Dienste der praktischen Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretische Vernunft nennen. So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freyheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, eben so wenig könnte diese Unendlichkeit Objekt für die Freyheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begränzt.

Also setzt die Freyheit in uns die Vernunft, (als ein Vermögen der Ideen,) und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freyheit voraus.

Weil

Weil demnach Freyheit ohne Vernunft eben so wenig als Vernunft ohne Freyheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freyheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind; praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Eben so kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabey lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freyheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch; praktische Vernunft, weil diese Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft Eins und dasselbe mit der Freyheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) *ausdrückt*. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders, als im Akt des Wollens selbst, bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt, und ur-

ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen, und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung abstrahirt, und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne deshalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, eben so können wir das ursprüngliche Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muß) in Begriffen auffassen, ohne daß wir deshalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beyde also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille giebt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anders, als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher, umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst, denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewußt, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt *gehen* nur von der Vernunft *aus*, das Moralgesetz sey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, so ist dies grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft, nur dadurch, daß sie die Materie

eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auktorität, und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen functionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen giebt, in dessen Namen die Vernunft zu uns spricht, und von dem eigentlich alle Gesetze ausgehen, so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze giebt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an sich bloß theoretisch]; denn praktisch ist sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein theoretisches Vermögen, das, anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und so weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem Worte nach übrig läßt. Dies will aber Reinhold nicht. Wie er dessen ungeachtet zu der Behauptung (alle Gesetze gehen von der Vernunft aus) veranlaßt werden könnte, wird aus folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freye Willkür; der Wille, der auf nichts anders, als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Die Freyheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der

Wahl für oder wider das Gesetz definirt werden, wie es wohl einige versucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beyspiele giebt. — So viel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freyheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt, dergleichen doch die Freyheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freyheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.“

Dagegen behauptet Reinhold: Die menschliche Willkür sey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anstatt daß das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Gesetz, aber nur dann und nur insofern, inwieferne er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insoferne, inwieferne das Gesetz keineswegs an und für sich seine Maxime sey, folglich inwieferne es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf, Wille zu seyn, wenn er nicht aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frey, d. h. wenn er nicht eben so gut böse als gut seyn kann.“

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum

für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Objekt selbst liegen. Wenn Kant behauptet: Der Wille an sich ist weder frey noch unfrey, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt: der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frey seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwey ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Objekt (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: Der Wille, als solcher, ist weder frey noch unfrey, und B dagegen sich auf das gemeine Bewußtseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freyheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Objekt des Bewußtseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewußtseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Standpunkt des Bewußtseyns aus angesehen, müsse als freye Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; diesem bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behauptete, das dem gemeinen Bewußtseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deshalb

bey seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beyspiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, woferne man nicht über einen gemeinschaftlichen Standpunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, wenn er erscheint, muß nothwendig als Willkür erscheinen. Dies und nicht mehr kann B beweisen, und gerade eben dies behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er in's Unendliche fort sich selbst erscheine, sein eignes Objekt sey, für sich selbst empirisch werde. Diese Nothwendigkeit (sein eignes Objekt zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die Unendlichkeit tritt. Was also jenseits dieser Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen selbst gemein, das liegt für uns, insofern wir empirisch sind, in der Unendlichkeit. Nun ist aber unser Wille eine That, die an sich selbst gar nicht empirisch ist. Dies behaupten beyde, A und B. Also liegt unser Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirischen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun Toll aber der Wille doch Erscheinung werden, denn die Aufgabe des moralischen Gesetzes ist, daß das Ich in der Aussenwelt in's Unendliche fort sich darstelle; diese Aufgabe aber ist nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich seiner selbst, und zwar im Wollen, bewußt sey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines absoluten bewußt werden. Dieß ist nicht möglich, als negativ, d. h. es soll sich bewußt seyn, daß es durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt ist. Dieß ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deswegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz statt findet, ist es möglich, durch das Bewußtseyn selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müßten sich beyde Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also $= 0$ seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil Beyde einander gleichgesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtseyns aus nicht weiter erklären, als aus einer freyen Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieß aber sollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtseyn der Freyheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, insofern er nicht erscheint, gar nicht beygelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille, als solcher, sey

weder frey noch unfrey, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehemalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transcendentalen Freyheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden, und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freyheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freyheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur) Gesetze seines Seyns;“ — [Dies ist gerade dasselbe, was Kant sagt, der Wille, insofern er nicht Erscheinung, d. h. insofern er nicht transcendental, sondern absolut frey ist, geht auf nichts anders, als aufs Gesetz, und kann insofern weder frey noch unfrey genannt werden, d. h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein bloßes Naturgesetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als sich selbst. Nur hat Kant vergessen zu bemerken, daß insofern auch das Gesetz des absoluten Willens nicht Moralgesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den

Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefasst haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft — (in unsrer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerley Umfang gab? Ich antworte: Allerdings, denn was R. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum Moralgesetz erst im Bewusstseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freyen Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung. *) Die absolute Freyheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebenen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn; durch sein Gesetzseyn überhaupt, gesetzt wäre.“ — Dergleichen Gesetze sind Moralgesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewusstseyn zum Moralgesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frey noch unfrey (im moralischen Sinn), sondern absolut frey ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die

*) In sofern ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als Moralgesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewusstseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewusstseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

transcendentale Freyheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freyheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. absolut frey seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freyheit habe.“ Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dies räumt auch Kant ein, wenn er sagt, die Freyheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellektuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freyheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freyen Willkür, (als einer Thatfache des gemeinen Bewusstseyns), der Idee von absoluter Freyheit; ohne diese begreifen wir keine Freyheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freyheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das

Ueberfinnliche in uns zu bestimmen, oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des Ueberfinnlichen in uns, d. h. der Freyheit, gar nicht bewußt werden können, als durch Willkür, welche sonach, obgleich nicht zum Ueberfinnlichen in uns, doch nothwendig zu unfrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtseyn des Ueberfinnlichen gehört.

So nothwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freyheit in uns als Willkür erscheine. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unfrer Endlichkeit gehört, und insofern Erscheinung ist, nicht sofort zu einem bloßen Schein *); denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unfrer Natur, über die wir in's Unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Lichtstrahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transcendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellektualê in uns in's Empirische übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt (die Freyheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unfrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Aussenwelt, als der Sphäre

*) So wenig, als die ganze Geschichte unfrer Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

unser Endlichkeit, einheimisch werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält, denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit moralisch zu überwinden, wäre sie nicht moralisch entstanden? Es ist unsre eigene Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde.

* * *

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgehend, d. h. absolut ist, kann weder frey noch unfrey heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freyheit eine Chimäre. Der Freyheit aber werden wir uns nicht bewußt, als durch Willkür, d. h. durch die freye Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig ausschließen und in Einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist nicht selbst das Ueber sinnliche in uns, wohl aber, was das Ueber sinnliche in uns ausspricht.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von diesem nicht dem Princip, sondern nur ihren Schranken nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden, als der absolute Wille, unter den Schranken der Endlichkeit.

5. Würde der absolute (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten beschränkt, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freyheit nicht bewußt werden; und umgekehrt: wäre der empirische Wille (dessen wir uns bewußt werden,) vom absoluten nicht bloß seinen Schranken, sondern dem Princip nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewußtseyn der Freyheit in unserm empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freyheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsre Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Ueberfinnliche in uns nicht defnirt werden.

* * *

Den Satz 1 läugnet Reinhold, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtseyns stehen bleibt, und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet Reinhold und Kant lange vor ihm. In der Philoſ. Religionslehre S. 10. erklärt er ausdrück-

lich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der Willkür, also ein Positives $\equiv a$, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze ($\equiv 0$) nur als Folge von einer reell - entgegengegesetzten Bestimmung der Willkür, $\equiv -a$, d. h. durch eine böse Willkür erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beyde uneinig, weil sie mit dem Worte Vernunft verschiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „dass die Causalität des empirischen Ich Causalität durch Freyheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, dass sie transcendente Freyheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transcendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Ueberfinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freyheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. i. Freyheit eines empirischen Ichs. — Kant läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Ueberfinnlichen durch das Transcendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freyheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freyheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen, noch Sinnenwesen, sondern beydes zugleich, und ich halte ihn auch nur für frey, weil und inwieferne er beydes zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frey zu halten scheint;“ — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar von seinem Gesichtspunkt aus mit Recht. Der

Wille ist nur frey, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freyheit wird transcendent (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transcendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transcendent, sondern transcendent, d. h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle.“ — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beyden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beyde Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewusstseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen, d. h. dasjenige, was jenseits des Bewusstseyns liegt, zum Bewusstseyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewusstseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewusstseyn kommt) alle Gewißheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in

hin dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freyheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewusstseyn der Freyheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit Andern, sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, daß er sich selbst eben so gut als Andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigener oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen.

Die Geschichte der Philosophie enthält Beyspiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibnitz, er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeusserung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnitz zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung.

A n h a n g

zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das übrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Konstruktion nicht demonstirt, sondern — postulirt. Diese ursprünglichste (einfachste) Konstruktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach Einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt ausser ihm, und dann entsteht die gerade Linie, (die keinen Raum einschließt) oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt ausser ihm, so muß er in sich selbst zurückfließen, d. h. es entsteht eine Kreislinie, (die einen Raum einschließt). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt,

sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegrenzt an, die gerade als schlecht hin begrenzt, so wird die Kreislinie das dritte aus beyden seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich; unbegrenzt durch einen Punkt außer ihr, begrenzt durch sich selbst.

Die Mathematik giebt also der Philosophie das Beyspiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist; sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzufchauenden. Hier thut sich aber sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construction eine ihr entsprechende äussere Anschauung beygefallen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construction ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construction für den innern Sinn sey?

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philosophie aber kann dem innern Sinn keine Richtung gar nicht durch einen äussern Gegenstand bestimmt werden. Die Linie ursprünglich zu construiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier, oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogene Strich ist freylich nicht die Linie selbst, sondern nur das Bild derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogene Linie

an die ursprüngliche Linie, (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bey derselben nicht von aller Breite, Dicke u. s. w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel, diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns eben so zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äussere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung grösstentheils nur durch Freyheit bestimmt. Das Bewusstseyn des Einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äussere Eindrücke in ihm verursachen; der andre erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewusstseyn der Anschauung; ein dritter wird sich auffer der Anschauung auch des Begriffs bewusst; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs, und so kann man mit Recht sagen, daß der Eine mehr oder weniger innern Sinn habe, als der Andere. Dieses Mehr oder Weniger verräth schon, daß die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger giebt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bey Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen nach ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müßte auch unfre allerpopulärste Philosophie

ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt Manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ; die Philosophie ist ihm ein Luftgebäude, etwa so wie dem Taubgeborenen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andre Menschen einen Sinn mehr haben, als Er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird also in der Philosophie gerade so vielerley Principien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft giebt; der Eine wird die Vorstellung, der andre die ursprüngliche Synthesis in den Kategorieen, der dritte endlich — das höchste Gut zum Princip der Philosophie machen. Mit all' dem ist gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas schlechthin nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn ist gar nichts, als das Sollen. Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht, müßte also etwa ein Objekt haben, dessen sich jeder wenigstens bewußt seyn sollte, wenn er es auch nicht ist. Man müßte einem solchen erweisen können, daß, wenn er dieses Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das ursprüngliche Sollen ganz und gar unverständlich seyn müsse.

So zeigt sich hier abermals, was in der voranstehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwiesen wurde, daß das erste Princip der Philosophie theoretisch und praktisch zugleich, d. h. ein Postulat seyn müsse.

Denn setzen wir

Entweder, das Princip der Philosophie sey ein lediglich theoretischer Grundsatz, mit einem Worte, ein Lehrsatz, (ein Satz, der ein *Daseyn* ausagt), so ist ein solches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wissenschaft aber, die ihrer Natur nach transcendental ist, muß in ihrem ersten Princip schon allen Empirismus ausschliessen. Dies thut z. B. die Geometrie, indem sie die ursprünglichste Construction *postulirt*, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daß er in der ganzen Wissenschaft nur mit seinen eignen Constructionen zu thun habe. Die Linie, das Object dieser ursprünglichen Construction, existirt nirgends ausser dieser Construction, sie ist nur diese Construction selbst. Eben so soll es in der Philosophie seyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transcendente Denkart gleichsam versetzt werden. Also muß schon das erste Princip seine eigne Construction seyn, die man von ihm *fordert*, (ihm selbst überläßt), damit er so von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Construction entsteht, ausser dieser Construction nichts sey, und überhaupt nur sey, inwiefern er construirt. Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transcendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andre, als die, welche in der Mathematik längst mit so grossem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Constructionen zu beschäftigen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch, (als durch Synthesis entstanden) zu behandeln; die neue Ansicht der Din-

ge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft mathematische Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist; sie ist evident für jeden, der das Organ dazu hat, (dem das innere Konstruktionsvermögen nicht abgeht), gerade so wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer gestochen, oder durch das Ansehen allein, sondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verständlich wird.

Oder setzen wir, das Princip der Philosophie sey ein lediglich praktisches, so ist es kein Postulat mehr, sondern ein Imperativ. Ein praktisches Postulat ist eine *Contradictio in adjecto*. In der Moral giebt es, sofern sie formal ist, nur Gebote; diese auf die Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er kann.

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es beydes zugleich seyn. Beides aber ist vereinigt im Begriff des Postulats, es ist theoretisch, weil es eine ursprüngliche Konstruktion fordert, praktisch, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein Postulat.

Es fragt sich, was das Objekt desselben seyn werde? Die Antwort ist: die ursprünglichste Konstruktion für den innern Sinn. Nun ist das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u. s. w. Die ursprünglichste Konstruktion für den innern Sinn müßte also

diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewusstseyns muß eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein andres, als dieses: sich *ursprünglich* — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen, und etwas anders kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anders heißen kann, als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch diese ursprüngliche Construction also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt, (das Ich); aber dieses Produkt ist ausser dieser Construction nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulierte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und ausser der Construction nichts ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construierende ist, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des Selbstbewusstseyns (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anders bedeutet, als daß das Ich ursprünglich die Construction von sich selbst ist. Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er ge-

wöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das Princip der Philosophie.

Infofern nun durch jene ursprüngliche Construction allerdings ein Produkt (das Ich) entsteht, kann man das Entstandenseyn dieses Produkts auch in einem Grundsätze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neueste Philosophie von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein Daseyn auslegt. Dafs man das absolute Seyn vom Daseyn unterschied, half sehr wenig, indem der größte Theil bey jenem Ausdruck an ein Ding an sich dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur so lange gut, als es keine Mißverständnisse veranlafte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen analytischen nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, dafs für sie jener Grundsatz ein Postulat sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche Construction (Synthesis) selbst verstanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, dafs jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig gehaltlos sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn

jenes Ich sey, wovon sie spreche, sie sollte das erst erklären, u. s. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie postulirt, erklärt sie euch etwa, was die Linie sey? — Wozu alsdann das Postuliren? Das ist ja eben, was sie will; ihr sollt erfahren, was die Linie sey, dadurch, daß ihr sie construirt. So unsre Philosophie. Wir postuliren das Ich. Auf die Frage: was es sey, wollen wir, daß ihr euch selbst antwortet. Die Antwort ist das Ich selbst, das in Euch entstehen, durch Euch construirt werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort auffer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construirt es, und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anders, als was ihr construirt. — Nicht mit diesen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundsatz als den Knäuel ansah, wovon man die Philosophie abwinden wolle. Dies war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Wesen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts sey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es ist von keinem Reinholdischen Grundsatz die Rede, die Philosophie soll überhaupt von keinem Grundsatz ausgehn, jenes Princip ist in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Postulat, das du nicht verstehen lernst, dadurch, daß du es, ohne dich dabey zu rühren, schwarz auf weiß siehst. Durch den Strich an der Tafel lernst du nicht die Linie verstehen, sondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährst du, was das Ich sey, nicht durch den Grundsatz, sondern umgekehrt, was der Grundsatz bedeute, muß dir das Ich in dir sagen

davon verstehen (ermessen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational ist allein, (was nicht zum gegenwärtigen praktischen Vernunftgebrauch gehört) liegt in der Unendlichkeit.

Ueber
das Verhältniß
der bildenden Künfte
zu
der Natur



Eine Rede
zur Feier des 12ten Oktobers als des
Allerhöchsten Namensfestes
Seiner Königlichen Majestät
von Baiern

gehalten

in der öffentlichen Versammlung der Königlichen Akademie
der Wissenschaften zu München,

(Mit Zugabe einiger Anmerkungen.)

1 8 0 7.

Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königs bezeichnet, durch ein erhabnes Lofungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feyern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung ebenso verbinden, wie sie im vaterländischen Gefühle des Tages vereinigt sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als daß sie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können; ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung frei gegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt, seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.

Wie viel ist seit langer Zeit über Kunst empfunden, gedacht, geurtheilt worden! Wie könnte daher die Rede hoffen, in einer so würdigen Versammlung der erleuchtetsten Kenner und einsichts-

vollsten Beurtheiler dem Gegenstande neue Reize zu geben, verschmähte dieser nicht fremden Schmuck und dürfte nicht vielmehr jene auf einen Theil der allgemeinen Gunst und Empfänglichkeit, deren sich dieser erfreut, für sich Rechnung machen! Denn andere Gegenstände müssen durch Beredtsamkeit gehoben, oder, wenn sie etwas Ueberschwengliches an sich haben, durch die Darstellung glaublich gemacht werden. Die Kunst aber hat diesen Vortheil voraus, daß sie sichtbar gegeben ist, und daß Zweifeln, die sonst gegen Behauptungen einer über das gemeine Maß erhabnen Vollkommenheit laut werden, die Ausführung begegnet, indem das, was in der Idee nicht begriffen worden wäre, in dieser Region als verkörpert vor die Augen tritt. Dann kommt der Rede auch diese Betrachtung zu statten, daß die vielen Lehren, die über diesen Gegenstand sich gebildet, doch noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen sind. Denn die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen, erlangen doch selten einen Begriff, was das Wesen der Natur ist. Kenner aber und Denker finden, der größseren Unzugänglichkeit der Natur wegen, meistens bequemer, ihre Theorieen mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten. Solche Lehren sind aber gewöhnlich viel zu flach: sie sagen wohl im Allgemeinen Manches Gute und Wahre über die Kunst, sind aber doch für den bildenden Künstler selbst unwirksam, für die Ausübung völlig unfruchtbar.

Denn es soll die bildende Kunst, nach dem ältesten Ausdruck, eine stumme Dichtkunst seyn. Der Erfinder dieser Erklärung wollte damit ohne Zweifel dieses

dieses fagen: sie soll, gleich jener, geistige Gedanken, Begriffe, deren Ursprung die Seele ist, aber nicht durch die Sprache, sondern wie die schweigende Natur durch Gestalt, durch Form, durch sinnliche, von ihr unabhängige Werke ausdrücken. Die bildende Kunst steht also offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beyden erfaßt werden. Ja, da sie das Verhältniß zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein hat, so bleibt die, wodurch sie mit der Natur verbunden und eine dieser ähnliche hervorbringende Kraft seyn soll, als die ihr allein eigenthümliche zurück: nur auf diese kann also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Verstand befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und ersprieflich seyn soll.

Wir hoffen daher, indem wir die bildende Kunst im Verhältniß zu ihrem wahrhaften Vorbild und Urquell, der Natur, betrachten, einiges noch nicht Erkannte zu ihrer Theorie beytragen zu können, einige genauere Bestimmungen oder Aufhellungen von Begriffen zu geben; vornämlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Aber hat denn die Wissenschaft dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt? ist nicht sogar alle Theorie neuerer Zeit von dem bestimmten Grundsatze ausgegangen, daß die Kunst die Nachahmerin der Natur seyn solle? Wohl war dem so: aber was sollte dieser weite allgemeine Grundsatz dem Künstler frommen bey der Vieldeutigkeit des Begriffs der Natur und da es von dieser fast so viele Vorstellungen als verschied-

dene Lebensweisen giebt. Ist sie doch dem einen nichts mehr, als das todtte Aggregat einer unbestimm-
baren Menge von Gegenständen, oder der Raum, in
den er sich die Dinge wie in ein Behältniß gestellt
denkt; dem andern nur der Boden, von dem er sei-
ne Nahrung und Unterhalt zieht: dem begeisterten
Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft
der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und
werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte
jener Grundsatz wohl, wenn er die Kunst dieser
schaffenden Kraft nacheifern lehrte: aber in welchem
Sinne er gemeint war, kann kaum zweifelhaft seyn,
wenn man den allgemeinen Zustand der Wissenschaft
in der Zeit seiner ersten Entstehung kennt. Sonder-
bar genug, wenn eben die, welche alles Leben der
Natur verläugnet, es in der Kunst zur Nachahmung
aufstellen! Ihnen konnten die Worte des tief sinnigen
Mannes gelten: Eure lügnerische Philosophie hat die
Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert
ihr, daß wir sie nachahmen? damit ihr das Vergnü-
gen erneuern könnt, an den Schülern der Natur die-
selbe Gewaltthat auszuüben? *)

Nicht bloß ein stummes, ein völlig todttes Bild
war ihnen die Natur, dem auch innerlich kein le-
bendiges Wort eingebohrt war: ein hohles Gerüste
von Formen, von dem ein eben so hohles Bild auf
die Leinwand übergetragen oder in Stein ausgehauen
werden sollte. Dies war die rechte Lehre jener äl-
teren roheren Völker, die, da sie in der Natur nichts
Göttliches sahen, Götzen aus ihr hervorholten; indefs
den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur
lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur
wahrhafte Götter entstanden.

Und sollte denn der Schüler der Natur alles in ihr ohne Unterschied und von jedem jedes nachahmen? Nur schöne Gegenstände und auch von diesen nur das Schöne und Vollkommne soll er wiedergeben. So wurde der Grundsatz näher bestimmt, aber ebendamt behauptet: in der Natur sey das Vollkommne mit Unvollkommnem gemischt, das Schöne mit Unschönem. Wie sollte nun der, dem zu der Natur kein andres Verhältniß als das dienstbarer Nachahmung zukam, das eine von dem andern unterscheiden? Die Art der Nachahmer ist, daß sie die Fehler ihres Urbildes eher und leichter als seine Vorzüge sich aneignen, weil jene falslichere Handhaben und Merkzeichen darbieten; und so sehen wir auch, daß von Nachahmern der Natur in diesem Sinn das Häßliche öfter und selbst mit mehr Liebe nachgeahmt worden ist, als das Schöne. Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere, abgezogene Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir daransetzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts anders, denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft dazuseyn. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe dem chemischen ähnliche Proceß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht.

Nichts geändert in der Hauptansicht dieses Verhältnisses wurde auch da, als man anfang, das Ungenügende jenes Grundsatzes allgemeiner zu empfinden. Nichts selbst durch die herrliche Stiftung neuer

Lehre und Erkenntniß durch Johann Winkelmann. Zwar er setzte die Seele in der Kunst in ihre ganze Wirkksamkeit wieder ein, und erhob sie von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit. Lebhaft bewegt durch die Schönheit der Formen in den Bildungen des Alterthums lehrte er, daß Hervorbringung idealischer, und über die Wirklichkeit erhabner Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey.

Untersuchen wir aber, in welchem Sinne von dem größten Theil jenes Uebertreffen der Wirklichkeit durch die Kunst verstanden worden: so findet sich, daß auch mit dieser Lehre die Ansicht der Natur als bloßen Produkts, der Dinge als eines leblosen Vorhandenen fortbestand, und die Idee einer lebendigen, schaffenden Natur dadurch keineswegs geweckt würde. So konnten denn auch jene idealischen Formen durch keine positive Erkenntniß ihres Wesens belebt seyn; und waren die der Wirklichkeit todt für den todtten Betrachter, so waren es jene nicht minder; war von den letzten keine selbstthätige Hervorbringung möglich, so auch nicht von den ersten. Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Alterthums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen sich bestreuten, doch ohne den Geist, der sie erfüllet. Jene sind aber eben so unnahbar, ja sie sind unnahbarer als die Werke der Natur, sie lassen dich kälter noch als jene, wenn du nicht das geistige Auge hinzubringst, die Hülle zu durchdringen, und die wirkende Kraft in ihnen zu empfinden.

Von der andern Seite erhielten zwar die Künstler seit dieser Zeit einen gewissen idealischen Schwung

und Vorstellungen einer über die Materie erhabnen Schönheit, aber diese Vorstellungen waren wie schöne Worte, denen die Thaten nicht entsprechen. Hatte früherer Kunstgebrauch Körper ohne Seele erzeugt, so lehrte diese Ansicht nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers. Die Theorie war, wie es zu geschehen pflegt, mit einem raschen Schritte auf die entgegengesetzte Seite hinübergetreten, aber die lebendige Mitte hatte sie noch nicht gefunden.

Wer kann sagen, daß Winkelmann die höchste Schönheit nicht erkannt? Aber sie erschien bey ihm nur in ihren getrennten Elementen, auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern als die Schönheit der Formen. Welches thätig wirksame Band bindet nun aber beyde zusammen, oder durch welche Kraft wird die Seele sammt dem Leib, zumal und wie mit Einem Hauche, geschaffen? Liegt dieses nicht im Vermögen der Kunst, wie der Natur, so vermag sie überhaupt nichts zu schaffen. Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winkelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können. So gieng die Kunst zu jener Methode über, die wir die rückschreitende nennen möchten, weil sie von der Form zu dem Wesen strebt. Aber so wird das Unbedingte nicht erreicht: durch bloße Steigerung des Bedingten wird es nicht gefunden. Darum zeigen solche Werke, die ihren Anfang von der Form genommen haben, bey aller Bildung von Seiten der letzten als Merkmal ihres Ursprungs eine unausfüllbare Leere an eben der Stelle, wo wir das Vollendende, Wesentliche, Letzte erwarten. Das Wunder; wodurch das Bedingte zum Unbedingten gehoben,

das Menschliche ein Göttliches werden sollte, bleibt aus; der magische Kreis ist gezogen, aber der Geist, der sich in ihm fassen sollte, erscheint nicht, unfolgsam dem Rufe dessen, der eine Schöpfung durch die bloße Form für möglich hielt.

Ferne sey es von uns, hiemit den Geist des vollendeten Mannes selbst tadeln zu wollen, dessen ewige Lehre und Offenbarung des Schönen mehr die veranlassende als die bewirkende Ursache dieser Richtung der Kunst wurde! Heilig wie das Gedächtniß allgemeiner Wohltäter bleibe uns sein Andenken! Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam. 2) Als seine wahren Genossen kamen, da eben wurde der Treffliche dahingerafft. Und dennoch hat er so Großes gewirkt! Er gehört durch Sinn und Geist nicht seiner Zeit, sondern entweder dem Alterthum an, oder der Zeit, deren Schöpfer er wurde, der gegenwärtigen. Er gab durch seine Lehre die erste Grundlage jenem allgemeinen Gebäude der Erkenntniß und Wissenschaft des Alterthums, das spätere Zeiten aufzuführen begonnen haben. Ihn zuerst ward der Gedanke, die Werke der Kunst nach der Weise und den Gesetzen ewiger Naturwerke zu betrachten, da vor und nach ihm alles andere Menschliche als Werk gesetzloser Willkühr angesehen und dem gemäß behandelt wurde. Sein Geist war unter uns wie eine von sanften Himmelsstrichen herwehende Luft, die den Kunsthimmel der Vorzeit unentwölkte, und die Ursache ist, daß wir jetzt mit klarem Aug und durch keine Umnebelung verhindert

die Sterne desselben erblicken. Wie hat er die Leere seiner Zeit empfunden! Ja, hätten wir keinen andern Grund, als sein ewiges Gefühl der Freundschaft und die unauslöschliche Sehnsucht ihres Genusses, so wäre diese Rechtfertigung genug für das Wort der Bekräftigung geistiger Liebe gegen den Vollendeten, den Mann klassischen Lebens und klassischen Wirkens. Und hat er außer jener noch eine andere Sehnsucht empfunden, die ihm nicht gestillt wurde, so ist es die nach innigerer Erkenntniß der Natur. Er selbst äußert in den letzten Lebensjahren wiederholt vertrauten Freunden, seine letzten Betrachtungen würden von der Kunst auf die Natur gehen; 3) gleichsam vorempfindend den Mangel und daß ihm fehlte, die höchste Schönheit, die er in Gott fand, auch in der Harmonie des Weltalls zu erblicken.

Die Natur tritt uns überall zuerst in mehr oder weniger harter Form und Verschllossenheit entgegen. Sie ist wie die ernsthafte und stille Schönheit, die nicht durch schreyende Zeichen die Aufmerksamkeit reizt, nicht das gemeine Auge anzieht. Wie können wir jene scheinbar harte Form geistig gleichsam schmelzen, daß die laute Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt, und aus beiden nur Ein Guss wird? Wir müssen über die Form hinausgehen, um sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen. Betrachtet die schönsten Formen, was bleibt übrig, wenn ihr das wirkende Princip aus ihnen hinweggedacht habt? Nichts als laute unwesentliche Eigenschaften, dergleichen Ausdehnung und räumliches Verhältniß sind. Daß ein Theil der Materie neben und außer dem andern ist, trägt dieß irgend etwas zu seiner innern

Wesenheit bey, oder trägt es vielmehr gar nichts bey? Offenbar das letzte. Nicht das Nebeneinanderseyn macht die Form, sondern die Art desselben: diese aber kann nur durch eine positive, dem Auseinander vielmehr entgegenwirkende, Kraft bestimmt seyn, welche die Mannichfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffs unterwirft, von der Kraft an, die im Krytall wirkt, bis zu der, welche wie ein sanfter magnetischer Strom in menschlichen Bildungen den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage unter einander giebt, durch welche der Begriff, die wesentliche Einheit und Schönheit sichtbar werden kann.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Geist und werktätige Wissenschaft muß uns das Wesen in der Form erscheinen, damit wir es lebendig fassen. Kann doch alle Einheit nur geistiger Art und Abkunft seyn, und wohin trachtet alle Erforschung der Natur, wenn nicht dahin, selbst Wissenschaft in ihr zu finden? Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes seyn, das Erkenntnißlose selbst nicht erkannt werden. Die Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt, ist freylich keine der menschlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft wäre: in ihr ist der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichsam blind nach regelmäßiger Gestalt, und nimmt unwissend rein stereometrische Formen an, die doch wohl dem Reich der Begriffe angehören, und etwas Geistiges sind im Materiellen. Den Gestirnen ist die erhabenste Zahl und Meßkunst lebendig eingebohren, die sie, ohne einen Begriff derselben, in ihren Bewegungen ausüben.

Deutlicher, obwohl ihnen selbst unfasslich, erscheint die lebendige Erkenntnis in den Thieren, welche wir darum, wandeln sie gleich besinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen sehen, die viel herrlicher sind, als sie selbst: den Vogel, der von Musik berauscht in seelenvollen Tönen sich selbst übertrifft, das kleine Kunstbegabte Geschöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geist, der schon in einzelnen Blitzen von Erkenntnis leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menschen, hervortritt.

Diese werkhätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele. Jedem Ding stehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist: aber wodurch gehet dieser Begriff in die Wirklichkeit und die Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande eben so nothwendig verbunden ist, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt. Ist derjenige Künstler glücklich zu nennen und vor allen lobenswerth, dem die Götter diesen schaffenden Geist verliehen haben, so wird das Kunstwerk in dem Mafse trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirkksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt.

Schon längst ist eingesehen worden, daß in der Kunst nicht alles mit dem Bewusstseyn ausgerichtet wird, daß mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose Kraft sich verbinden muß, und daß die

vollkommne Einigkeit und gegenseitige Durchdringung dieser beyden das Höchste der Kunst erzeugt. Werke, denen dies Sigel bewußtloser Wissenschaft fehlt, werden durch den fühlbaren Mangel an selbstständigem von dem Hervorbringenden unabhängigem Leben erkannt, da im Gegentheil, wo diese wirkt, die Kunst ihrem Werk mit der höchsten Klarheit des Verstandes zugleich jene unergründliche Realität ertheilt, durch die es einem Naturwerk ähnlich erscheint.

Die Lage des Künstlers gegen die Natur sollte oft durch den Ausspruch klar gemacht werden, daß die Kunst um dieses zu seyn sich erst von der Natur entfernen müsse, und nur in der letzten Vollendung zu ihr zurückkehre. Der wahre Sinn desselben scheint uns kein anderer seyn zu können, als folgender. In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam: wäre er es auf dieselbe Weise im Künstler, so würde er sich von der Natur überhaupt nicht unterscheiden. Wollte er sich aber mit Bewußtseyn dem Wirklichen ganz unterordnen, und das Vorhandene mit knechtlicher Treue wiedergeben: so würde er wohl Larven hervorbringen, aber keine Kunstwerke. Er muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben, und diese geistig zu ergreifen. Hiedurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfältigem Wucher wiederzugewinnen, und in diesem Sinn allerdings zur Natur zurückzukehren. Jenem im Innern der Dinge wirkfamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen. Denn Werke

die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entstünden, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form seyn kann. Es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes.

Kaum zweifelhaft kann es nun seyn, was von dem so durchgängig gefoderten und so genannten Idealisiren der Natur in der Kunst zu halten sey. Diese Forderung scheint aus einer Denkart zu entspringen, nach welcher nicht die Wahrheit, Schönheit, Güte, sondern das Gegentheil von dem allem das Wirkliche ist. Wäre das Wirkliche der Wahrheit und Schönheit in der That entgegengesetzt: so müßte es der Künstler nicht erheben oder idealisiren, er müßte es aufheben und vernichten, um etwas Wahres und Schönes zu erschaffen. Wie sollte aber irgend etwas auffer dem Wahren wirklich seyn können, und was ist Schönheit, wenn sie nicht das volle mangellose Seyn ist? Welche höhere Absicht könnte demnach auch die Kunst haben, als das in der Natur in der That Seyende darzustellen? oder wie sich vornehmen, die sogenannte wirkliche Natur zu übertreffen, da sie doch stets unter dieser zurückbleiben müßte? Denn giebt sie etwa ihren Werken das sinnlich-wirkliche Leben? Diese Bildfäule athmet nicht, wird von keinem Pulschlag bewegt, von keinem Blute erwärmt. Beides aber, jenes angebliche Uebertreffen und dieses scheinbare Zurückbleiben, zeigt sich als Folge Eines und desselben Principis, sobald wir nur die Absicht der Kunst in die Darstellung des wahrhaft Seyenden setzen. Nur auf der Oberfläche sind ihre Werke scheinbar belebt: in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen, und sich ganz mit dem Stoff zu ver-

mählen. Belehrt uns aber nicht von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung und daß sie keine innige Verschmelzung sey, der beständige Wechsel der Materie und das allgemeine Loos endlicher Auflösung? Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende, als Nichtseyend dar. Wie kommt es, daß jedem einigermaßen gebildeten Sinn die bis zur Täuschung getriebenen Nachahmungen des sogenannten Wirklichen als im höchsten Grade unwahr erscheinen, ja den Eindruck von Gespenstern machen, indess ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift, ja ihn erst in die ächt wirkliche Welt versetzt? woher kommt es, wenn nicht aus dem mehr oder weniger dunkeln Gefühl, welches ihm sagt, daß der Begriff das allein Lebendige in den Dingen ist, alles andere aber wesenlos und eitler Schatten? Aus demselben Grundsatz erklären sich alle entgegengesetzte Fälle, welche als Beyspiele der Uebertreffung der Natur durch die Kunst angeführt werden. Wenn sie den schnellen Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie die Kraft entwickelter Männlichkeit mit dem sanften Reitz früher Jugend verbindet, oder eine Mutter erwachsener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand kräftiger Schönheit zeigt: was thut sie anders, als daß sie aufhebt, was unwesentlich ist, die Zeit? Hat nach der Bemerkung des trefflichen Kenners ein jedes Gewächs der Natur nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit: so dürfen wir sagen, daß es auch nur Einen Augenblick des vollen Daseyns habe. In diesem Augenblick ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist: außer diesem kommt ihm nur ein Werden und ein Vergehen zu. Die Kunst, indem sie das Wesen in

jenem Augenblick darstellt, hebt es aus der Zeit heraus; sie läßt es in seinem reinen Seyn, in der Ewigkeit seines Lebens erscheinen.

Nachdem einmal aus der Form alles Positive und Wesentliche hinweggedacht war, so mußte sie als beschränkend und gleichsam feindselig gegen das Wesen erscheinen, und dieselbe Theorie, welche das falsch und unkräftig Idealische hervorgerufen hatte, nothwendig zugleich auf das Formlose in der Kunst hinwirken. Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen seyn, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft? Wohl möchte ihm Gewalt geschehen, durch die Form, die ihm aufgedrungen würde, nimmer aber durch die, welche aus ihm selbst fließt. Vielmehr muß es in dieser befriedigt ruhen, und sein Daseyn als ein selbstständiges in sich abgeschlossnes empfinden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine Vereinigung, sondern stets eine Bejahung. Gemeinbin denkst du freilich die Gestalt eines Körpers als eine Einschränkung, welche er leidet; sähest du aber die schaffende Kraft an, so würde sie dir einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint. Denn überall wird das Vermögen eigener Maßgebung als eine Trefflichkeit, ja als eine der höchsten angesehen. Auf ähnliche Weise betrachten die Meisten das Einzelne verneinend, nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles ist: es bestehet aber kein Einzelnes durch seine Begränzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet.

Da diese Kraft der Einzelheit und also auch der Individualität sich als lebendiger Charakter darstellt, so hat der verneinende Begriff derselben nothwendig die ungenügende und falsche Ansicht des Charakteristischen in der Kunst zur Folge. Todt und von unträglichlicher Härte wäre die Kunst, welche die leere Schale oder Begränzung des Individuellen darstellen wollte. Wir verlangen allerdings nicht das Individuum, wir verlangen mehr zu sehen, den lebendigen Begriff desselben. Wenn aber der Künstler Blick und Wesen der in ihm schaffenden Idea erkannt, und diese heraushebt, bildet er das Individuum zu einer Welt für sich, einer Gattung, einem ewigen Urbild; und wer das Wesen ergriffen, darf auch die Härte und Strenge nicht fürchten, denn sie ist die Bedingung des Lebens. Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschllossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verläugnen, und in's Einzelne hinabsteigen, die Abgeschlossenheit nicht scheuend, noch den Schmerz ja die Pein der Form. Von ihren ersten Werken an ist die Natur durchaus charakteristisch; die Kraft des Feuers, den Blitz des Lichtes verschließt sie in harten Stein, die holde Seele des Klangs in strenges Metall; selbst an der Schwelle des Lebens und schon auf organische Gestalt findend, sinkt sie von der Kraft der Form überwältiget in Versteinerung zurück. Das Leben der Pflanze besteht in stiller Empfänglichkeit, aber in welchen genauen und strengen Umriss ist dieß duldende Leben eingeschlossen? Im Thierreich scheint erst der Streit

zwischen Leben und Form recht zu beginnen: ihre ersten Werke birgt sie in harte Schalen, und wo diese abgelegt werden, schließt sich die belebte Welt durch den Kunsttrieb wieder an das Reich der Krystallisation an. Endlich tritt sie kecker und freyer hervor, und es zeigen sich thätige lebendige Charaktere, die ganze Gattungen hindurch dieselben sind. Die Kunst kann zwar nicht so tief anfangen, wie die Natur. Ist Schönheit gleich überall verbreitet, so giebt es doch verschiedene Grade der Erscheinung und Entfaltung des Wesens und damit der Schönheit; die Kunst aber verlangt eine gewisse Fülle derselben, und möchte nicht den einzelnen Klang oder Ton, noch selbst den abgeforderten Akkord, sondern die vollstimmige Melodie der Schönheit zugleich anschlagen. Sie greift darum am liebsten unmittelbar nach dem Höchsten und Entfaltetsten, der menschlichen Gestalt. Denn da ihr das unermessliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen anderen Geschöpfen nur einzelne Fulgurationen, im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheint: so ist ihr nicht nur gestattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen. Gerade darum aber, weil diese hier alles in Einem Punkte versammelt, wiederholt sie auch ihre ganze Mannichfaltigkeit, und legt denselben Weg, den sie in ihrem weiten Umfange durchlaufen hatte, zum zweytenmal in einem engeren zurück. Hier also entsteht die Forderung an den Künstler, erst im Begränzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen. Hier gilt es mit dem schaffenden Naturgeist, der auch in der Menschenwelt Charakter und Gepräge in unergründlicher Mannichfaltigkeit austheilt, zu ringen, nicht im schlaffen und weichlichem, son-

dern in starkem und muthigem Kampf. Anhaltende Uebung der Erkenntniß desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß ihn vor Leerheit, Weichheit, innerer Nichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannichfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfachheit bey unendlichem Inhalt erreichen zu wollen.

Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Wie aber die scheinbare Uebereinstimmung, zu der gehaltlose Seelen leichter als andere gelangen, innerlich dennoch nichtig ist: so verhält es sich in der Kunst mit der schnell erlangten äußern Harmonie ohne die Fülle des Inhaltes, und hat Lehre und Unterricht der geistlosen Nachahmung schöner Formen entgegenzuwirken, so vornemlich auch der Neigung zu einer verzärtelten charakterlosen Kunst, die sich zwar höhere Namen giebt, aber damit nur ihr Unvermögen, die Grundbedingungen zu erfüllen, bedeckt.

Jene erhabene Schönheit, wo die Fülle der Form die Form selbst aufhebt, wurde von der neueren Kunstlehre nach Winkelmann nicht nur als höchstes, sondern als einziges Maß angenommen. Weil man aber den tiefen Grund, auf dem sie ruht, übersehen: so geschah es, daß sogar von dem Inbegriff alles Bejahenden ein verneinender Begriff gefaßt wurde. Winkelmann vergleicht die Schönheit mit dem Wasser, das, aus dem Schooß der Quelle geschöpft, je weniger Geschmack es hat, desto gesunder geachtet wird. Es ist wahr, daß die höchste Schönheit charakter-

rakterlos ist; aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Weltall keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem und keinem andern Verstande können wir sagen, daß die Hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Charakterlosen erhebe. Aber nicht unmittelbar strebte sie nach diesem. Aus den Banden der Natur wandte sie sich erst zu göttlicher Freyheit empor. Kein leicht hingefätes Korn, nur ein tief verschlossener Kern konnte es seyn, aus dem dies Heldengewächs entsproß. Nur mächtige Bewegungen des Gefühls, nur tiefe Erschütterung der Phantasie durch den Eindruck allbelebender, allwaltender Naturkräfte konnten der Kunst die unbezwingliche Kraft einprägen, mit der sie von dem starren, verschlossenen Ernst der Bildungen früherer Zeiten bis zu den Werken überfließender sinnlicher Anmuth stets der Wahrheit getreu blieb, und die höchste Realität geistig erzeugte, welche Sterblichen zu schauen vergönnt ist. Wie ihre Tragödie mit dem größten Charakter im Sittlichen beginnt, so war der Anfang ihrer Plastik der Ernst der Natur, und die strenge Göttin Athens die erste und einzige Muse bildender Kunst. Diese Epoche wird bezeichnet durch denjenigen Styl, welchen Winkelmann als den noch herben und strengen schildert, aus dem sich der nächste oder hohe Styl nur durch die Steigerung des Charakteristischen zum Erhabnen und zur Einfachheit entwickeln konnte. In den Bildern der vollkommensten oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Fülle von Formen, deren die menschliche Natur

überhaupt fähig ist, vereinigt werden: die Vereinigung mußte auch von der Art seyn, wie wir sie uns im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren oder die auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter Eine höchste aufgenommen wurden, in der sie sich zwar als besondre gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. Wenn wir daher diese hohe und selbstgenügsame Schönheit nicht charakteristisch nennen können, inwiefern dabey an Beschränkung oder Bedingtheit der Erscheinung gedacht wird; so wirkte in ihr das Charakteristische dennoch auch ununterscheidbar fort, wie im Krytall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichtsdestoweniger besteht: jedes charakteristische Element wiegt, wenn auch noch so sanft mit, und hilft die erhabene Gleichgültigkeit der Schönheit bewirken.

Die äussere Seite oder Basis aller Schönheit ist die Schönheit der Form. Da aber Form ohne Wesen nicht seyn kann: so ist, wo nur immer Form ist, in sichtbarer oder nur empfindbarer Gegenwart auch Charakter. Charakteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann; das Wesen überwächst wohl die Form, aber auch dann bleibt das Charakteristische die noch immer wirksame Grundlage des Schönen.

Der würdigste Kenner, dem die Götter die Natur sammt der Kunst zum Königreich gegeben, vergleicht das Charakteristische in seinem Verhältniß zur Schönheit mit dem Skelett in seinem Verhältniß zur lebendigen Gestalt. Sollten wir das treffende Gleichniß in unserm Sinne deuten: so würden wir sagen,

dafs das Skelett in der Natur nicht wie in unfern Gedanken von dem lebendigen Ganzen getrennt ist; dafs Festes und Weiches, Bestimmendes und Bestimmtes sich gegenseitig voraussetzen und nur miteinander seyn können, dafs eben darum das lebendig Charakteristische schon die ganze aus der Wechselwirkung von Knochen und Fleisch, von Thätigem und Leidendem entstandene Gestalt sey. Drängt auch die Kunst, wie die Natur, auf ihren höheren Stufen das erst sichtbare Knochengerüste nach innen zurück, so kann es der Gestalt und Schönheit nie entgegengesetzt werden, da es nicht aufhört, sowohl zu dieser, als jener bestimmend mitzuwirken.

Ob aber jene hohe und gleichgültige Schönheit auch als einziges Mafs in der Kunst gelten solle, wie sie als das höchste gilt: dieses scheint von dem Grade der Ausbreitung und Fülle abhängen zu müssen, mit welcher die bestimmte Kunst wirken kann. Stellt doch die Natur in ihrem weiten Kreise das Höhere immer mit seinem Niederern zugleich dar: Göttliches schaffend im Menschen, wirkt sie in allen übrigen Produkten den bloßen Stoff und Grund desselben, welcher seyn muß, damit im Gegensatz mit ihm das Wesen als solches erscheine. Wird ja doch in der höhern Welt des Menschen selbst die große Masse wieder zur Basis, an der sich das in Wenigeren rein enthaltene Göttliche durch Gesetzgebung, Herrschaft, Glaubensstiftung manifestirt. Wo daher die Kunst mehr mit der Mannichfaltigkeit der Natur wirkt, da darf und muß sie neben dem höchsten Mafs der Schönheit auch wieder ihre Grundlage und gleichsam den Stoff derselben in eigenen Bildungen zeigen. Bedeutend ent-

faltet sich hier zuerst die verschiedene Natur der Kunstformen. Die Plastik im genaueren Sinne des Worts verschmähet ihrem Gegenstand den Raum äusserlich zu geben; er trägt ihn in sich. Aber eben dieses verbietet ihr grössere Ausbreitung, ja sie ist genöthigt, die Schönheit des Weltalls fast auf einem Punkte zu zeigen. Sie muß also unmittelbar zum Höchsten streben, und kann Mannichfaltigkeit nur getrennt und durch die strengste Auscheidung des gegenseitig Widerstrebenden erreichen. Durch die Abfonderung des rein thierischen in der menschlichen Natur gelingt es ihr auch, niedere Schöpfungen übereinstimmend und sogar schön zu bilden, wovon uns die Schönheit vieler aus dem Alterthum erhaltner Faune belehrt, ja sie kann, wie der heitere Naturgeist sich selbst parodirend, ihr eignes Ideal umkehren und z. B. in dem Uebermaße der Silenenbildungen durch die spielende und scherzende Behandlung selbst von dem Druck der Materie wieder befreit erscheinen. Immer aber ist sie genöthigt, ihr Werk ganz abzufondern, um es mit sich übereinstimmend und zu einer Welt für sich zu machen, indem es für sie keine höhere Einheit giebt, in der sich die Diffonanz des Einzelnen auflösen könnte. Dagegen kann die Malerey im Umfang schon mehr mit der Welt sich messen und in epischer Ausbreitung dichten. In einer Ilias hat auch ein Therfiten Raum, und was findet nicht alles in dem grossen Heldengedicht der Natur und der Geschichte Platz! Hier zählt der Einzelne kaum für selbst; das Ganze tritt an seine Stelle, und was für sich nicht schön wäre, wird es durch die Harmonie des Ganzen. Würde in einem ausgebreiteten Werk der Malerey, welche ihre Gestalten durch den beygegebenen Raum, durch Licht, durch Schatten, durch Widerschein ver-

bindet, das höchste Mafs der Schönheit überall angewendet: so entstände hieraus die Naturwidrigste Eintönigkeit, da, wie Winkelmann sagt, der höchste Begriff der Schönheit überall nur Einer und derselbe ist und wenig Abweichungen verstattet. Das Einzelne wäre dann dem Ganzen vorgezogen, anstatt dafs überall, wo das Ganze aus einer Vielheit entsteht, das Einzelne ihm unterworfen seyn soll. Es müssen daher in einem solchen Werk Abstufungen der Schönheit beobachtet werden, wodurch erst die im Mittelpunkte konzentrirte volle Schönheit sichtbar wird, und aus einem Uebergewicht im Einzelnen ein Gleichgewicht im Ganzen hervorgeht. Hier findet denn auch das beschränkt Charakteristische seine Stelle und die Theorie wenigstens sollte den Mahler nicht sowohl auf jenen engen Raum hinweisen, der alles Schöne konzentrisch versammelt; als an die charakteristische Mannichfaltigkeit der Natur, durch welche allein er einem grössern Werk das Vollgewicht lebendigen Inhalts ertheilen kann. So dachte unter den Stiftern der neuen Kunst der herrliche Leonardo, so der Meister hoher Schönheit Raphael; der sich nicht scheute, lieber auch das geringere Mafs derselben darzustellen, als eintönig, unlebendig und unwirklich zu erscheinen, verstand er gleich nicht nur jene hervorzubringen, sondern sogar ihre Gleichmässigkeit durch die Verschiedenheit des Ausdrucks wieder zu brechen.

Kann sich nämlich der Charakter zwar auch in Ruhe und im Gleichgewicht der Form ausdrücken: so ist er doch in seiner Thätigkeit erst eigentlich lebendig. Wir denken uns unter Charakter eine Einheit mehrerer Kräfte, welche beständig auf ein gewisses Gleichgewicht und bestimmtes Mafs derselben hin-

wirkt, welchem dann, wenn es ungestört ist, ein ähnliches Gleichgewicht im Ebenmaß der Formen entspricht. Soll sich aber jene lebendige Einheit in Handlung und Thätigkeit zeigen, so ist dies nicht anders möglich, als wenn die Kräfte durch irgend eine Ursache zur Empörung gereizt, aus ihrem Gleichgewicht treten. Jedermann erkennt an, daß dies der Fall in Leidenschaften sey.

Hier stellt sich uns nun jene bekannte Vorschrift der Theorie dar, welche verlangt, die Leidenschaft in dem wirklichen Ausbruch so viel möglich zu mäßigen, damit die Schönheit der Form nicht verletzt werde. Wir glauben aber diese Vorschrift vielmehr umkehren und so ausdrücken zu müssen, daß die Leidenschaft eben durch die Schönheit selbst gemäßigt werden solle. Denn es ist sehr zu befürchten, daß auch jene verlangte Mäßigung verneinend verstanden werde, da die wahre Forderung vielmehr ist, der Leidenschaft eine positive Kraft entgegenzusetzen. Denn wie die Tugend nicht in der Anwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie besteht: so wird Schönheit nicht bewährt durch Entfernung oder Verminderung derselben, sondern durch die Gewalt der Schönheit über sie. Die Kräfte der Leidenschaften müssen sich also wirklich zeigen, es muß sichtbar seyn, daß sie sich gänzlich empören könnten, aber durch die Gewalt des Charakters nedergehalten werden, und an den Formen festgegründeter Schönheit wie Wellen eines Stroms sich beben, der seine Ufer eben anfüllt, aber nicht überschwellen kann. Sonst möchte jenes Unternehmen der Mäßigung nur den leichten Moralisten gleichen, welche, um mit dem Menschen fertig zu werden,

lieber die Natur in ihm verstümmeln und alles Positive aus den Handlungen so rein hinweggenommen haben, daß das Volk sich an dem Schauspiel großer Verbrechen weidet, um sich noch durch den Anblick von irgend etwas Positivem zu erquicken.

In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Verwirklichung, oder Darstellung seiner selbst im Einzelnen. Darum zeigt sich die größte Strenge der Form in den Anfängen beyder: denn ohne Begrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen, wäre nicht Härte, so könnte die Milde nicht seyn, und soll die Einheit fühlbar werden, so kann diese nur durch Eigenheit, Absonderung und Widerstreit geschehen. Im Beginn daher erscheint der schaffende Geist ganz verloren in die Form, unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen noch herb. Je mehr es ihm aber gelingt, seine ganze Fülle in Einem Geschöpf zu vereinigen: desto mehr läßt er allmählig von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht, und sich selbst faßt, erheitert er sich gleichsam, und fängt an in sanften Linien sich zu bewegen. Dieses ist der Zustand der schönsten Reife und Blüthe, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frey wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Wie durch eine linde Morgenröthe, die über der ganzen Gestalt aufsteigt, kündigt sich die kommende Seele an: noch ist sie nicht da, aber alles breitet sich durch das leise Spiel zarter Bewegungen zu ihrem Empfang: die starren Umriffe schmelzen, und mildern sich in sanfte: ein liebliches Wesen, das weder sinnlich noch geistig, sondern unfalschlich ist, verbreitet sich über die Gestalt, und schmiegt sich allen

Umriffen, jeder Schwingung der Gliedmassen an. Dieses, wie gesagt, nicht greifliche und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen der Charis, die unfrige als Anmuth bezeichnet.

Wo in völlig ausgewirkter Form Anmuth erscheint, da ist das Werk von Seiten der Natur vollendet, es gebriecht ihm nichts mehr, alle Foderungen sind befriedigt. Auch hier schon ist Seele und Leib in vollkommenem Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele.

Die Kunst kann auf diesem Punkt verweilen und stehen bleiben; denn schon ist von Einer Seite wenigstens ihre ganze Aufgabe erfüllt. Das reine Bild der auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Die Schönheit aber der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen: diese ist die höchste Vergöttlichung der Natur.

Der Geist der Natur ist nur scheinbar der Seele entgegengesetzt; an sich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung: er wirkt zwar den Gegensatz der Dinge, aber nur damit das einige Wesen, als die höchste Milde und Veröhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geschöpfe sind von dem bloßen Naturgeist getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.

Die Seele ist also im Menschen nicht das Prinzip der Individualität, sondern das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Auf-

opferung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist nicht mehr mit der Materie beschäftigt, noch verkehrt sie unmittelbar mit ihr, sondern nur mit dem Geist, als dem Leben der Dinge. Auch im Körper erscheinend, ist sie dennoch frey von dem Körper, dessen Bewußtseyn in ihr, in den schönsten Bildungen, nur wie ein leichter Traum schwebt, von dem sie nicht gestört wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen, oder irgend etwas der Art insbesondere; sie weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft, sie ist nicht gut, sondern sie ist die Güte, sie ist nicht schön, wie es auch der Körper seyn kann, sondern sie ist die Schönheit selber.

Zuerst oder zunächst zeigt sich freylich in dem Kunstwerk die Seele des Künstlers, durch die Erfindung im Einzelnen; und im Ganzen, wenn sie als Einheit über ihm in ruhiger Stille schwebt. Aber sie soll im Dargestellten sichtbar werden; als Urkraft des Gedankens, wenn menschliche Wesen, ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung vorgestellt werden; oder als einwohnende, wesentliche Güte. Beydes findet auch im ruhigsten Stande seinen deutlichen Ausdruck, lebendigeren jedoch, wenn die Seele sich thätig und im Gegensatz offenbaren kann; und weil es hauptsächlich die Leidenschaften sind, welche den Frieden des Lebens unterbrechen, so ist allgemein angenommen, daß sich die Schönheit der Seele vornämlich durch die ruhige Gewalt im Sturme der Leidenschaften zeige.

Allein es ist hier eine bedeutende Unterscheidung zu machen. Denn um diejenigen Leidenschaften zu

mässigen, welche nur eine Empörung niederer Naturgeister sind, muß die Seele nicht herbeygerufen werden; noch kann sie im Gegensatz mit denselben gezeigt werden, denn wo die Besonnenheit noch mit diesen ringt, ist die Seele überhaupt noch nicht aufgegangen; diese müssen schon durch die Natur des Menschen, durch die Macht des Geistes gemässigt seyn. Allein es giebt höhere Fälle, in denen nicht nur eine einzelne Kraft, in denen der besonnene Geist selbst alle Dämme durchbricht; ja Fälle, wo auch die Seele durch das Band, das sie mit dem sinnlichen Daseyn verknüpft, dem Schmerz, der ihrer göttlichen Natur fremd seyn sollte, unterworfen wird, wo der Mensch sich nicht durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt, tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft. Es ist dies der Fall aller wahrhaft und im erhabnen Sinn tragischen Zustände, wie sie uns das Trauerspiel des Alterthums vor Augen stellt. Wenn blind leidenschaftliche Kräfte aufgeregt sind, so ist der besonnene Geist als Hüter der Schönheit gegenwärtig; wenn aber der Geist selbst wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen wird, welche Macht schützt da, wachend über sie, die heilige Schönheit? Oder wenn auch die Seele mitleidet, wie rettet sie sich von Schmerz und vor Entweihung?

Willkürlich die Kraft des Schmerzens, des empörten Gefühls zurückhalten, wäre gegen Sinn und Zweck der Kunst gesündigt, und verriethe Mangel an Empfindung und Seele in dem Künstler selbst.

Schon dadurch, daß die Schönheit auf große und feste Formen gegründet zum Charakter geworden ist, hat sich die Kunst das Mittel bereitet, ohne Verletzung des Ebenmasses die ganze Größe der Empfindung zu zeigen. Denn wo die Schönheit auf mächtigen Formen wie auf unverrückbaren Säulen ruht, läßt uns schon eine geringe, und jene kaum berührende Veränderung ihrer Verhältnisse auf die große Gewalt schließen, welche nöthig war, sie zu bewirken. Noch mehr heiligt Anmuth den Schmerz. Ihr Wesen beruhet darauf, daß sie sich selbst nicht kennt; wie sie aber nicht willkürlich erworben wird, so kann sie auch nicht durch Willkühr verloren gehen: wenn ein unerträglicher Schmerz, ja wenn Wahnsinn, von strafenden Göttern verhängt, Bewußtseyn und Befinnung raubt, steht sie noch als schützender Dämon bey der leidenden Gestalt, und macht, daß sie nichts ungeschicktes, nichts der Menschheit widerstrebendes vollbringe, sondern, wenn sie fällt, wenigstens als ein reines und unbeslecktes Opfer falle. Noch nicht die Seele selbst, aber die Ahndung derselben, bringt sie schon durch natürliche Wirkung hervor, was jene durch eine göttliche Kraft, indem sie Schmerz, Erstarrung, ja den Tod selbst in Schönheit verwandelt.

Dennoch wäre diese in der äußersten Widerwärtigkeit bewährte Anmuth todt ohne ihre Verklärung durch die Seele. Welcher Ausdruck aber kann ihr in dieser Lage zukommen? Sie rettet sich vom Schmerz, und tritt siegreich, nicht besiegt, hervor, indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Daseyn aufgibt. Der Naturgeist mag für dessen Erhaltung seine Kräfte aufbieten, die Seele geht nicht ein in diesen

Kampf; aber ihre Gegenwart befänstigt selbst die Stürme des Schmerzhaft ringenden Lebens. Jede äufferere Gewalt kann auch nur äufferere Güter rauben, die Seele nicht erreichen; ein zeitliches Band zerreißen, das ewige einer wahrhaft göttlichen Liebe nicht auflösen. Nicht hart und empfindungslos, oder die Liebe selbst aufgebend, zeigt sie vielmehr diese allein im Schmerz, als die das sinnliche Daseyn überdauernde Empfindung, und erhebt sich so über den Trümmern des äufferen Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie.

Dieses ist der Ausdruck der Seele, den uns der Schöpfer der Niobe im Bilde gezeigt hat. Alle Mittel der Kunst, wodurch auch das Schreckliche gemäfsigt wird, sind hier in Wirkung gesetzt. Mächtigkeit der Formen, sinnliche Anmuth, ja die Natur des Gegenstandes selbst lindert den Ausdruck dadurch, daß der Schmerz, allen Ausdruck übertreffend, ihn selbst wieder aufhebt, und die Schönheit, welche lebendig zu retten unmöglich schien, durch die eintretende Erstarrung vor Verletzung bewahrt wird. Was wäre dennoch alles ohne die Seele, und wie offenbaret sich diese? Wir sehen auf dem Antlitz der Mutter nicht den Schmerz allein über die schon hingestreckte Blüthe der Kinder, nicht die Todesangst allein um die Rettung der noch übrigen und der jüngsten in ihren Schoofs sich flüchtenden Tochter, nicht Unwillen gegen die grausamen Gottheiten, am wenigsten, wie vorgegeben wird, kalten Trotz; wir sehen jenes alles, aber nicht für sich, sondern durch Schmerz, Angst und Unwillen strahlt wie ein göttliches Licht die ewige Liebe als das allein Bleibende, und in dieser bewähret sich die Mutter, als eine solche, die es nicht war, die es ist, die durch ein ewiges Band mit den Geliebten verknüpft bleibt.

Jedermann bekennt, daß GröÙe, Reinheit und Güte der Seele auch ihren sinnlichen Ausdruck haben. Wie lieÙe sich dieses gedenken, wäre nicht auch das in der Materie thätige Prinzip schon ein seelenverwandtes und seelenähnliches Wesen? Es giebt nun in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit dem bloÙen Charakteristischen verbunden ist, oder mit Huld und Anmuth sichtlich zusammenschließt. Wer sieht nicht ein, daß schon in der Tragödie des Aeschylos jene hohe Sittlichkeit waltet, die in den Werken des Sophokles einheimisch wohnt? Aber sie ist dort noch in eine herbe Hülle verschlossen, und theilt sich weniger dem Ganzen mit, weil es noch an dem Bande sinnlicher Anmuth fehlt. Aus diesem Ernst und den noch furchtbaren Grazien der ersten Kunst konnte jedoch die Sophokleische Anmuth hervorgehen, und mit dieser jene vollkommene Verschmelzung beyder Elemente, die uns zweifelhaft läÙt, ob es mehr die sittliche Grazie oder die sinnliche Anmuth ist, die uns in den Werken dieses Dichters entzückt. Eben dieses gilt von den plastischen Erzeugnissen des noch strengen Styls, in Vergleich mit denen der späteren Milde.

Wenn Anmuth auÙerdem, daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von sittlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird: so leuchtet von selbst ein, wie die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken müÙe. Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn weil sich der Naturgeist sonst überall als von

der Seele unabhängig ja gewissermaßen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen; den Beschauenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele: die Gewissheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höhern Lebens, was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.

Wenn aber in dieser Blüthe der Kunst, wie in der Blüthe des Pflanzenreichs, alle frühern Stufen sich wiederholen: so läßt sich auch im Gegentheil einschen, nach welchen verschiedenen Richtungen die Kunst aus jenem Mittelpunkt heraustreten kann. Besonders zeigt sich die natürliche Verschiedenheit der beyden Formen bildender Kunst hier in ihrer größten Wirksamkeit. Denn für die Plastik, da sie ihre Ideen durch körperliche Dinge darstellt, scheint das Höchste eben in dem vollkommenen Gleichgewicht zwischen Seele und Materie bestehen zu müssen; giebt sie der letzten ein Uebergewicht, so sinkt sie unter ihre eigne Idee herab; ganz unmöglich aber scheint, daß sie die Seele auf Kosten der Materie erhebe, indem sie dadurch sich selbst übersteigen müßte.

Der vollkommne plastische Bildner wird zwar, wie Winkelmann bey Gelegenheit des Belvederischen Apollo sagt, zu seinem Werk nicht mehr Materie nehmen, als er zu Erreichung seiner geistigen Absicht bedarf, aber auch umgekehrt in die Seele nicht mehr Kraft legen, als zugleich in der Materie ausgedrückt ist: denn eben darauf beruhet seine Kunst, das Geistige ganz körperlich auszudrücken. Die Plastik kann darum ihren wahren Gipfel nur in solchen Naturen erreichen, deren Begriff es mit sich bringt, alles, was sie der Idee oder der Seele nach sind, jederzeit auch in der Wirklichkeit zu seyn, also in göttlichen Naturen. Sie würde daher, wenn auch keine Mythologie vorangegangen, durch sich selbst auf Götter gekommen seyn und Götter erfunden haben, wenn sie keine fand. Da ferner der Geist auf der tieferen Stufe wieder dasselbe Verhältniß zur Materie hat, das wir der Seele gegeben haben, indem er das Prinzip der Thätigkeit und der Bewegung wie die Materie das der Ruhe und Unthätigkeit ist; so wird das Gesetz der Mäßigung des Ausdruckes und der Leidenschaft ein aus ihrer Natur herfließendes Grundgesetz seyn: aber dieses Gesetz wird nicht bloß für die niederen, sondern eben so für jene, wenn es erlaubt ist, so zu sagen, höhere und göttliche Leidenschaften gelten, deren die Seele im Entzücken, in der Andacht, in der Anbethung fähig ist: daher sie, weil auch dieser Leidenschaften nur die Götter entbunden sind, auch von dieser Seite zu der Bildung göttlicher Naturen hingezogen wird.

Ganz anders aber scheint es mit der Malerey, als mit der Skulptur beschaffen. Denn jene stellt nicht wie diese durch körperliche Dinge, sondern

durch Licht und Farbe, also selbst durch ein unkörperliches und gewissermassen geistiges Mittel dar: auch giebt sie ihre Bilder keineswegs für die Gegenstände selbst, sondern will sie ausdrücklich als Bilder angesehen wissen. Sie legt darum schon an und für sich auf die Materie nicht jenes Gewicht der Plastik, und scheint aus diesem Grunde, zwar den Stoff über den Geist erhebend, tiefer als in gleichem Falle die Plastik unter sich selbst zu sinken, dagegen mit desto größerer Befugnis in die Seele ein deutliches Uebergewicht legen zu dürfen. Wo sie dem Höchsten nachstrebt, wird sie allerdings die Leidenschaften durch Charakter veredeln oder durch Anmuth mässigen, oder die Macht der Seele in ihnen zeigen; dagegen aber sind eben jene höheren Leidenschaften, die auf der Verwandtschaft der Seele mit einem obersten Wesen beruhen, ihrer Natur vollkommen angemessen. Ja, wenn die Plastik die Kraft, wodurch ein Wesen nach aussen besteht, und in der Natur wirkt, mit der, wodurch es nach innen, und als Seele lebt, vollkommen gleich abwägt, und das bloße Leiden selbst von der Materie anschliefst, so mag dagegen die Mahlerey in dieser zum Vortheil der Seele den Charakter der Kraft und Thätigkeit mindern, und in den der Hingebung und Duldsamkeit verwandeln, wodurch es scheint, daß der Mensch für Eingebungen der Seele und höhere Einflüsse überhaupt empfänglicher werde.

Aus diesem Gegensatz allein schon erklärt sich nicht nur das nothwendige Vorherrschen der Plastik im Alterthum, der Mahlerey in der neueren Welt, sondern jenes auch durchaus plastisch gefinnt war, dieses

dieses aber fogar die Seele zum leidenden Organ höherer Offenbarungen macht; auch dieses zeigt sich, daß nach dem Plastischen in Form und Darstellung streben, nicht hinreicht, daß vor allem erfordert würde, auch plastisch, d. h. antik zu denken und zu empfinden. Ist aber die Anschweifung der Plastik in das Mahlerische ein Verderb der Kunst, so ist die Zusammenziehung der Malerei auf plastische Bedingung und Form eine derselben willkürlich auferlegte Beschränkung. Denn wenn jene, gleich der Schwere, auf einen Punkt hinwirkt, so darf die Malerei wie das Licht den ganzen Weltraum; schaffend, erfüllen.

Beweis dieser unbeschränkten Universalität der Malerei ist die Geschichte selbst und das Beyspiel der größten Meister, welche ohne das Wesen ihrer Kunst zu verletzen jede befondre Stufe derselben für sich zur Vollendung ausbildeten, so daß wir dieselbe Folge, die in dem Gegenstande nachgewiesen werden konnte, auch in der Historie der Kunst wiederfinden können.

Zwar nicht genau der Zeit, aber doch der That nach. 4) Denn so stellt sich durch Michel Angelo die älteste und mächtigste Epoche der freygewordenen Kunst dar, jene, wo sie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen sinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erst Titanen und himmelftürmende Giganten hervorbrachte, bevor das sanfte Reich stiller Götter hervorgieng. So scheint uns das Werk des jüngsten Gerichtes, womit als dem Inbegriff seiner Kunst jener Riefengeist die Sixtinische

Schellings Schriften. 1. Bd. 26

Halle erfüllte, mehr an die ersten Zeiten der Erde und ihrer Geburten, als an ihre letzten zu erinnern. Nach den verborgensten Gründen organischer, besonders menschlicher Gestalt hingezogen vermeidet er das Schreckliche nicht; ja er sucht es absichtlich, und stört es in den dunkeln Werkstätten der Natur aus feiner Ruhe auf. Mangel der Zartheit, Anmuth, Gefälligkeit wiegt er durch das Aeufferste der Kraft auf, und erregt er durch seine Darstellungen Entsetzen, so ist es der Schrecken, welchen der Fabel zu Folge der alte Gott Pan verbreitet, wenn er plötzlich in den Versammlungen der Menschen erscheint. Die Natur bringt in der Regel durch Sonderung und Ausschließung entgegengesetzter Eigenschaften das Außerordentliche hervor: so mußte in Michel Angelo Ernst und tieffinnige Naturkraft mehr denn Sinn für Anmuth und Empfindung der Seele walten, um das Höchste rein plastischer Kraft in der Malerei neuerer Zeiten zu zeigen.

Nach der Befänftigung der ersten Gewalt und des heftigen Triebes der Geburt verklärt sich in Seele der Naturgeist, und die Grazie wird geboren. Zu dieser Stufe gelangte, nach Leonardo da Vinci, die Kunst durch Correggio, in dessen Werken die sinnliche Seele der wirkende Grund der Schönheit ist. Nicht nur in den weichen Umrissen seiner Gestalten ist dies sichtbar; auch in den Formen, welche denen der rein sinnlichen Naturen in den Werken des Alterthums am meisten ähnlich sind. In ihm blühet das wahre goldne Zeitalter der Kunst, welches der Erde die sanfte Herrschaft des Kronos verlieh: hier lächelt spielende Unschuld, heitre Begier und kindliche Lust aus offenen und fröhlichen Gesichtern, und

hier werden die Saturnalien der Kunst gefeiert. Der Gesamtausdruck jener sinnlichen Seele ist das Helledunkel, welches Correggio mehr als irgend ein anderer ausgebildet. Denn das, was dem Mahler die Stelle der Materie vertritt, ist das Dunkel; und dieses ist der Stoff, an den er die flüchtige Erscheinung des Lichtes und der Seele heften muß. Jemehr also das Dunkel mit dem Hellen verschmilzt, so daß aus beyden nur Ein Wesen und gleichsam Ein Leib und Eine Seele wird, desto mehr erscheint das Geistige körperlich, das Körperliche auf die Stufe des Geistes gehoben.

Nachdem die Schranken der Natur überwunden, das Ungeheure, die Frucht der ersten Freyheit, verdrungen ist, Form und Gestalt durch das Vorgefühl der Seele verschönt sind: klärt sich der Himmel auf, das gemilderte Irdische kann sich mit dem Himmlischen, dieses hinwiederum mit dem sanft Menschlichen verbinden. Raphael nimmt Besitz vom heitern Olymp, und führt uns mit sich von der Erde hinweg in die Versammlung der Götter, der bleibenden, seligen Wesen. Die Blüthe des gebildetsten Lebens, der Duft der Phantasie, sammt der Würze des Geistes hauchen vereint aus seinen Werken. Er ist nicht mehr Mahler, er ist Philosoph, er ist Dichter zugleich. Der Macht seines Geistes stehet die Weisheit zur Seite, und wie er die Dinge darstellt, so sind sie in der ewigen Nothwendigkeit geordnet. In ihm hat die Kunst ihr Ziel erreicht, und weil das reine Gleichgewicht von Göttlichem und Menschlichem fast nur in einem Punkte seyn kann, so ist seinen Werken das Siegel der Einzigkeit aufgedrückt.

Von hier aus könnte die Malerei, um jede in ihr gegründete Möglichkeit zu erfüllen, nur nach Einer Seite noch sich weiter bewegen, und was auch bey der späteren Wiedererneuerung der Kunst unterzommen und nach welchen verschiedenen Richtungen hin sie sich versucht hat, so scheint es doch nur Einem gelungen, den Kreis der großen Meister mit einer Art von Nothwendigkeit zu schliessen. Wie den Kreis der alten Göttergeschichten die neue Fabel der Psyche schließt: so konnte die Malerei durch das Vorgewicht, das sie der Seele gab, noch eine neue, wenn gleich nicht höhere Kunststufe gewinnen. Zu dieser trachtete Guido Reni und wurde der eigentliche Maler der Seele. Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke in's Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluss neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst geben möchte, das in der großen Sammlung unfres *Königes* zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr die Malerei selbst, wie die freygelassne der harten Formen entbundene Psyche auf eignen Fittigen sich zur Verklärung emporzuschwingen? Hier ist kein Wesen, das mit unterschiedner Naturkraft nach aussen besteht; Empfänglichkeit und stille Duldsamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleisch, dessen Eigenschaft die welsche Sprache mit dem Namen der *morbidezza* bezeichnet, ganz verschieden von dem, mit welchem Raphael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie sie dem anbetenden Pabst und einer Heiligen erscheint. Ist freilich die Bemerkung

gegründet, dafs das Vorbild der weiblichen Köpfe des Guido die Niobe des Alterthums ist, so liegt der Grund dieser Aehnlichkeit doch gewifs nicht in einer blofs willkürlichen Nachahmung; vielleicht dafs ein gleiches Streben auf gleiche Mittel führte. Wenn die florentinische Niobe ein Aeußerstes für die Plastik und die Darstellung der Seele in ihr ist: so das uns bekannte Bild ein Aeußerstes für die Malerei, welche hier fogar das Bedürfnis von Schatten und Dunkel abzulegen und beynahe mit reinem Lichte zu wirken wagt.

Konnte der Malerei ihrer besondern Beschaffenheit wegen zugestanden werden, ein deutliches Uebergewicht in die Seele zu legen: so werden doch Lehre und Unterricht am besten thun, stets nach jener ursprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunst allein immer neu erzeugt werden kann, da sie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe nothwendig stille stehen oder in beschränkte Manier ausarten muß. Denn auch jenes höhere Leiden streitet mit der Idee eines vollendet kräftigen Wesens, dessen Bild und Abglanz zu zeigen die Kunst berufen ist. Der rechte Sinn wird sich stets erfreuen, ein Wesen auch von feiner individuellen Seite würdig und so viel möglich selbstständig gebildet zu erblicken; ja die Gottheit würde mit Lust auf ein Geschöpf herabsehen, das mit reiner Seele begabt die Hoheit seiner Natur auch kräftig nach aussen und durch sein sinnlich wirksames Daseyn behauptete.

Wir haben gesehen, wie aus der Tiefe der Natur ⁵⁾ das Kunstwerk empörwachsend mit Bestimmtheit und Begränzung anhebt, innere Unendlichkeit und Fülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, zuletzt zur Seele gelangt: aber getrennt mußte vor-

gestellt werden, was in dem Schöpfungsakt der zur Reife gediehenen Kunst nur Eine That ist. Diese geistige Zeugungskraft kann keine Lehre oder Anweisung erschaffen. Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweytenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt. Aber wie im großen Gange der Kunst, jene Stufen nach einander erschienen, bis sie auf der höchsten alle zu Einer wurden, eben so kann auch im Einzelnen gediegne Bildung nur da entspringen, wo sie vom Keim und von der Wurzel an gesetzmäßig bis zur Blüthe sich gesteigert hat.

Die Forderung, daß die Kunst wie alles andre Lebendige von den ersten Anfängen ausgehen und, um lebendig sich zu verjüngen, immer neu auf diese zurückgehen müsse, mag eine harte Lehre dünken in einem Zeitalter, dem so vielfältig gesagt worden, wie es die gebildetste Schönheit, schon fertig, von vorhandenen Kunstwerken abnehmen, und so wie mit Einem Schritt zum letzten Ziel gelangen könne. Haben wir nicht schon das Vortreffliche, Vollendete, und wie sollten wir zu dem Anfänglichen, Ungebildeten zurückkehren? Hätten die großen Stifter neuerer Kunst eben so gedacht, wir hätten wohl niemals ihre Wunder gesehen. Auch vor ihnen standen Schöpfungen der Alten, runde Bildwerke und flach erhabne Arbeiten, welche sie unmittelbar in Gemälde hätten übertragen können. 6) Aber diese Aueignung eines nicht selbst erworbenen, und darum auch unverständlichen Schönen befriedigte einen Kunsttrieb nicht, der durchaus auf das Ursprüngliche gieng, und aus dem das Schöne frey und urkräftig sich wieder erzeugen sollte. Sie scheuten sich darum nicht, einfäl-

tig, kunstlos, trocken gegen jene erhabnen Alten zu erscheinen, und die Kunst lange in unscheinbarer Kuospe zu hegen, bis die Zeit der Anmuth gekommen war. Woher kommt es, das wir diese Werke älterer Meister, von Giotto an bis auf den Lehrer Raphaels, noch jetzt mit einer Art von Andacht, ja einer gewissen Vorliebe betrachten, als weil uns die Treue ihres Bestrebens, und der große Ernst ihrer stillen freywilligen Beschränktheit, Hochachtung und Bewunderung abdringt? Wie diese sich zu den Alten verhielten, so verhält sich zu ihnen das jetzige Geschlecht. Ihre Zeit und die unfrige knüpft keine lebendige Ueberlieferung, kein Band organisch fortgewachsener Bildung zusammen: wir müssen die Kunst auf ihrem Wege, aber mit eigenthümlicher Kraft wiedererschaffen, um ihnen gleich zu werden. Konnte doch selbst jener Nachfommer der Kunst am Ende des sechszehnten und Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zwar einige neue Blüten auf dem alten Stamme, aber keine fruchtbaren Keime hervorrufen, noch weniger selbst einen neuen Stamm der Kunst pflanzen. Die vollendeten Kunstwerke aber zurücksetzen, und die noch einfältigen schlichten Anfänge derselben auffuchen, um sie nachzuahmen, wie einige gewollt, dieses wäre nur ein neuer und vielleicht größerer Mißverstand; nicht sie selber wären auf das Ursprüngliche zurückgegangen, auch die Einfalt wäre Ziererey, und würde heuchlerischer Schein.

Welche Aussicht aber böte die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst? Ist diese doch einem großen Theile nach abhängig von dem Sinn ihrer Zeit, und wer möchte solchen ernstern Anfängen den Beyfall der gegenwärtigen

tigen versprechen, wo jene auf der einen Seite kaum die Gleichschätzung mit andern Werkzeugen verschwen- derischer Ueppigkeit erlangt, auf der andern Künst- ler und Liebhaber, mit völligem Unvermögen die Natur zu fassen, das Ideal loben und fodern?

Die Kunst entspringet nur aus der lebhaften Be- wegung der innersten Gemüths - und Geisteskräfte, die wir Begeisterung nennen. Alles, was von schwe- ren oder kleinen Anfängen zu großer Macht und Höhe herangewachsen, ist durch Begeisterung groß geworden. So Reiche und Staaten, Künste und Wis- senschaften. Aber nicht die Kraft des Einzelnen rich- tet es aus; nur der Geist, der sich im Ganzen verbrei- tet. Denn die Kunst insbesondere ist, wie die zar- teren Pflanzen von Luft und Witterung, so von öf- fentlicher Stimmung abhängig, sie bedarf eines allge- meinen Enthusiasmus für Erhabenheit und Schönheit, wie jener, der in dem Medicäischen Zeitalter gleich einem warmen Frühlingshauch alle die großen Gei- ster zumal und auf der Stelle hervorrief, einer Ver- fassung, wie sie uns Perikles im Lob Athens schil- dert, und die uns die milde Herrschaft eines väter- lichen Regenten sicherer und dauernder als Volks- regierung gewährt; wo jede Kraft freywillig sich regt, jedes Talent mit Lust sich zeigt, weil jedes nur nach seiner Würdigkeit geschätzt wird; wo Unthätigkeit Schande ist, Gemeinheit nicht Lob bringt; sondern nach einem hochgesteckten, außerordentlichen Ziel gestrebt wird. Nur dann, wenn das öffentliche Le- ben durch die nämlichen Kräfte in Bewegung gesetzt wird, durch welche die Kunst sich erhebet, nur dann kann diese von ihm Vortheil ziehen; denn sie kann sich, ohne den Adel ihrer Natur aufzugeben, nach

nichts Aeußerem richten. Kunst und Wissenschaft können beyde sich nur um ihre eigne Axe bewegen; der Künstler wie jeder geistig Wirkende nur dem Gesetz folgen, das ihm Gott und Natur in's Herz geschrieben, keinem andern. Ihm kann niemand helfen, er selbst muß sich helfen, so kann ihm auch nicht äußerlich gelohnt werden, da, was er nicht um seiner selbst willen hervorbrächte, alsobald nichtig wäre; eben darum kann ihm auch niemand befehlen, oder den Weg vorschreiben, welchen er wandeln solle. Ist er beklagenswerth, wenn er mit seiner Zeit zu kämpfen hat; so verdient er Verachtung, wenn er ihr fröhnt. Und wie vermöchte er auch nur dieses? Ohne grossen allgemeinen Enthusiasmus giebt es nur Sekten, keine öffentliche Meinung. Nicht ein befestigter Geschmack, nicht die grossen Begriffe eines ganzen Volkes, sondern die Stimmen einzelner willkürlich aufgeworfener Richter entscheiden über Verdienst, und die Kunst, die in ihrer Hoheit selbstgenügsam ist, buhlt um Beyfall, und wird dienstbar, da sie herrschen sollte.

Verschiednen Zeitaltern wird eine verschiedene Begeisterung zu Theil. Dürfen wir keine für diese Zeit erwarten, da die neue jetzt sich bildende Welt, wie sie theils schon äußerlich, theils innerlich und im Gemüth vorhanden ist, mit allen Maaßstäben bisheriger Meinung nicht mehr gemessen werden kann, alles vielmehr laut grössere fodert, und eine gänzliche Erneuerung verkündet? Sollte nicht jener Sinn, dem sich Natur und Geschichte lebendiger wieder aufgeschlossen, auch der Kunst ihre grossen Gegenstände zurückgeben? Aus der Asche des Dahingefunkenen Funken ziehen, und aus ihnen ein allgemeines Feuer wieder anzufachen wollen, ist eitle Bemühung.

Aber auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen, ein neuer Glaube vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. Zwar eine Kunst, die nach allen Bestimmungen dieselbe wäre, wie die der früheren Jahrhunderte, wird nie wieder kommen; denn nie wiederholt sich die Natur. Ein solcher Raphael wird nicht wieder seyn, aber ein anderer, der auf eine gleich eigenthümliche Weise zum Höchsten der Kunst gelangt ist. Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wieder-auflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, die Anmuth gegenwärtig, in beyden schon die Seele vorherbestimmt. Werke, die auf solche Art entspringen, sind auch in anfänglicher Unvollendung schon nothwendige, ewige Werke.

Wir dürfen es bekennen, wir haben bey jener Hoffnung eines neuen Auflebens einer durchaus eigenthümlichen Kunst hauptsächlich das Vaterland im Auge. War doch schon zu der nämlichen Zeit, welche die Kunst in Italien wieder erweckte, aus einheimischem Boden das vollkräftige Gewächs der Kunst unseres großen Albrecht Dürer hervorgegangen; wie eigenthümlich deutsch, und doch wie verwandt jenem, dessen süsse Früchte die mildere Sonne Italiens zur höchsten Reife brachte. Dieses Volk, von welchem die Revolution der Denkart in dem neuen Europa ausgegangen, dessen Geisteskraft die grös-

ten Erfindungen bezeugen, das dem Himmel Gesetze gegeben, und am tiefsten von allen die Erde durchforcht hat, dem die Natur einen unverrückten Sinn für das Rechte und die Neigung zur Erkenntnis der ersten Urfachen tiefer als irgend einem andern eingepflanzt, dieses Volk muß in einer eigenthümlichen Kunst endigen.

Wenn die Schicksale der Kunst abhängig sind von den allgemeinen Schicksalen des menschlichen Geistes, mit welchen Hoffnungen dürfen wir das nächste Vaterland betrachten, wo ein erhabener Regent dem menschlichen Verstande Freyheit, dem Geiste Flügel, menschenfreundlichen Ideen Wirksamkeit gegeben hat, indess gediegene Völker die lebendigen Keime alter Kunstanlage noch bewahren, und die berühmten Sitze altdeutscher Kunst mit ihm vereinigt worden. Ja die Künste und Wissenschaften selbst, wären sie sonst überall verbannt, würden eine Freystatt unter dem Schutze des Thrones suchen, auf dem milde Weisheit das Scepter führt, den Huld als Königin verschönert, angestammte Kunstliebe verherrlicht, durch welche auch der junge Fürst, den in diesen Tagen der laute Jubel des dankbaren Vaterlandes empfangen, die Bewunderung fremder Nationen geworden ist. Hier würden sie die Samen eines künftigen kräftigen Dafeyns überall ausgestreut, hier schon erprobten Gemeinfinn und befestigt unter dem Wechsel der Zeiten wenigstens das Band Einer Liebe und Eines allgemeinen Enthusiasmus finden, des für das Vaterland und für *den König*, um Dessen Heil und Erhaltung bis zum äußersten Ziel menschlicher Jahre heißere Wünsche in keinem Tempel aufsteigen können, als in diesem, den Er den Wissenschaften erbaut.

A n m e r k u n g e n .

- 1) Worte J. G. Hamann's in dem Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 189., gemildert nach dem Zusammenhang gegenwärtiger Rede, denn so lauten sie in des Mannes eignem Ausdruck: „Eure mordlügenrische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fodert ihr, dafs wir selbige nachahmen sollen? Damit ihr das Vergnügen erneuern könnt, an den Schülern der Natur auch Mörder zu werden?“ — Möchte Derjenige, dem der Verfasser die erste genaue Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, F. H. Jacobi, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamann's entweder noch selbst übernehmen, oder durch Sein Wort beschleunigen!
- 2) Einzig ist Winkelmann in seinem Zeitalter durch die Objektivität nicht allein seines Styls, sondern seiner ganzen Betrachtungsweise. Es giebt eine Geistesart, welche über die Dinge denken, eine andre, die sie an sich selbst, nach ihrer lautern Nothwendigkeit erkennen will. Von dieser Art gab Winkelmann's Geschichte der Kunst das erste Beyspiel; später erst zeigte sich dieser Geist auch in andern Wissenschaften, wenn gleich mit grossem Widerstreben der anders Gewöhnten. Gemächlicher ist die erste Art. — Meister kannte Winkelmann's eigentliches Zeitalter nur in dieser, man müfste denn den eben genannten Hamann ausnehmen wollen. Aber ist dieser für sein Zeitalter zu rechnen, in welchem er unverstanden und ohne Wirkung blieb. Lessing, der einzige neben Winkelmann zu nennende Mann jener Zeit, ist dadurch groß, dafs er in der gänzlichen Subjektivität derselben und obwohl er eben in dem Denken über die Dinge die höchste Meisterhaftigkeit entwickelte, doch nach der andern Sinneart wenn auch unbewusst sehnend sich

geneigt hat, nicht allein in seiner Erkennung des Spinozismus, sondern in so mancher andern Anregung, hauptsächlich durch die Erziehung des Menschengeschlechtes. Für ein Vorurtheil aber hat der Verfasser immer die Meynung ansehen müssen, als wäre Lessing mit Winkelmann ganz Eines und desselben Sinnes und Meynens in Absicht der höchsten Absicht der Kunst. — Man höre folgende Fragmente Lessing's: „Die eigentliche Bestimmung einer schönen Kunst kann nur dasjenige seyn, was sie ohne Beyhülfe einer andern hervorzubringen im Stande ist. Dieses ist bey der Malerrey die körperliche Schönheit. — Um körperliche Schönheiten von mehr als einer Art zusammenbringen zu können, fiel man auf das Historienmalen. — Der Ausdruck, die Vorstellung der Historie war nicht die letzte Absicht des Malers. Die Historie war bloß ein Mittel, seine letzte Absicht, mannichfaltige Schönheit, zu erreichen. — Die neuen Maler machen offenbar das Mittel zur Absicht. Sie mahlen Historien, um Historien zu mahlen und bedenken nicht, daß sie dadurch ihre Kunst nur zu einer Hülfe andrer Künste und Wissenschaften machen; oder wenigstens sich die Hülfe der andern Künste und Wissenschaften so unentbehrlich machen, daß ihre Kunst den Werth einer primitiven Kunst gänzlich dadurch verliert. — Der Ausdruck körperlicher Schönheit ist die Bestimmung der Malerrey. — Die höchste körperliche Schönheit also ihre höchste Bestimmung u. s. w.“ (Aus Lessing's Gedanken und Meynungen, zusammengestellt von Friedrich Schlegel. Th. I. S. 292.) — Wie sich der scharfscheidende Lessing den Begriff einer rein-körperlichen Schönheit denken und auf diesem bestehen konnte, begreift sich wohl; zur Noth auch, wie er sich überreden konnte, daß nach Wegdenkung jenes Zwecks, der Darstellung mannichfaltiger körperlicher Schönheit, für die Historienmalerrey kein andrer übrig bleibe, als eben — Vorstellung

der Historie. Wenn aber Winkelmann's Lehre, wie sie besonders in der Geschichte der Kunst enthalten ist (die Monumenti inediti sind für Italiäner geschrieben und haben nicht gleichen urkundlichen Werth, wie die erste), mit jenen Lesfingischen Behauptungen in Einklang zu bringen steht; wenn es sich insbesondre als Meynung Winkelmann's erweisen läßt, daß Darstellung von Handlungen und Leidenschaften, kurz, die höchste Gattung in der Malerey nur erfunden worden, um eine Abwechslung körperlicher Schönheit in ihr zu zeigen, so bekennet der Verfasser; von Winkelmann nichts, überall nichts verstanden zu haben. Interessant wird immer die Vergleichung des Laokoon, als des Geistreichsten, was über Kunst in obigem Sinne gedacht worden, mit den Werken Winkelmann's in Bezug auf äuffern und innern Styl beider bleiben; die totale Verschiedenheit der beyden geistigen Behandlungsarten eines Gegenstandes muß dabei jedem einleuchtend werden.

- 3) Man sehe z. B. die Dasdorfsche Briefsammlung. II. Th. S. 235.
- 4) Doch auch als Folge der Zeit nach war die hier aufgestellte zu rechtfertigen, wenn zu näherer Nachweisung Raum war. Denn leicht konnte diesem oder jenem erinnerlich seyn, daß das Werk des jüngsten Gerichtes erst nach Raphaels Tode angefangen worden. Aber Michel Angelo's Styl war mit ihm geboren, und demnach auch der Zeit nach früher denn Raphael. Ohne eben den gewöhnlichen Erzählungen von der Wirkung des Anblicks der ersten römischen Werke des Michel Angelo auf den Jüngling Raphael mehr Glauben beyzumessen, als sie verdienen, oder es von diesem Zufall herzuleiten, daß der Letzte von anfänglich noch zaghafteren Styl zur Kühnheit und Grofsheit vollendeter Kunst gediehen, ist dennoch unläugbar, nicht nur daß Michel Angelo's Styl eine Baßis der Kunst des Raphael gewesen, sondern daß sich durch

ihn die Kunst überhaupt erst zu völliger Freyheit erschwungen. — Von Correggio sollte vielleicht weniger zweideutig gesagt seyn: „Durch ihn blühet das wahre goldne Zeitalter in der Kunst“ obschon niemand leicht das Gefagte missverstehen, oder verkennen wird, was der Verfasser für das eigentlich Höchste neuerer Malerley gehalten.

- 5) Diese ganze Abhandlung weist die Basis der Kunst und also auch der Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nach: was indess Lehre der heutigen Philosophie sey, ist den öffentlichen Beurtheilern bekanntlich immer besser bewußt, als den Urhebern derselben. So erfuhren wir durch das Mittel einer sonst mit Recht geschätzten Zeitschrift von einem solchen Kenner vor Kurzem: das es zufolge der neuesten Ästhetik und Philosophie — (ein weitschichtiger Begriff, worin von namhaften Halbkennern aus dem Haufen alles Mißfällige zusammengeworfen wird, vermuthlich um es desto besser über den Haufen zu werfen) — nur eine Kunstschönheit, aber keine Naturschönheit gebe. Wir möchten nun gern fragen, wo die neueste Philosophie, desgleichen Ästhetik, eine solche Behauptung aufgestellt; erinnerten wir uns nicht in diesem Augenblick, welchen Begriff Richter dieser Art mit dem Wort Natur besonders in der Kunst zu verbinden pflegen. Der angeführte Beurtheiler meynt es übrigens mit jener Meynung selbst nicht übel; vielmehr sucht er ihr durch einen strengen Beweis, in den Redensarten und Formen der neuesten Philosophie, selbst zu Hülfe zu kommen. Vernehmen wir den trefflichen Beweis! „Das Schöne sey die Erscheinung des Göttlichen im Irdischen, des Unendlichen im Endlichen. Die Natur sey nun zwar auch Erscheinung des Göttlichen, aber diese — seit dem Anfang der Zeit gewesene und bis an's Ende der Tage dauernde Natur, wie sich der Wohlunterrichtete näher ausdrückt — erscheine nicht des Menschen Geiste, und nur in ihrer Uncndlichkeit

sey sie schön.“ — Wir mögen diese Unendlichkeit nehmen, wie wir wollen, so ist hier der Widerspruch, daß die Schönheit Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, dennoch aber die Natur nur in ihrer Unendlichkeit schön seyn solle. Doch sich selbst bezweifelnd wendet der Kenner ein, daß jeder Theil eines schönen Werkes doch auch noch schön sey, z. B. die Hand oder der Fuß einer schönen Bildsäule. Aber (so löst er den Zweifel) wo haben wir denn die Hand oder den Fuß von einem solchen Koloss (der Natur nämlich)? Der philosophische Kenner giebt hiemit den Werth und die Erhabenheit seines Begriffs von Unendlichkeit der Natur zu erkennen. Er findet sie in der unermesslichen Ausdehnung. Daß eine wahre wesentliche Unendlichkeit in jedem Theil der Materie ist, ist eine Uebertreibung, zu der sich der billige Mann gewiß nicht versteigt, spricht er gleich die Sprache der neuesten Philosophie. Und daß der Mensch z. B. noch wohl etwas mehr, denn nur Hand und Fuß der Natur seyn könnte — wohl eher das Auge — Hand und Fuß aber außerdem auch wohl noch zu finden wären — könnte nicht ohne Ausschweifung auch nur gedacht werden. Demnach mag ihm die Frage selbst nicht vernichtend genug erschienen haben, und die rechte philosophische Anstrengung beginnt erst. Es sey allerdings wahr, meynt der Treffliche, daß jedes Einzelne in der Natur eine Erscheinung des Ewigen und Göttlichen — doch wohl in diesem Einzelnen? — sey; aber das Göttliche erscheint nicht als göttlich, sondern als irdisch und vergänglich. — Das ist philosophische Kunst zu nennen! Wie auf das Gebot Apparais und Disparais die Schatten im Schattenspiel kommen und gehen, so erscheint das Göttliche im Irdischen, und erscheint auch minder nicht, wie der Künstler es will. Doch dieses ist nur Vorspiel zu einer nachfolgenden Schlusskette, deren

deren Glieder besondrer Auszeichnung werth sind.

1) "Das Einzelne, als solches, stellt nichts dar, als ein Bild des Werdens und Vergehens — und zwar nicht die Idee des Werdens und Vergehens, sondern ein Beyspiel davon, dadurch, daß es wird und vergeht." (So könnte man auch von einem schönen Gemälde sagen, es stellt ein Beyspiel des Werdens und Vergehens dar, denn auch dieses fängt erst allmählig an, seine Farbenstimmung zu erhalten, dann verdunkelt es und wird vom Rauch, Staub, Würmern oder Motten angegriffen.) 2) "Nun aber erscheint in der Natur nichts, als Einzelnes" (vorhin aber war alles Einzelne eine Erscheinung des Göttlichen in dem Einzelnen). 3) Also kann nichts in der Natur schön seyn, weil das Göttliche, welches doch wohl dauernd und bleibend (in der Zeit versteht sich!) erscheinen muß, dauernd und bleibend im Irdischen erscheinen müßte, damit Schönheit wäre, in der Natur aber nichts als Einzelnes, demnach Vergängliches ist. Herrlicher Beweis! Nur an einigen Gebrechen leidet er, von denen nur zwei erwähnt werden sollen. Die Behauptung Nr. 2., daß in der Natur nichts als Einzelnes erscheine; zuvor aber waren da, wo jetzt nichts als Einzelnes ist, drei Dinge: A) das Göttliche, B) das Einzelne, in dem es erscheint, C) das in dieser Verbindung Gewordne, zugleich Göttliche und Irdische. Nun vergißt aber der Bescheidne, der kurz zuvor sein Antlitz im Spiegel der neuesten Philosophie beschaut, ganz wie es gestaltet war. Er sieht jetzt von A, B und C nur noch B, von dem freilich leicht zu beweisen steht, daß es nicht das Schöne ist, da es nach seiner eignen Erklärung nur das C seyn sollte. Er wird nun nicht im Gegentheil sagen wollen, daß das C nicht erscheine; denn auch das hatte er schon anders gemeint. Denn A (das Göttliche

che) erscheint nicht für sich, sondern nur durch das Einzelne, B; also in C. B aber ist überhaupt nur, inwiefern A in ihm erscheint, also auch nur in C; gerade C also ist das einzige wirklich Erscheinende. — Das zweite Gebrechen liegt in dem dem Schlußsatz, obwohl nur mit halber Sicherheit, fast nur als Anfrage eingeschobnem Nebenatz: das Göttliche, als solches, müßte doch wohl bleibend und dauernd erscheinen! Offenbar hat der wohl orientirte Mann die Idee des An-sich, ohne alle Zeit, Ewigen mit dem Begriff des in der Zeit bleibenden und endlos dauernden verwechselt, und verlangt das letzte, wenn er das erste sehen soll. Nun, wenn das Göttliche nur im endlos fort-dauernden erscheinen kann, so mag er zusehen, woher er eine Erscheinung desselben in der Kunst, also ein Kunstschönes, erweisen kann. — Es kann nicht fehlen, daß dieser gründlich belehrte Mann zu andrer Zeit hingeht und wieder andern den Mißbrauch der neuesten Philosophie vielleicht nicht ohne Grund verweist, durch welche Potenzenfolge immer besseren Verstehens das Verständniß, wie man leicht sieht, immer weiter gedeihen muß.

- 6) Es kann dies, nämlich daß vor den Stiftern der neueren Malerei Denkmäler alter Kunst gestanden, nicht einmal von den ersten oder ältesten derselben behauptet werden. Denn wie der würdige Fiorillo in seiner Geschichte der zeichnenden Künste Th. I. S. 69. ausdrücklich bemerkt, so waren zu den Zeiten des Cimabue und Giotto noch keine alten Gemälde und Statuen wieder entdeckt; sie lagen vernachlässigt unter der Erde. "Niemand konnte daher daran denken, sich nach den Mustern, die uns die Alten hinterlassen, zu bilden, und der einzige Gegenstand des Studiums für die Maler war die Natur. An den Werken des Giotto, Schülers von Cimabue, bemerkt man, daß er sie schon fleißig zu Rathe gezogen. Auf diesem Pfade,

ber auf die Antike vorbereiten und näher dazu hinleiten konnte, ging man nach seinem Beyspiele fort, bis, wie derselbe Geschichtschreiber S. 286. bemerkt, das Medicaische Haus (namentlich mit Cosmus) anfangs, Denkmäler der alten Kunst aufzufuchen. "Vorher mußten sich die Künstler mit den Schönheiten begnügen, welche ihnen die Natur darbot, doch hatte diese fleißige Beobachtung den Vortheil, daß dadurch eine mehr wissenschaftliche Bearbeitung der Kunst vorbereitet wurde, und die folgenden philosophischen Künstler, ein da Vinci und Michel Angelo, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde liegenden beharrlichen Gesetze zu erforschen angingen." — Aber auch die Wiederauffindung der alten Kunstwerke in dem Zeitalter dieser Meister und dem des Raphael hatte keineswegs die Nachahmung derselben in dem erst späterhin aufgekommenen Sinne zur Folge. Die Kunst blieb dem einmal eingeschlagenen Wege getreu und vollendete sich ganz aus sich selbst; nichts von außen in sich aufnehmend, sondern auf eigenthümliche Weise nach dem Ziel jener Vorbilder strebend, und nur im letzten Punkt der Vollendung mit ihnen zusammen treffend. Erst mit den Zeiten der Carraccis wurde Nachahmung der Antike, welche ganz etwas anders sagen will, als Bildung des eignen Sinnes nach dem Geiste derselben, förmliches Prinzip, und ging besonders durch Poussin in die Kunsttheorie der Franzosen über, welche fast von allen höheren Dingen einen bloß buchstäblichen Verstand haben. Hierauf wurde durch Mengs und durch Mißverstand der Ideen Winkelmanns, dasselbe auch bei uns einheimisch, und brachte der deutschen Kunst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine solche Mattheit und Geistlosigkeit, mit solcher Vergessenheit des ursprünglichen Sinnes, bei, daß selbst einzelne Auflehnungen

dagegen meist wieder nur misverstandnes Gefühl waren, das aus einer Nachahmungsfucht in die andre noch schlimmere führte. Wer kann läugnen, das in den letzten Zeiten sich wieder ein weit freierer und eigenthümlicherer Sinn in deutscher Kunst gezeigt hat, der, wenn alles zusammenstimmte, große Hoffnungen gewährte, und vielleicht den Geist erwarten ließe, der in der Kunst denselben höhern und freiern Weg eröffnete, der in der Dichtkunst und den Wissenschaften betreten worden ist, und auf dem allein eine Kunst werden könnte, die wir wahrhaft unser, d. h. eine Kunst des Geistes und der Kräfte unsres Volkes und unsres Zeitalters nennen könnten.

Philosophische Untersuchungen
über
das Wesen
der
menschlichen Freyheit
und die
damit zusammenhängenden
Gegenstände.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit können theils den richtigen Begriff derselben angehen; indem die Thatsache der Freyheit, 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; theils 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 giebt; welches bei dem Begriff der Freyheit vorzugsweise der Fall seyn muß, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems seyn 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 Freyheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Längnung der Freyheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende

Verstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so dafs die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt. Oder ist dieses die Meynung, dem Begriff von Freyheit widerstreite der Begriff von System überhaupt und an sich: so ist sonderbar, dafs, 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 seyn muß, mit dem die Freyheit zusammenbesteht. Im Allgemeinen behaupten, dafs dieses System nie zur Einsicht des menschlichen Verstandes gelangen könne, heifst wieder nichts behaupten; indem, je nachdem sie verstanden wird, die Aussage wahr oder falsch seyn kann. Es kommt auf die Bestimmung des Prinzips an, mit welchem der Mensch überhaupt erkennt; und es wäre auf die Annahme einer solchen Erkenntnifs anzuwenden, was Sextus in Bezug auf Empedokles sagt: der Grammatiker und der Unwissende können sie als aus Prahlerei und Erhebung über andre Menschen entspringend vorstellen, Eigenschaften, die jedem, der auch nur eine geringe Uebung in der Philosophie hat, fremd seyn müssen; wer aber von der physischen Theorie ausgehe und wisse, dafs es eine ganz alte Lehre sey, dafs Gleiches von Gleichem erkannt werde, (welche angeblich von Pythagoras herkomme, aber bei Platon angetroffen werde, weit früher aber von Empedokles ausgesprochen worden sey), werde verstehen, dafs der Philosoph eine solche (göttliche) Erkenntnifs behaupte, weil er allein, den Verstand rein und unverdunkelt von Bosheit erhaltend, mit dem Gott in sich,

den Gott ausser sich begreife. *) Allein es ist bei denen, welche der Wissenschaft abhold sind, einmal herkömmlich, unter dieser eine Erkenntniß 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 läugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichte's Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freyheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zu Schanden 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 gerieth. 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 Erkenntniß selbst geschöpfte Gründe haben wir nirgend gefunden) — der Zusammenhang des Begriffs der Freyheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer nothwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freyheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die unbewufte und unsicht-

*) Sext. Empir. adv. Grammaticos L. I. c. 13. p. 283. ed. Fabric.

bare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freyheit 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 Freyheit den Rücken wenden, um sich in die Arme der Vernunft und Nothwendigkeit zu werfen, ohne daß, auf der einen oder der andern Seite eine Ursache zum Triumph wäre.

Bestimmter ausgedrückt wurde die nämliche Meynung in dem Satz: das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. *) Es ist unläugbar 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 ergiebt sich das übrige von selbst, und man ist der Mühe, sein Eigenthümliches genauer zu untersuchen, enthoben. Auch der Unwissende kann, sobald sie ihm nur angegeben sind, mit deren Hülfe über das Gedachtete aburtheilen. Dennoch kommt

*) Frühere Behauptungen der Art sind bekannt. Ob die Aeufferung von Fr. Schlegel in der Schrift: Ueber 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.

bei einer so ausserordentlichen Behauptung alles auf die nähere Bestimmung des Begriffs an. Denn so möchte wohl nicht zu läugnen seyn, dafs, 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. Dafs sich der fatalistische Sinn damit verbinden läßt, ist unläugbar; dafs er aber nicht wesentlich damit verbunden sey, erhellt daraus, dafs so Viele gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit zu jener Ansicht getrieben wurden. Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, dafs, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht aufser 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. Hiezu kommt die Dependenz aller Weltwesen von Gott, und, dafs 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 Freyheit zu, erklärt nichts: zöge Gott seine Macht einen

Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn. Giebt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit, 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 sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl eben so sehr oder noch mehr, als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewusstseyn der Freyheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun die Lehre nothwendig mit der Freyheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freyheit zu retten?

Eine andre, wie man gewöhnlich glaubt näher treffende, Erklärung des Pantheismus ist allerdings die, daß er in einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfes mit dem Schöpfer bestehe, woraus noch eine Menge andrer 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 nothwendig 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 seyn möge, dadurch sind sie absolut von Gott getrennt, daß sie nur in und nach einem Andern (nämlich Ihm) seyn können, daß ihr Begriff ein abgeleiteter ist, der ohne den Begriff Gottes gar nicht möglich wäre; da im Gegentheil dieser der allein selbstständige und ursprüngliche, der allein sich selbst bejahende ist, zu dem alles andre nur wie Bejahetes, nur wie Folge zum Grund sich verhalten kann. Bloß unter dieser Voraussetzung gelten andre Eigenschaften der Dinge, z. B. ihre Ewigkeit. Gott ist seiner Natur nach ewig; die Dinge nur mit ihm und als Folge seines Daseyns, d. h. abgeleiteter Weise. Eben dieses Unterschieds wegen können nicht, wie gewöhnlich vorgegeben wird, alle einzelne 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 nothwendig vorangeht. Abgeschmackter noch ist die Folgerung, daß bei Spinoza sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse. Denn wenn auch der starke Ausdruck, daß jedes Ding ein modifizirter Gott ist, bei ihm sich fände, so sind die Elemente des Begriffs so widersprechend, daß er sich unmittelbar im Zusammenfassen wieder zersetzt. Ein modifizirter, 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 Misdentungen, welche auch andre Systeme in reichem Maasse erfahren haben, liegt in dem allgemeinen Misverständniß des Gesetzes der Identität, oder des Sinns der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satze 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 sey in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau, sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sey, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unsrer Zeit beständig gemacht worden. Es sey z. B. der Satz aufgestellt: das Vollkommne ist das Unvollkommne, so ist der Sinn der: das Unvollkommne ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommne, das in ihm ist; für unsre Zeit aber hat er diesen Sinn: das Vollkommne und Unvollkommne sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu seyn; das in ihm Seyende ist das (an und für sich betrachtete) Gute, so wird dieß so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde gelängnet, beide seyen logisch das nämli-

che. Oder wenn in einer andern Wendung Nothwendiges und Freyes als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sey auch Wesen der Natur, so wird dieß so verstanden: das Freye sey nichts als Naturkraft, Springfeder, die wie jede andre dem Mechanismus unterworfen ist. Das nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leib Eins ist; welcher so ausgelegt wird, die Seele sey materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dgl., denn das Umgekehrte, daß der Leib Seele, oder im vorigen Satz, daß das scheinbar Nothwendige an sich ein Freyes sey, ob es gleich eben so gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bei Seite gesetzt. Bei solchen Miverständnissen, 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 tief sinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als vorangehendes und folgendes (*antecedens et consequens*) und drückte damit den realen Sinn des Identitätsgesetzes aus. Selbst in dem tautologischen Satz, wenn er nicht etwa ganz sinnlos seyn soll, bleibt dieß Verhältniß. Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anders 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 dieß ist der Sinn einer andern ältern Erklärung,

nach welcher Subjekt und Prädikat als das Eingewickelte und Entfaltete (*implicitum et explicitum*) entgegengesetzt würden. *)

Allein,

*) Auch Hr. Reinhold, welcher die ganze Philosophie durch Logik umschaffen wollte, der aber nicht zu kennen scheint, was schon Leibnitz, in dessen Fußstapfen 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 Leibnitzens besteht die Aufgabe der Philosophie in Aufweisung der Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche, nach der Anforderung Xenophanes, Bruno's, Spinoza's, Schellings in Aufweisen der unbedingten Einheit beider." Inwiefern hier Einheit dem Gegensatz zufolge offenbar Gleichheit bezeichnen soll, versichre ich Hrn. Reinhold, das er, wenigstens was die beiden letzten betrifft, sich im Irrthum 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, das im gleichen Falle die nach uns Lebenden in Ansehung unsrer thun 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

Allein, werden nun die Vertheidiger der obigen Behauptung sagen, es ist überhaupt bei'm Pantheismus nicht davon die Rede, daß Gott alles ist, (was nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Eigenschaf-

Nach einer andern Stelle in dem nämlichen Blatt liegt für Hr. R. der Grundfehler aller neueren Philosophie, eben so 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 seyn, wie er die nöthige *Medicina mentis* für sich gebraucht; wie man Beispiele haben will, daß Personen von reizbarer Einbildungskraft, durch Arzneyen, die sie andre für sich nehmen liefsen, 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 Begriffenseyn 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 u. s. w. Konsequenzen, zu denen der ernsthafte und nachdenkliche Mann sich doch gewiß selbst zu gut findet.

ten 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 seyn; 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 sey, die in der Ketzerhistorie zwar in Ehren zu halten seyn 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 angegebne Bestimmung anwendbar sey. 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 Verhältniß der Dinge zu Gott zu bestimmen, nicht aber, was sie für sich betrachtet seyn mögen. Aus dem Mangel dießer Bestimmung kann aber nicht geschlossen werden, daß sie überall nichts Positives (wenn gleich immer abgeleiteter Weise) enthalten. Spinoza's härtester Ausdruck ist wohl der: das einzelne Wesen sey die Substanz selbst, in einer ihrer Modificationen d. h. Folgen betrachtet. Setzen wir

nun die unendliche Substanz $\equiv A$, dieselbe in einer ihrer Folgen betrachtet $\equiv \frac{A}{a}$: so ist das Positive in

$\frac{A}{a}$ allerdings A ; aber es folgt nicht, daß deswegen

$\frac{A}{a} \equiv A$, d. h. daß die unendliche Substanz in ihrer

Folge betrachtet mit der unendlichen Substanz schlechthin betrachtet einerlei sey; oder mit andern Worten,

es folgt nicht, daß $\frac{A}{a}$ nicht eine eigne besondere Substanz (wenn gleich Folge von A) sey. Dieß

steht freilich nicht bei Spinoza; allein erstens ist hier die Rede vom Pantheismus überhaupt; sodann fragt

sich nur, ob die gegebne Ansicht mit dem Spinozismus an sich unverträglich sey. Man wird dieß schwerlich behaupten, da man zugegeben hat, daß die Monaden des Leibnitz, die ganz das sind, was im obigen

Ausdruck $\frac{A}{a}$ ist, kein entscheidendes Mittel gegen den Spinozismus sind. Räthselhaft bleiben ohne

eine Ergänzung der Art manche Aeußerungen des Spinoza, z. B. daß das Wesen der menschlichen Seele ein lebendiger Begriff Gottes sey, der als ewig

(nicht als transitorisch) erklärt wird. Wenn daher auch die Substanz in ihren andern Folgen $\frac{A}{b}$, $\frac{A}{c}$

nur vorübergehend wohnte, so würde sie doch in jener Folge, der menschlichen Seele $\equiv a$, ewig wohnen,

und daher als $\frac{A}{a}$ auf eine ewige und unvergängliche Weise von sich selbst als A geschieden seyn.

Wollte man nun weitergehend die Längnung — nicht der Individualität, sondern — der Freyheit 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 Freyheit in allen neuern Systemen, im Leibnitzischen so gut wie im Spinozischen; und eine Freyheit, 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 Principis über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freyheit liefse sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten. Es scheint daher die Längnung oder Behauptung der Freyheit im Allgemeinen auf etwas ganz anderem, als der Annahme oder Nichtannahme des Pantheismus (der Immanenz der Dinge in Gott) zu beruhen. Denn, wenn es freilich auf den ersten Blick scheint, als ginge die Freyheit, die sich im Gegensatz mit Gott nicht halten konnte, hier in der Identität unter, so kann man doch sagen, dies^{er} Schein sey nur Folge der unvollkommenen und leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische. Schon im Verhältniß des Subjekts zum Prädikat haben wir das des Grundes zur Folge aufgezeigt, und das Gesetz des Grundes ist darum ein eben so ursprüngliches, wie das der Identität. Das Ewige muß deswegen unmittelbar und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn. Das, wovon

es durch sein Wesen Grund ist, ist insofern ein Abhängiges und nach der Ansicht der Immanenz auch ein in ihm Begriffnes. Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, dafs das Abhängige, was es auch immer seyn möge, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sey, und was es nicht sey. Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht unge reimt, sagt Leibnitz, dafs der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, dafs der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sey. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, 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 Begriffenseyn 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 Freyheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist. Wäre das in einem Andern Begriffne nicht selbst lebendig, so wäre eine Begriffenheit ohne Begriffnes, 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 Selbstständigen ist, völlig widersprechen würde. Gott ist nicht ein Gott der Todten, 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 seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eignes, Selbstständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Seyn es keinen Grund giebt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist. Er spricht und sie sind da. Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüthes, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. 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 Specifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen, bloß idealische Wirklichkeit ertheilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbstständige Wesen seyn; denn was ist das Beschränkende unserer Vorstellungen als eben daß wir unselbstständiges sehen? Gott schaut die Dinge an sich an. An sich ist nur das Ewige, auf sich selbst Beruhende, Wille, Freyheit. Der Begriff einer derivirten 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 Freyheit, daß grade nur das Freye und so weit es frey ist, in Gott ist, das Unfreye und so weit es unfrey ist, nothwendig 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 Längnung formeller Freyheit mit dem Pantheismus nicht nothwendig verbunden sey. 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, sey das Vernunftsystem κατ' εἶκοσιν, 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 abtheilen, wo alles so voll ausserordentlicher und einziger Konsequenz seyn 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 Nothwendigkeit unterwirft, sey 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 indess ursprünglichdeutsches Gemüth 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 befreyen oder zu einer bessern erheben zu können. Aussprechen wollte man diese Folgen; und da deutscher Geist die mechanische Philosophie nur bei ihrem (vermeyntlich) höchsten Ausdruck fassen konnte, so wurde auf diese Art die schreckliche Wahrheit ausgesprochen: Alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäfsig 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 innre Gefühl und den Glauben zurückführen. Heut zu Tage, da jene Denkweise längst vorüber ist, und das höhere Licht des Idealismus uns leuchtet, würde die nämliche Behauptung weder in gleichem Grade begreiflich seyn, noch auch die nämlichen Folgen versprechen. *)

*) Der Rath, den Hr. Fr. Schlegel in einer Recension der neueren Schriften Fichte's in den Heidelbergischen

Und hier denn ein für allemal unsre bestimmte Meynung über den Spinozismus! Dieses System ist nicht Fatalismus, weil es die Dinge in Gott begriffen seyn läßt; denn wie wir gezeigt haben, der Pantheismus macht wenigstens die formelle Freyheit nicht unmöglich; Spinoza muß also aus einem ganz andern und von jenem unabhängigen Grund Fatalist seyn. 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 Freyheit 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 Wir-

Jahrb. der Literatur (1ster Jahrg. 6tes Heft. S. 139.) dem letzten ertheilt, sich bei seinen polemischen Unternehmungen ausschließlicly 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 Aeußerung zugleich das System der reinen Vernunft wäre — angetroffen werde; dieser Rath, mag zwar übrigens gewisse Vortheile gewähren, fällt aber doch dadurch in's Sonderbare, daß Hr. Fichte ohne Zweifel der Meynung 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 vermeyntlich traurige Ehre, Vernunftsystem zu seyn, wirklich nur dem Pantheismus und Spinozismus?

kens durch eine andre Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andre bestimmt ist u. s. f. in's Unendliche. Daher die Leblosigkeit seines Systems, die Gemüthlosigkeit 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 Natursicht. Oder zweifelt man, daß schon durch die dynamische Vorstellung der Natur die Grundansichten des Spinozismus wesentlich verändert werden müssen? Wenn die Lehre vom Begriffenseyn 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 Eigenthümliche desselben bezeichnet, und auch nicht jetzt das *eratema* gebraucht wird. Es würde verdriesslich seyn, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die sich über diesen Punkt in den ersten Schriften des Verfassers finden: Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochne 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 Gemüthlichen 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 nur als der eine, nämlich der reelle Theil, derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freyheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freyheit), wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein *andrea* seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn 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 unserer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Unter-

chung unsres Gegenstandes aufnehmen, indem es keineswegs unsre Absicht seyn konnte, alle diejenigen Schwierigkeiten, die sich aus dem einseitig-realistischen oder dogmatischen System gegen den Begriff der Freyheit 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 gewifs es ist, dafs wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freyheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läfst uns, so bald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freyheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, dafs es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, "dafs Thätigkeit, Leben und Freyheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen," womit auch der subjektive (sich selbst misverstehende) Idealismus Fichte's bestehen kann; es wird vielmehr gefodert, auch umgekehrt zu zeigen, dafs alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freyheit zum Grund habe, oder im Fichte'schen Ausdruck, dafs nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sey. Der Gedanke, die Freyheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht blofs in Bezug auf sich selbst, in Freyheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigern 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 beurtheilen, oder sich zueignen, bedenken, daß die Freyheit die innerste Voraussetzung desselben ist; in wie ganz anderm Licht würden sie ihn betrachten und auffassen! Nur wer Freyheit 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 thut bloß andern nach, was sie thun; ohne Gefühl weswegen sie es thun. 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 Freyheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig 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 Freyheit der positive Begriff des An-sich überhaupt ist, wird die Untersuchung über menschliche Freyheit wieder in's 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 Freyheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin. Eben so wäre es ein Irrthum, zu meynen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey; eine Meinung, die nur aus Verwechs-

lung desselben mit einseitigem Realismus entspringen könnte. Denn ob es einzelne Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder eben so viele einzelne Willen, die in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei. Er ist in dem ersten Fall 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 Freyheit liegen, durch den Idealismus für sich genommen, so wenig auflösbar seyn werden, als durch irgend ein anderes partielles System. Der Idealismus giebt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freyheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freyheit, die von jeher empfunden worden, und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft: *) 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

*) 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 Verhältniß zum Guten nicht mittheilen für gut gefunden hat.

mitzusetzen, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgend eine Weise die Realität des Bösen geläugnet werden, womit aber zugleich der reale Begriff von Freyheit 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 nothwendige Mitwirkung Gottes zum Handeln der Kreatur beschränkt, welches vermöge der wesentlichen Abhängigkeit der letzten von Gott angenommen werden muß, wenn auch übrigens Freyheit behauptet wird: so erscheint doch Gott unläugbar als Mit Urheber 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 geläugnet werden. Der Satz, daß alles Positive der Kreatur von Gott kommt, muß auch in diesem System behauptet werden. Wird man angenommen: es sey in dem Bösen etwas Positives, so kommt auch dies Positive von Gott. Hiegegen kann eingewendet werden: das Positive des Bösen, so weit es positiv ist, sey gut. Damit verschwindet das Böse nicht, ob es gleich auch nicht erklärt wird. Denn wenn das im Bösen Seyende gut ist, woher ist denn das, worin dieses Seyende 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 sey, oder anders ausgedrückt, daß es gar nicht (auch nicht mit und an einem andern

Positiven existire, sondern alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes *Plus* und *Minus* der Vollkommenheit sey, wodurch kein Gegensatz begründet wird, und also das Böse gänzlich verschwindet. Es wäre diese die zweyte mögliche Annahme in Bezug auf den Satz, daß alles Positive von Gott herkommt. Dann wäre die Kraft die im Bösen sich zeigt, zwar vergleichungsweise unvollkommner, als die, welche im Guten; an sich aber, oder außer der Vergleichung betrachtet, doch selbst eine Vollkommenheit, die also, wie jede andre, von Gott abgeleitet werden muß. Das, was wir Böses daran nennen, ist nur der geringere Grad der Perfektion, der aber bloß für unsere Vergleichung als ein Mangel erscheint; in der Natur keiner ist. Es ist nicht zu läugnen, daß diese die wahre Meynung des Spinoza sey. Es könnte jemand versuchen, jenem Dilemma durch die Antwort zu entgehen: das Positive, was von Gott herkommt, sey die Freyheit, die an sich gegen Böses und Gutes indifferent sey. 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 lauterer Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu sagen, daß, wenn die Freyheit wirklich das ist, was sie diesem Begriff zu Folge seyn muß, (und sie ist es unfehlbar), daß es alsdenn auch mit der oben versuchten Ableitung der Freyheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit habe; denn, ist die Freyheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott

unab-

unabhängige Wurzel haben. Hiedurch 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 Selbsterreißung 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 zweyte Wesen anfänglich gut erschaffen worden, und durch eigne Schuld vom Urwesen abgefallen sey, so bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That 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 Daseyn, 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 daseyn, 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 unwillkührliche 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 Ueberflufs des Wesens verursacht, wie einige es ausdrücken; eine ganz unhaltbare Vorstellung. Oder sie ist willkürlich von Seiten 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 Hülfsgedanken 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 allmälige Abschwächung in das, was keinen Schein des Guten mehr hat, ohngefähr so wie Plotinos *) spitzfindig, aber ungenügend den Uebergang 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 diefs eben (das zu weiterem Produziren Unfähige) ist das Böse. Oder: wenn etwas nach dem Ersten ist, so muß auch ein Letztes seyn, das nichts mehr von dem Ersten an sich hat, und diefs ist die Materie und die Nothwendigkeit des Bösen.

Diesen Betrachtungen zufolge scheint es eben nicht billig, die ganze Last dieser Schwierigkeit nur

*) Ennead. I. L. VIII. c. 8.

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 Hülfe 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 andre 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 meynt, 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 eben so leeres und abgezogenes System, als das Leibnitzische, Spinozische, oder irgend ein andres dogmatisches. Die ganze 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. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstrakt, als der Idealismus des Leibnitz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches ge-

wöhnlich 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 u. s. w. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen. Wo aber das ideelle Prinzip wirklich in hohem 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 nöthig, 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 vollkommene Genüge thut. Wir läugnen darum nicht, daß diese richtige Ansicht nicht schon längst in einzelnen Geistern vorhanden gewesen sey. Aber eben diese waren es auch, die ohne Furcht vor den von jeher gegen alle reelle Philosophie gebräuchlichen Schmähworten Materialismus, Pantheismus u. s. w. den lebendigen Grund der Natur aufsuchten, und im Gegensatz der Dogmatiker und abstrakten Idealisten, welche sie als Mystiker verstießen, Naturphilosophen (in beyderlei Verstande) waren.

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben. *) Ohnerachtet es eben dieser Punkt ist, bei welchem sie auf's Bestimmteste von dem Wege des Spinoza ablenkt, so konnte doch in Deutschland bis auf diese Zeit behauptet werden, ihre metaphysischen Grundsätze seyen mit denen des Spinoza einerlei: und obwohl eben jene Unterscheidung es ist, welche zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbeiführt, so verhinderte dieß nicht, sie der Vermischung Gottes mit der Natur anzuklagen. Da es die nämliche Unterscheidung ist, auf welche die gegenwärtige Untersuchung sich gründet, so sey 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 Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einen 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 existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiednes Wesen. Analogisch

*) Man s. dieselbe in der Zeitschrift für spekulative Physik B. II. Heft 2. §. 54. Anm., ferner Anm. zu §. 93. und die Erklärung S. 114.

kann dieses Verhältniß 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 Existirende) aufgeht. Selbst das Licht löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt. *) Sie ist eben darum weder das reine Wesen noch auch das aktuale Seyn der absoluten Identität, sondern folgt nur aus ihrer Natur, **) oder ist sie, nämlich in der bestimmten Potenz betrachtet denn übrigens gehört auch das, was beziehungsweise auf die Schwerkraft als existirend erscheint, an sich wieder zu dem Grunde, und Natur im Allgemeinen ist daher alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt. ***) 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 andre und doch nicht ohne das andre ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden voran geht: aber eben so ist Gott wieder das *Präius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht *actu* existirte.

*) A. a. Ort S. 59. 60.

**) Ebendaf. S. 41.

***) Daf. S. 114.

Auf dieselbe Unterscheidung führt die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todes Begriffenseyn 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 seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts ausser Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, *) d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sey 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

*) Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt. Oben war von dem modifizirten Dualismus die Rede, nach welchem das böse Prinzip dem guten nicht beifondern untergeordnet ist. Kaum ist zu fürchten, daß jemand das hier aufgestellte Verhältniß 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.

nicht die Einheit. Sie ist daher für sich betrachtet auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger 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 bewufster, sondern ein ahndender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist. Wir reden von dem Wesen der Sehnsucht an und für sich betrachtet, das wohl in's 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 That 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 durchbrechen, 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 giebt es keine Realität der Kreatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — 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 Bewußtseyn der tiefen Nacht, aus der er an's Daseyn gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werde, beruhen zwar zum Theil auf Misverstand 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 Fichte'sche Präzipitation nicht hinreicht. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel an's Licht; das Saamenkorn muß in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstral sich entfalte. Der Mensch wird in Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen, (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß), 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 ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkeln ungewissem Gesetz, unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innre reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen an-

dern 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, *) 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, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freyschaffender 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 Saamen, aber doch nothwendig enthaltne 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 hervortreten, 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 Verhältniß der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte das dunkle Band der Schwere sich löst und die im geschiedenen Stoff verborgne Einheit entwickelt wird. Weil nämlich dieses Wesen (der anfänglichen Natur) nichts anders ist, als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich

*) In dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthfels.

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 verborgnen 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 verborgne Einheit oder Idea hervorhebt. Die in dieser Scheidung getrennten (aber nicht völlig auseinandergetretenen) Kräfte sind der Stoff, woraus nachher der Leib configurirt 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 ebendamit selbst unabhängig von ihm, als ein besondres und für sich bestehendes Wesen.

Es ist leicht einzusehen, dass bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welches nothwendig 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 vollkommner seyn muß, je mehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Proceß dem Wesen der Natur näher tritt, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie. Für den gegenwärtigen Zweck ist nur folgendes wesentlich. Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandnen 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 statt findet, und der Proceß 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 un-

terordnet. 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 Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande Eins, so daß aus beyden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren 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 beyde Contra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgne Keim des nur noch im Grunde vorhandnen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott erfah, 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 Centro 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 seyn — 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 beyden

Prinzipien, aber ohne völlige Konfonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltne und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beyder Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beyder Prinzipien eben so 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 seyn, — 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 emporgehobne 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 in's Ueberkreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freyheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und aufer 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 frey von beyden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frey oder über der Natur, daß er wirklich in den Unwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt, (weil immer ein Grund seyn muß) — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobne Materie deshalb nicht aufhört, Materie (finstres Prinzip) zu seyn — aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höhern 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 seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt, (so wie der ruhige Willen im stillen Grunde der Natur ebendarum auch Universalwille ist, weil er im Grunde (bleibt), auch in der Peripherie, oder als Geschöpf zu seyn, (denn der Wille der Kreaturen ist freylich ausser dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Partikularwille, nicht frey, 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 Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Prinzipien besteht, (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich

erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grund-
 de 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. Dafs aber
 eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist,
 erhellet aus folgendem. Der Wille, der aus seiner
 Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen
 Willen zugleich partikular und kreatürlich zu ma-
 chen, strebt das Verhältnifs der Prinzipien umzu-
 kehren, den Grund über die Ursache zu erheben,
 den Geist, den er nur für das Centrum erhalten,
 aufser demselben und gegen die Kreatur zu gebrau-
 chen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und aufser
 ihm erfolgt. Der Wille des Menschen ist anzusehen
 als ein Band von lebendigen Kräften; so lange nun
 er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen
 bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichem
 Mafs und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigen-
 wille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewi-
 chen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen;
 statt desselben herrscht ein blofser Partikularwille,
 der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ur-
 sprüngliche, vereinigen kann, und der daher streben
 mufs, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem
 empörten Heer der Begierden und Lüfte, (indem je-
 de einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein
 eignes und absonderliches Leben zu formiren oder
 zusammensetzen, welches in so fern möglich ist, als
 selbst im Bösen das erste Band der Kräfte, der Grund
 der Natur, immer noch fort besteht. Da es aber
 doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur
 in

in dem ursprünglichen Verhältniß bestehen konnte; so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe, und der Verderbnis. Das treffendste Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Mißbrauch der Freyheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit ist nie, ohne daß die verborgnen Kräfte des Grundes sich aufthun: sie entsteht; wenn das irritable Princip, das in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst aktuiert, oder der aufgeregte Archæus seine ruhige Wohnung im Centro verläßt, und in den Umkreis tritt. So wie dagegen alle ursprüngliche Heilung in der Wiederherstellung des Verhältnisses der Peripherie zum Centro besteht, und der Uebergang 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 Freyheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu seyn strebt. Wie die Krankheit freylich nichts Wesenhaftes und eigentlich nur ein Scheinbild des Lebens und bloß meteorische Erscheinung desselben — ein Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn — ist, nichts destoweniger aber dem Gefühl sich als etwas sehr Reelles ankündigt, eben so 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 tief sinnige physikalische Analogien, namentlich die der Krankheit, erläutert. *) Alle andern

*) In der Abhandlung: "Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann" im Morgenblatt 1807. Nr. 197. und: "Ueber Starres und Fließendes," in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft III. Bds. 2tes Heft. Zur Vergleichung und weitem Erläuterung stehe auch hier die hierher bezügliche Anmerkung am Ende dieser Abhandlung S. 203. "Einen lehrreichen Aufschluß giebt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuernden Lebensglut, indem hier Feuer und Wasser in Einem (wachsenden) Grunde zusammen, oder in Conjunction 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 Centrum, (*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 freylich die Basis, das Fundament oder natürliches Centrum jedes Kreaturlebens; so wie selbes aber aufhört, dienendes Centrum zu seyn und herrschend in Peripherie tritt, brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoism (der entzündeten Ichheit) in ihr. Aus ☉ wird nun ☊ — das heißt: an einer einzigen Stelle des Planetensystems ist jenes finstre Naturcentrum verschlossen, latent, und dient eben darum als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems (Licht-

Erklärungen des Bösen lassen den Verstand und das sittliche Bewusstseyn gleich unbefriedigt. Sie beruhen im Grunde sämmtlich 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 Leibnitz, daß Gott dem Menschen alle Vollkommenheit mittheilte, ohne ihn selbst zum Gott zu machen: das nämliche gilt von den geschaffnen Wesen überhaupt; es mußten darum verschiedne Grade der Vollkommenheit und alle Arten der Einschränkung derselben statt finden. 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. *) Es giebt, sagt er an einer andern Stelle, allerdings zwei Prinzipien, aber beyde in Gott: diese sind der Verstand und der Wille. Der Verstand giebt das Prinzip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er

einstrahl- oder Offenbarung des Ideellen.) Eben darum ist also diese Stelle der offne Punkt (Sonne — Herz — Auge) im Systeme — und erhöhe oder öffnete sich auch dort das finstre Naturcentrum, so verschloß sich *eo ipso* der Lichtpunkt, das Licht würde zur Finsterniß im System, oder die Sonne erlöschte!“ —

*) Tentam. theod. Opp. T. I. p. 136.

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. *) Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist. **) Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweye Prinzipien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willens 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 thätig 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 Ueberlegung, 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 limitirteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitirteste. ***) Unvollkommenheit im allgemei-

*) Ebendaf. S. 240.

**) Ebendaf. S. 387.

***) 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 be-

nen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltner 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 unfrer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt. Leibnitz 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, meynt er, das Böse bedürfe so wenig eines besondern Prinzips, als die Kälte oder Finsterniß. Was im Bösen Bejahendes sey, komme nur begleitungsweise in dasselbe, wie Kraft und Wirksamkeit in die

sonders die Stelle contr. Jul. L. 1. C. III. Quærent 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 expedit, qui conceptum mali semel recte formauerit, eumque semper defectum aliquem inuoluere attenderit, perfectionem autem omnimodam incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

Kälte: frierendes Wasser zer sprengt das stärkste einschließende Gefäß und doch bestehe Kälte eigentlich in einer Verminderung von Bewegung. *) Weil indess 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 Leibnitz dasselbe nur von Gott herleiten kann, so sieht er sich genöthiget, Gott zur Ursache des Materialen der Sünde zu machen, und nur das Formelle derselben der ursprünglichen Einschränkung der Kreatur zuzuschreiben. Er sucht dies Verhältniß durch den von Keppler gefundenen Begriff der natürlichen Trägheitskraft der Materie zu erläutern. Es sey diese, sagt er, das vollkommne 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 angeboren und eigenthümlichen Hang zur Trägheit, d. h. in der innern Limitation oder Unvollkommenheit der Materie. **) Hierbei ist aber zu bemerken, daß die Trägheit selbst als keine bloße Beraubung gedacht werden kann, sondern allerdings etwas Positives ist, nämlich Ausdruck der innern Selbstheit des Körpers, der Kraft, wodurch er sich in der Selbstständigkeit zu behaupten sucht. Wir

*) Tentam. theod. p. 242.

**) Ebendaf. P. I. §. 30.

läugnen nicht, daß auf diese Art die metaphysische Endlichkeit sich begreiflich machen lasse; aber wir läugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey. *)

Es entspringt diese Erklärungsart überhaupt aus dem unlebendigen Begriff des Positiven, nach welchem ihm nur die Beraubung entgegenstehen kann. Allein es giebt noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bildet, und von dem Begriff des bloß Verneinten weit absteht. Dieser entspringt aus dem Verhältniß 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 beyden ist dasselbe, (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute), aber das Formale in beyden ist ganz verschieden, dieses Formale aber kommt oben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn 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 Be-

*) Aus dem gleichen Grunde muß jede andere Erklärung der Endlichkeit, z. B. aus dem Begriff der Relationen zur Erklärung des Bösen unzureichend seyn. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit.

griff der Persönlichkeit, d. h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat. Wollte daher jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine Privation sey, 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 nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist.

Von der Platonischen Ansicht, so weit wir sie beurtheilen können, wird besser bei der Frage nach der Wirklichkeit des Bösen die Rede seyn. Die Vorstellungen unfres über diesen Punkt bei weitem leichtern und den Philanthropismus bis zur Längnung 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, nicht in dem irdischen Prinzip, indem sie dem Himmel die Ehre, wie sich gebührte, die Hölle, sondern die Erde entgegensetzten. Diese Vorstellung ist eine na-

türliche Folge der Lehre, nach welcher die Freyheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wozu es begreiflicher Weise für das Böse keine Freyheit giebt, (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 seyn, nicht aber ein Grund positiv-böser und tugendwideriger. Gefetzt aber, die Sinnlichkeit oder das leidende Verhalten gegen äußere Eindrücke brächte mit einer Art von Nothwendigkeit 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 seyn kann, hätte es überhaupt keine Bedeutung. Dafs aber gesagt wird, das vernünftige Prinzip sey im Bösen unwirksam, ist auch an sich kein Grund. Denn warum übt es denn seine Macht nicht aus? Will es unwirksam seyn, 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 blofs Schwäche und Mangel, aber nirgend ein-Böses. Es giebt 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 genommen, Namen die Monotheleten nennen. Wie es aber keineswegs das intelligente oder Licht-Prinzip an sich, sondern das mit Selbstheit verbundene d. h. zum Geist erhobene ist, was im Guten wirkt: eben so folgt das Böse nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit für sich, sondern aus dem zur Intimität mit dem Centro gebrachten finstern oder selbstlichen Prinzip; und wie es einen Enthusiasmus zum Guten giebt, eben so giebt es eine Begeisterung des Bösen. Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen, ist zwar auch jenes dunkle Prinzip wirksam; aber es ist in ihm noch nicht in's Licht gehöhren, 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. Bewusstlofes und Bewusstes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn grade 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 Verhältniss. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt dass der Mensch das ewige Band der Kräfte willkührlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, dass die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Thierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Thiere stehen. *)

*) In der oben angeführten Abhandlung im Morgenblatt 1807. S. 786.

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 Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist. *) 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 univervelle Wirkbarkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unlängbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so kann zwar zum voraus kein Zweifel seyn, daß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen; ebendieses ergibt sich auch aus dem früher Gesagten. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beyder Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem eben so

*) Augustinus sagt gegen die Emanation: aus Gottes Substanz könne nichts hervorgehen, denn Gott; darum sey 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 giebt der Ausdruck der Schrift: der Mensch sey *ἐκ τῶν μὴ ὄντων*, aus dem, das da nicht ist, geschaffen, so wie das berühmte *μὴ ὄν* der Alten, welches, so wie die Schöpfung aus Nichts, durch die obige Unterscheidung zuerst eine positive Bedeutung bekommen möchte.

unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, 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 Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freyes. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweydeutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Versuchung zum Bösen seyn, wär' es auch nur, um die beyden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen. Nun scheint die Solicitation 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 seyn, nach welcher sie ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist. So lange dieser Theil der Platonischen Lehre im bisherigen Dunkel liegt, *) ist ein bestimmtes Urtheil

*) Möge es einst der treffliche Erklärer des Platon, oder noch früher der wackre Böckh aufhellen, der da-

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 Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri 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 beyden Prinzipien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweyheit der Prinzipien ist. Wir können aber auch nicht etwa einen geschaffenen Geist voraussetzen, der, selbst abgefallen, den Menschen zum Abfall solizitierte, 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 beyden Prinzipien in Gott. Gott als Geist (das ewige Band beyder) ist die reinste Liebe: in der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; eben so wenig auch in dem idealen Prinzip. Aber Gott selbst, damit er seyn

zu 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.

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 verschiedne 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 seyn könne, und er muss unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen: so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, 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 freylich 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 besondrer Wille seyn, 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 sey, 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 von 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, die-

ser 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 Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit 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 Freyheit, 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 Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen. Auch der durch Empirie aufgefunde 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 aktivirter Selbstheit erklärlich sind. Woher in der Natur, neben den präformirten 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 natürlichen Abscheu erregen. *) Dafs alle organischen Wesen der Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach ebensowohl unauflöslich seyn, und wenn irgend Etwas, scheint ein Geschöpf, welches das fehlerhaft gewordne in sich durch eigne Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein *Perpetuum mobile* zu seyn. 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 Lichtes ist, das finstre Prinzip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm, (als aus der blofsen Potenz zum Aktus), erhoben werden könnte:

80

*) So ist die nahe Verbindung, in welche die Imagination aller Völker, besonders alle Fabeln und Religionen des Morgenlandes, die Schlange mit dem Bösen setzen, gewifs nicht umsonst. Die vollkommene Ausbildung der Hülforgane, die im Menschen aufs Höchste gediehen ist, deutet nämlich schon die Unabhängigkeit des Willens von den Begierden oder ein Verhältniß von Centrum und Peripherie an, welches das einzig eigentlich gesunde ist, in dem das erste in seine Freyheit und Besonnenheit zurückgetreten ist, und vom blofs Werkzeuglichen (Peripherischen) sich geschieden hat. Wo hingegen die Hülforgane nicht ausgebildet sind, oder ganz mangeln, da ist das Centrum in die Peripherie getreten, oder es ist der mittelpunktlose Ring in der oben (in der Anmerkung) angeführten Stelle von Fr. Baader.

so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes; und daher ein zweytes Prinzip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn 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 Entzweyung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegensetzt. Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochne 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 andere 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 Gleichniß 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 anders,

als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffnen Wesen zur Aktualisirung strebt, und also in der That nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes. Wie aber dieser ewig nur Grund ist, ohne selbst zu seyn, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient blofs als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend, ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiednes sey, in dem dieser sich selbst habe und erkenne, und das als ein solches (als ein Unabhängiges) in ihm sey. Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) 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 zurückfiel, (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 geoffenbart; sondern weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand, und nach seiner Fürsorge erkannte, dafs ein von ihm (als Geist) unabhängiger Grund zu seiner Existenz seyn müsse, liefs 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 seyn, die in diesem Für-sich-wirken des Grundes walteten. Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen 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 Heroën, 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 erdentquollner 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 Welt-Reich zu gründen. Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre und vollkommne 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 wohlthätige Schutzgeister des Lebens waren, bei herannahender Auflösung böser und giftiger Natur werden: der Glaube an Götter verschwindet und eine falsche Magie sammt 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 fetzt; 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 Mittheilung, sondern vielmehr durch Vertheilung 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 zweytenmal 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 Finsterniß, 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 wieder herzustellen. 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 Hellsiehens, der durch göttliches Verhängnis auf einzelne Menschen (als hiezu auserwählte Organe) fällt, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen, die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte entgegenwirkt. Endlich erfolgt 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 Centrum 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. *)

Es giebt 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

*) Man vergleiche mit diesem ganzen Abschnitt des Verfassers Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. VIIIte Vorles. über die historische Konstruktion des Christenthums.

kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntniß 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 mittheilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort, und erregt die Eigenheit und den besondern Willen, eben damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Gottes Wille ist, alles zu universalisiren, zur Einheit mit dem Licht zu erheben, oder darin zu erhalten; der Wille des Grundes aber, alles zu partikularisiren oder kreatürlich zu machen. Er will die Ungleichheit allein, damit die Gleichheit sich und ihm selbst empfindlich werde. Darum reagirt er nothwendig gegen die Freyheit als das Ueberkreatürliche 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 Sirenengesang 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 Cen-

trum, 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 Eigenschaft absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie heranzutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit 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 Nothwendigkeit ohnerachtet 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, dieß ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt, und scheint eine besondere Untersuchung zu erfordern.

Wir haben überhaupt bis jetzt das formelle Wesen der Freyheit weniger in's Auge gefasst, obgleich die Einsicht in dasselbe mit nicht geringeren Schwierigkeiten verbunden scheint, als die Erklärung ihres realen Begriffs.

Denn der gewöhnliche Begriff der Freyheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andre 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 Thier des Buridan, das nach der Meynung der Vertheidiger dieses Begriffes der Willkühr zwischen zwei Haufen Heu von gleicher Entfernung, Größe und Beschaffenheit verhungern müßte, (weil es nämlich jenes Vorrecht der Willkühr nicht hat), eben nicht auf die vorzüglichste Weise unterscheiden. Der einzige Beweis für diesen Begriff besteht in dem Berufen auf die Thatfache, indem es z. B. jeder in seiner Gewalt habe, seinen Arm jetzt anzuziehen oder auszustrecken, ohne weitern Grund; denn wenn man sage, er strecke ihn, eben um seine Willkühr zu beweisen, so könnte er ja dies eben so gut, indem er ihn anzöge; das Interesse, den Satz zu beweisen, könne ihn nur bestimmen, eins von beyden zu thun; hier sey also das Gleichgewicht handgreiflich u. s. w.; eine überall schlechte Beweisart, indem sie von dem Nichtwissen des bestimmenden Grundes auf das Nichtda-seyn schließt, die aber hier gerade umgekehrt anwendbar wäre: denn eben, wo das Nichtwissen eintritt, findet um so gewisser das Bestimmtwerden statt. Die Hauptfache ist, daß dieser Begriff eine gänzliche Zufälligkeit der einzelnen Handlungen einführt und in diesem Betracht sehr richtig mit der zufälligen Abweichung der Atome verglichen worden ist, die Epikurus in der Physik in gleicher Absicht erfand, nämlich dem *Fatum* zu entgehen. Zufall aber ist unmöglich; widerstreitet der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen; und wenn Freyheit 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 Willkühr, und zwar mit vollem Fug, der Determinismus (oder nach Kant Prädeterminismus), entgegen, indem er die empirische Nothwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andre Ursachen bestimmt sey, die in einer vergangenen Zeit liegen, und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unsrer Gewalt stehen. Beyde Systeme gehören dem nämlichen Standpunkt an; nur das, wenn es einmal keinen höheren gäbe, das letzte unlängbar den Vorzug verdiente. Beyden gleich unbekannt ist jene höhere Nothwendigkeit, die gleichweit entfernt ist von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende, Nothwendigkeit ist. Alle Verbefferungen aber, die man bei dem Determinismus anzubringen suchte, z. B. die Leibnitzische, das die bewegenden Ursachen den Willen doch nur inkliniren, aber nicht bestimmen, helfen in der Hauptsache gar nichts.

Ueberhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist. Das intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen, ist diesem zufolge auffer allem Kaufalzusammenhang, wie auffer oder über aller Zeit. Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, 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 seyn muß, damit die einzelne

Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu seyn, ausgedrückt werden müsse. Wird aber dieser Begriff angenommen, so scheint auch Folgendes richtig geschlossen zu werden. Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen. Aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, z. B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse. Vom absolut- Unbestimmten zum Bestimmten giebt es aber keinen Uebergang. Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauter Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der Willkühr zurück. Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt seyn, nicht von außen freylich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgend eine bloß zufällige oder empirische Nothwendigkeit, 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 seyn. Es ist ja kein unbestimmtes Allgemeines, sondern bestimmt das intelligible Wesen dieses Menschen; von einer solchen Bestimmtheit gilt der Spruch: *Determinatio 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 frey 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 Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freyheit ist: denn frey 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 Nothwendigkeit des freyen Wesens, und demnach selbst mit Nothwendigkeit 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 Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freyheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Wäre jenes Wesen ein todes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes; so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freyheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freyheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That; Nothwendigkeit und Freyheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andre erscheint; an sich Freyheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen — aber das Ich ist nichts von diesem verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es

blofs als Selbst-Erfassen, oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt wie alles blofse Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermurthe Seyn ist aber kein Seyn, 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 aufer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung, (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That), zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, 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 That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch aufer dem Erschaffen, frey und selbst ewiger Anfang ist. So unfaulich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem

Menschen [ein, mit derselben übereinstimmendes, Gefühl, als sey er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen, und keineswegs in der Zeit erst geworden. Daher, ohnerachtet der unlängbaren Nothwendigkeit 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 Seyn empfunden werden kann), sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thut. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, konnte weder er selbst, noch eine Kreatur ändern, und dennoch verrieth er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freyheit. *) Eben so 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 im Stande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. In dem Bewustseyn, sofern es bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freye That, die zur Nothwendigkeit wird, freylich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst macht; aber sie ist darum doch keine That, von der dem Menschen überall kein Bewustseyn geblieben: indem derjenige, welcher etwa, um eine unrechte

*) So Luther im Tractat *de servo arbitrio*; mit Recht, wenn er auch die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit mit der Freyheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen.

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 Freyheit und Ueberlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vor auszusehen 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 er es nur immer seyn könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprung nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen als eines Aktus der Freyheit weist auf eine That, 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 Zusammenhang, 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 That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt ist. Von jeher war die angenommene

Zufälligkeit der menschlichen Handlungen im Verhältniß zu der im göttlichen Verstande zuvor entworfenen Einheit des Weltganzen, der größte Anstoß in der Lehre der Freyheit. Daher denn, indem weder die Präsciencz Gottes noch die eigentliche Fürsichung aufgegeben werden konnte, die Annahme der Prädestination. Die Urheber derselben empfanden, daß die Handlungen des Menschen von Ewigkeit bestimmt seyn 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 Rathschluß Gottes, durch welchen der eine zur Verdammniß, der andre zur Seligkeit vorherbestimmt worden, und hoben damit die Wurzel der Freyheit 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 andre dagegen fromm und gerecht zu handeln? denn sie setzt voraus, daß der Mensch nicht schon anfänglich Handlung und That sey, und daß er als geistiges Wesen ein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen habe, welches, wie gezeigt worden, unmöglich ist.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaction 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 Selbstbewußtseyn 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 Freyheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde, was von jener, freylich ebenfalls unlängbaren, 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 That, aber von der Geburt, zugezogene Böse kann daher das radikale Böse heissen, und bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Auerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Aktus der Freyheit seyn müsse, geleitet wurde: indefs Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Spekula-

kulation 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 seyn, 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 sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe — (einer Hülfe 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 entschiedne Umwendung den Frieden in seinem eignen Innern, und, als wäre erst jetzt der anfänglichen Idea Genüge gethan, 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 thut dies der Freyheit keinen Eintrag. Denn eben das in - sich - handeln - Lassen des guten oder bösen Prinzips ist die Folge der intelligibeln That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt ist.

Nachdem wir also Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargethan 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 finstre Prinzip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm Eins, so ist Gott, als die ewige Liebe, oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beyden Prinzipien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich; jenes durch die Offenbarung Gottes zur Aktualisirung erregte Wesen, das nie aus der Potenz zum Aktus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer seyn will, und daher, wie die Materie der Alten, nicht mit dem vollkommenen Verstande, sondern nur durch falsche Imagination (*λογισμῶν νόθων* *) — welche eben die Sünde ist — als wirklich erfaßt (aktualisirt) werden kann; weshalb es durch spiegelhafte Vorstellungen, indem es, selbst nicht seyend, den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht, entlehnt, den Menschen zur Sinnlosigkeit zu brin-

*) Der Platonische Ausdruck im *Timaios* S. 349. Vol. IX. der Zweyhr. Ausg.; früher in *Tim. Locr. de an. mundi*, ebendaf. S. 5.

gen 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 Nichtseyenden 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, Stand zu halten, immer auf das Nichtseyende hinblickt. So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyen, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsternis übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro 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 seyn könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Mafs, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, 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 Uebersmuth, Alles zu seyn, in's Nichtseyen fällt. Uebrigens erfüllt die offenbare Sünde nicht wie bloße Schwäche und Unvermögen mit Be-

dauern, 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 profaniren 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 Selbstseyn 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 nothwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis statt findet, 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 Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit sich öffnet, und bald von ihm fascinirt der anfänglichen Freyheit verlustig wird. Hieraus folgt, daß im Gegentheil das wahre Gute nur

durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß. Ein willkührliches Gutes ist so unmöglich als ein willkührliches Böses. Die wahre Freyheit ist im Einklang mit einer heiligen Nothwendigkeit, dergleichen wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden, da Geist und Herz, nur durch ihr eignes Gesetz gebunden, freywillig bejahen, was nothwendig ist. Wenn das Böse in einer Zwietracht der beyden Prinzipien besteht, so kann das Gute nur in der vollkommenen Eintracht derselben bestehen, und das Band, das Beyde vereinigt, muß ein göttliches seyn, indem sie nicht auf bedingte, sondern auf vollkommene und unbedingte Weise Eins sind. Das Verhältniß Beyder läßt sich daher nicht als selbstbeliebige, oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff setzte voraus, daß sie nicht an sich Eins seyn; wie sollen sie aber Eins werden, wenn sie es nicht sind? außerdem führt er zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkühr zurück. Das Verhältniß beyder Prinzipien ist das einer Gebundenheit des finstern Prinzips (der Selbstheit) an das Licht. Es sey uns erlaubt, dieß, der ursprünglichen Wortbedeutung nach, durch Religiosität auszudrücken. Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlen-wollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntniß oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andre klar wird, weit entfernt, daß es selbst unklar seyn sollte; und in wem diese Erkenntniß ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig seyn oder

feyerd. Sie ist, wo sie ist, etwas viel Substantielleres, als unsre Empfindungsphilosophen meynen. Wir verstehen Religiosität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Worts. Sie ist Gewissenhaftigkeit, oder dafs man handle, wie man weifs, und nicht dem Licht der Erkenntnifs in seinem Thun widerspreche. Einen Menschen, dem diefs 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 vorhalten mufs, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Schon der Wortbedeutung nach läfst 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 nothwendig und immer als Enthusiasmus, oder als auferordentliche Erhebung über sich selbst, wozu, wenn der Dünkel selbstbeliebiger Sittlichkeit niedergeschlagen ist, ein anderer und noch viel schlimmerer Hochmuthsgeist gerne auch diese machen möchte. Sie kann ganz formell, in strenger Pflichterfüllung, erscheinen, wo ihr sogar der Charakter der Härte und Herbheit beygemischt ist, wie in der Seele des M. Cato, dem ein Alter jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zuschreibt, indem er sagt, er sey 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 Stren-

ge des Lebens in der Natur, der Keim, aus welchem erst wahre Anmuth und Göttlichkeit als Blüthe hervorgeht: aber die vermeintlich vornehmere Moralität, welche diesen Kern verschmähen zu dürfen glaubt, ist einer tauben Blüthe gleich, die keine Frucht erzeugt. *) Das Höchste ist, ebendarum weil es dies ist, nicht immer das Allgemeingütige; und wer das Geschlecht geistiger Wollüstlinge 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, seyn, und lieber edel heißen, als gerecht seyn will, die Sittenlehre noch auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks zurückgeführt werden wird, wonach sodann das Laster nur noch in einem schlechten oder verdorbnen Geschmack bestehen würde. **) Wenn in der ersten Gesinnung

*) Sehr richtige Bemerkungen über diese moralische Genialität des Zeitalters enthält die mehrmals angeführte Recension von Hrn. Fr. Schlegel in den Heidelb. Jahrbüchern. S. 154.

**) Ein junger Mann, der wahrscheinlich, wie jetzt viele andre, zu hochmüthig, den ehrlichen Weg Kant's zu wandeln, und doch unfähig, sich zum wirklich Besseren zu erheben, ästhetisch irredet, hat bereits eine solche Begründung der Moral durch Aesthetik 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.

das göttliche Prinzip derselben, als solches; durchschlägt, so erscheint Tugend als Enthusiasmus; als Heroismus (im Kampf gegen das Böse), als der schöne freye Muth 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 Stral göttlicher Liebe sich senkt, so entsteht die höchste Verklärung des sittlichen Lebens in Anmuth und göttliche Schönheit.

Die Entstehung des Gegensatzes von Gut und Böses, und wie beydes in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun so viel 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 Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freye und bewußte That? 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 Voll-

kommenheit in ihm zu reimen; oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?

Die vorläufige Frage wegen der Freyheit Gottes in der Selbstoffenbarung scheint zwar durch das Vorhergehende entschieden. Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstraktum, so müßte dann auch alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen; er selbst wäre gleichsam nur das höchste Gesetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Persönlichkeit nach unsrer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbstständigen 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 Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; oder auch, wenn die lebendige Einheit beyder 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 Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut wie der des reinen Realismus nothwendig 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 Freyheit 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 zweyte 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 frey seyn in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundner Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luft, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkührlich sind, (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freyer und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dieß ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lauter 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 Verhältniß der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht ver-

möge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott. In der nur zu sehr vom Geist der Abstraktion beherrschten Leibnitzischen Philosophie ist die Anerkennung der Naturgesetze, als sittlich-nicht aber geometrisch-nothwendiger, und eben so wenig willkürlicher, Gesetze, eine der erfreulichsten Seiten. "Ich habe gefunden, sagt Leibnitz, daß die in der Natur wirklich nachzuweisenden Gesetze doch nicht absolut demonstrabel sind, was aber auch nicht nothwendig ist. Zwar können sie auf verschiedene Art bewiesen werden; aber immer muß etwas vorausgesetzt werden, das nicht ganz geometrisch nothwendig ist. Daher sind diese Gesetze der Beweis eines höchsten, intelligenten und freyen Wesens gegen das System absoluter Nothwendigkeit. Sie sind weder ganz nothwendig (in jenem abstrakten Verstande), noch ganz willkürlich, sondern stehen in der Mitte, als Gesetze, die von einer über alles vollkommenen Weisheit abstammen." *) Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes, als diese Reduktion der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen.

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freyheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frey gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dieses aber ist nothwendig zu bejahen; denn es würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig

*) Tentam. theod. Opp. T. I. p. 365. 366.

seyn, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstände: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen *implicit* 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 sey; und dieses, die Entscheidung vollendet, erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freyen That.

Ohnerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich, oder, beziehungsweise auf Güte und Liebe, nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst, oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung. Im Gegentheil, so bald nur die nähere Bestimmung einer sittlichen Nothwendigkeit hinzugefügt wird, ist ganz unläugbar der Satz: dafs aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folgt, dafs alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Der Spinozismus fehlt keineswegs durch die Behauptung einer solchen unverbrüchlichen Nothwendigkeit in Gott, sondern dadurch, dafs er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt. Denn da dieses System von dem Absoluten überhaupt nur die eine Seite begreift — nämlich die reale oder in wie fern Gott nur im Grunde wirkt, so führen jene

Sätze allerdings auf eine blinde und verstandlose Nothwendigkeit. Wenn aber Gott wesentlich Liebe und Güte ist, so folgt auch das, was in ihm sittlich-nothwendig ist, mit einer wahrhaft metaphysischen Nothwendigkeit. Würde zur vollkommenen Freyheit in Gott die Wahl im eigentlichsten Verstande erfordert: so müßte dann noch weiter gegangen werden. Denn eine perfekte Freyheit der Wahl würde erst dann gewesen seyn, wenn Gott auch eine weniger vollkommne 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 blofs wie von dem Kastilianischen König Alphonsus, dessen bekannte Aeusserung 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, dafs alles möglich ist, was sich nicht widerspricht; z. B. in der bekannten Einrede, dafs dann alle verständig erfundene Romane wirkliche Begebenheiten seyn müssen. Einen solchen blofs formalen Begriff hatte selbst Spinoza nicht; alle Möglichkeit gilt bei ihm nur beziehungsweise auf die göttliche Vollkommenheit; und Leibnitz nimmt diesen Begriff offenbar blofs 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 frey, ohne Necessitirung: dann erst wäre keine Wahl, keine Frey-

heit; wenn nur Eines möglich wäre.“ Wenn zur Freyheit 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 dieß heißt die göttliche Freyheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an sich falsch ist, und der bloß in unserm Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Abscheu von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. Was die Pluralität möglicher Welten betrifft, so scheint ein an sich Regelloßes, dergleichen nach unsrer 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 nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung 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 dieß vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. Alle Existenz fodert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur dafs er diese Bedingung in sich, nicht ausser sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müfste; 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. Dieß 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 Ueberwindung dient. Daher der Schleyer der Schwermuth, 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 Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu

seiner Existenz nothwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, dafs das Böse aus dem Grunde komme, oder dafs der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht. Die Solicitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Ueberkreatürliche erweckt nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältiget 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 Universalwillen, losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivirte Selbstheit ist nothwendig 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 aktivirte 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 gewordne, 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
Krea-

Kreatur böse wird, (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu seyn), ist an sich selbst das Gute, so lang 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 seyn. Eine attrahirende und eine repellirende Kraft für sich zu denken, ist unmöglich, denn worauf soll das Repellirende wirken, wenn ihm nicht das Attrahirende 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 Böses sey'n dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesch'n, oder, das Böse sey an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweyung 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 sey, wovon wir zu unsrer Zeit genugsame Beyspiele gesehen. Die Leidenschaften, welchen unsre 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 Centrum angegriffene und aufgeregte Stille. Im gehörigen Mafß und organischen Gleichgewicht sind sie die Stärke der Tugend selbst, und ihre unmittelbaren Werkzeuge. "Wenn

Schellings Schriften. 1. Bd.

33.

die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, sagt der treffliche J. G. Hamann, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu seyn? 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 Aeons zu seinen Lieblingen — — seine (des Teufels) Hofnarren sind die ärgsten Feinde der schönen Natur, die freylich Korybanten und Gallier zu Bauchpaffen, aber starke Geister zu wahren Anbetern hat.“ *) Nur mögen dann diejenigen, deren Philosophie mehr für das Gynäceum, als für die Akademie oder die Palästra des Lyceums, gemacht ist, jene dialektischen Sätze nicht vor ein Publikum bringen, das sie eben so, 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 Schöngelster, gehören.

Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. In wie fern 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 freyen Willen Gottes, der sich in

*) Kleeblatt hellenistischer Briefe II. S. 196.

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 That 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 Finsterniß entgegen, und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Prinzips das Wort, als ein beständiges Centrum 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 Leibnitz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich grössten Vollkommenheit der Welt *) in Betracht.

*) Tentam. theod. p. 139. Es his 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 —

Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der That keine Erwiderung. Denn diese hiesse ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, soll die Liebe selbst nicht seyn, 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-nothwendige That 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 Leibnitzische 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 eben so viel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigne Persönlichkeit, aufhobe. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

et ideo duntaxat permitti. — Diese zwei Stellen enthalten den Kern der ganzen Leibnitzischen Theodicee.

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 Urgrund 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 dieß ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommne nicht gleich von Anfang? Es giebt darauf keine Antwort, als die schon gegebene: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freywillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freylich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig 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 seyn 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 Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstre und die Lichtwelt vereinigt, und beyde Prinzipien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt 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 Freyheit bleiben, bis das alles erfüllt, alles wirklich geworden sey. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtseyn verstoßen zu werden. Denn dieß ist die Endabsicht der Schöpfung, das, was nicht für sich seyn könnte, für sich sey, indem es aus der Finsterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, in's Daseyn erhoben wird. Daher die Nothwendigkeit der Geburt und des Todes. Gott giebt die Ideen, die in ihm ohne selbstständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit und

das Nichtseyende, damit, indem sie aus diesem in's Leben gerufen werden, sie als unabhängig existirende wieder in ihm seyen. *) Der Grund wirkt also in seiner Freyheit die Scheidung und das Gericht, (*χολος*); und ebendamit die vollkommne Aktualisierung Gottes. Denn das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist auch nicht mehr als Böses. Es konnte nur wirken durch das (misbrauchte) 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 Antheil 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 heraustreten zu können. Sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseyns, ein Zustand des beständigen Verzehrtwerdens der Aktivität, oder dessen, was in ihm aktiv zu seyn strebt. Es bedarf darum auch zur Reafisirung der Idee einer endlichen allseitigen Vollkommenheit keineswegs einer Wiederherstellung des Bösen zum Guten, (der Wiederbringung aller Dinge): denn das Böse ist nur böse, in wie fern es über die Potentialität hinausgeht; auf das Nichtseyn aber, oder den Potenzzustand reduziert ist es, was es immer seyn sollte, Basis, Unterworfenenes, und als solches nicht mehr im Widerspruch mit der Heiligkeit noch der Liebe Gottes. Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher

*) Philosophie und Religion, (Tübingen. 1804.) S. 73.

Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsterniß an's Licht Gebornen schliessen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. So lange die anfängliche Dualität dauerte, herrschte das schaffende Wort in dem Grunde, 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 Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beyden Prinzipien; wie die Schrift von Christus sagt: Er muß herrschen, bis dafs er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod; (denn der Tod war nur nothwendig zur Scheidung, das Gute muß sterben, um sich vom Bösen, und das Böse, um sich vom Guten zu scheiden). Wenn aber alles ihm unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf dafs Gott sey 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 Existirende (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 in wie fern es existirt? denn entweder giebt es für die beyden keinen gemeinsamen Mittelpunkt: dann müssen wir uns für den absoluten Dualismus erklären. Oder es giebt einen solchen: so fallen beyde 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 gerathen 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 Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen, als den Urgrund, oder vielmehr Urgrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität; es kann nur als die absolute Indifferenz beyder 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 prädiciren 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 geschiednes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist, als eben das

Nichtseyn derselben und das darum auch kein Prädikat hat, als eben das der Prädikatlosigkeit, ohne das 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 böß — (denn das die Erhebung des Gegensatzes von Gut und Böß auf diesen Standpunkt überhaupt unstatthaft ist, lassen wir einstweilen auf sich beruhen) — und können von ihm auch weder das eine noch das andre, noch auch beydes zugleich prädiciren. Oder sie setzen Gut und Böß, so setzen sie auch gleich die Dualität und also schon nicht mehr den Ungrund oder die Indifferenz. Zur Erläuterung des letzten sey folgendes gesagt! Reales und Ideales, Finsterniß und Licht, oder wie wir die beyden Prinzipien sonst bezeichnen wollen, können von dem Ungrund niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, das sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion und jedes für sich von ihm prädicirt werden, womit aber eben die Dualität (die wirkliche Zweyheit der Prinzipien) gesetzt ist. In dem Ungrund selbst ist nichts, wodurch dies verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beyde als totale Indifferenz verhält, ist er gegen beyde gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beyden, so könnte er nur beyde zugleich seyn, d. h. beyde müßten als Gegensätze von ihm prädicirt 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 Un-

tersuchung gelangt waren, beydes als gleichbedeutend gebraucht haben sollten), und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund; gäbe es keine Zweyheit der Prinzipien. Anstatt also, dafs dieser die Unterscheidung wieder aufhÖbe, wie gemeynt wurde, setzt und bestätigt er sie vielmehr. Weit entfernt, dafs die Unterscheidung zwischen dem Grund und dem Existirenden eine blofs logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt 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 Existirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders seyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht dafs er beyde zugleich, sondern dafs er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen, sondern, (um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen), diefs ist das Geheimnifs der Liebe, dafs sie

solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andre. *) Darum so wie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frey 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 in's lichte Bewusstseyn erhoben wird, alles andre aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsternifs beschlosssen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als *Caput mortuum* seines Lebensprocesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beyde zugleich, oder, er ist die absolute Identität beyder. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beyder Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene, Einheit, das von allem freye und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.

Wer also (wie vorhin) sagen wollte: Es sey

*) Aphorismen über die Naturphilosophie in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Bd. I. Heft 1. Aphor. 162. 163.

in diesem System Ein Prinzip für alles, es sey 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 Sanftmuth 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 dieß nicht zu vergessen: dafs das Eine Wesen in seinen zwey Wirkungsweisen sich wirklich in zwey Wesen scheidet, dafs es in dem Einen blofs Grund zur Existenz, in dem andern blofs Wesen (und darum nur ideal ist); ferner dafs nur Gott als Geist die absolute Identität beyder Prinzipien, aber nur dadurch und in so fern ist, dafs und in wie fern beyde seiner Persönlichkeit unterworfen sind. Wer aber vollends auf den 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 zwey Wesen entgegenstehen. Das Böse aber ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, 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 seyn kann, sondern ewig von ihr ausgeschlossen und ausgestofsen ist. *)

*) Hieraus erhellt, wie sonderbar es ist, zu fodern, dafs

Wer endlich darum, weil in Bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt seyn. *) Wir lassen gern jedem seine Weise, sich die Zeit, und was in ihr ist, verständlich zu machen. Der Name thut nichts; 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

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.

- *) Niemand kann mehr als der Verfasser in den Wunsch einstimmen, den Hr. Fr. Schlegel in den Heidelberg. Jahrb. H. 2. S. 242. äußert, daß der unmännliche pantheistische Schwindel in Deutschland aufhören möge, besonders, da Hr. S. auch die ästhetische Träumerei und Einbildung dazusetzt, und in wie fern wir zugleich die Meynung von der ausschließenden 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 verlagert hat, sich zum Mitphilosophiren berufen glauben, sehr leicht, eine falsche Meynung, ja sogar einen Schwindel zu erregen. Beruhigen kann wenigstens das Bewußtseyn, ihn nie persönlich begünstigt, oder durch eigne hilfreiche Unterstützung aufgemuntert zu haben,

Punkt seine eigenthümlichen 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 Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Ein-

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 Freyheit 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 äufsre Form des Gesprächs fehlt, doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beybehalten. Manches konnte hier schärfer bestimmt und weniger lässig gehalten, manches vor Mideutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Vf. unterliefs es zum Theil absichtlich. Wer es nicht so von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm: er suche andre Quellen. Vielleicht aber, daß, von unberufenen Nachfolgern und Gegnern, dieser Abhandlung die Achtung zu Theil wird, die sie der früheren, verwandten Schrift: Philosophie und Religion durch gänzliches Ignoriren erwiesen haben, wözu die ersten gewifs weniger durch die Drohworte der Vorrede oder die Darstellungsart, als durch den Inhalt selbst bewogen wurden.

heit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehn-
 sucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß
 peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in
 Gott, und eben durch dieses in-Gott-Seyn der
 Freyheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen und
 soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle
 Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Men-
 schen auch die Natur annimmt und mit sich verbind-
 et. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da
 die Dinge noch außer dem Centro, 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 letz-
 ten 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 Na-
 tur als ein dunkles, prophetisches, (noch nicht völ-
 lig ausgesprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutun-
 gen, 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 Vermö-
 gen, hinzustellen, und kann das *Caute, per Deos!*
incede, latet ignis sub cinere doloso, trefflich be-
 obachten. Dabei sind aber willkürliche und unbe-
 wiesene Voraussetzungen unvermeidlich. So um zu
 beweisen, daß es nur zwei Erklärungsarten des Bö-
 sen gebe — die dualistische, nach welcher ein Böses
 Grund-

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 andre System den Unterschied von Gut und Böses aufheben müsse; um dies zu beweisen, würde nichts weniger als die ganze Macht einer tief erforschten und gründlich ausgebildeten Philosophie erfordert. 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 beurtheilen? 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 freylich 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. Ueberall finden wir vielmehr, dass sie die Persönlichkeit Gottes als unbegreiflich und auf keine Weise verständlich zu machen ange-

ben, woran sie auch ganz recht thun, indem sie eben jene abstrakte Systeme, in denen alle Persönlichkeit überhaupt unmöglich ist, für die einzigen Vernunftgemäßen halten, was vermuthlich auch der Grund ist, daß sie jedem die nämlichen zutrauen, der nicht Wissenschaft und Vernunft verachtet. Wir im Gegentheil sind der Meynung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunftesicht möglich seyn 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 nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll. *) Eben so sind wir überzeugt, daß, um jeden möglichen Irrthum (in eigentlich geistigen Gegenständen) darzutun, die Vernunft vollkommen hinreiche, und die Ketzerrichtende Miene bei Beurtheilung philosophischer Systeme ganz entbehrlich sey. **) Ein abpluter Dualismus von Gut und Böses in die Geschichte übertragen, wonach in allen Erscheinungen und Werken des menschlichen Geistes entweder das eine oder das andre Prinzip herrscht, wonach es nur zwei Systeme und zwei Religionen giebt, eine absolut gute und eine schlechthin böse; ferner die Meynung, daß alles vom Reinen und Lautern angefangen und

*) Erziehung des Menschengeschlechts. §. 76.

**) Besonders wenn man auf der andern Seite da nur von Ansichten reden will, wo man von alleinseligmachenden Wahrheiten sprechen sollte.

alle späteren Entwicklungen, (die doch nothwendig 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 vorherging; und eine Weltansicht und Religion, die, obgleich der absoluten entgegengesetzt, doch aus eigenem Grunde entsprang, und nicht aus Verfälschung der ersten. Das Heidenthum ist, historisch genommen, so ursprünglich als das Christenthum 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 Gemüth und sittlichen Bewußtseyn 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 umgibt, so daß wir leichter die Absichten derselben als ihren bestimmten Sinn errathen können. Indefs fürchten wir, wenn wir es auch ergründeten, doch auf nichts Außerordentli-

ches zu stofsen. Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z. B. nicht, dafs jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein grofser Mensch sey; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, dafs 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 Erkenntnifs seyn mufs. Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und blofs potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. Diefs kann nur durch Scheidung geschehen, also durch Wissenschaft und Dialektik, von denen wir überzeugt sind, dafs sie allein es seyn werden, die jenes, öfter, als wir denken, da gewesene, aber immer wieder entflohenne, uns allen vorschwebende und noch von keinem ganz ergriffene, System festhalten und zur Erkenntnifs auf ewig bringen werden. Wie wir im Leben eigentlich nur kräftigem Verstande trauen, und am meisten bey denen, die uns immer ihr Gefühl zur Schau legen, jedes wahre Zartgefühl vermessen: so kann auch, wo es sich von Wahrheit und Erkenntnifs handelt, die Selbstheit, die es blofs bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will. Wenn, nach den trefflichen Ansichten Franz Baaders, der Erkenntnifstrieb die gröfste Analogie mit dem Zeugungstrieb hat *).

*) Man s. die Abhandlung obigen Inhalts in den Jahrb. für Medicin. Bd. III. 1tes Heft. S. 113.

so giebt es auch in der Erkenntniß 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 unsrer Persönlichkeit ist der Geist, und wenn nur die werkhätige Verbindung beyder 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 giebt es auch eine, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äußert, eine eigentlich wissenschaftliche Begeisterung. Es giebt darum auch eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt, z. B. von Poësie 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 sey gegen die Idee feindselig; aber gerade dieß 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 frey in seiner Art sind. Sie ist nicht Thätigkeit, wie der Geist, nicht absolute Identität beyder Prinzipien der Erkenntniß, 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 andres übrig, als daß sie sich historisch zu orientiren sucht, und die Ueberlieferung, an welche bei einem gleichen Resultat schon früher verwiesen worden, zur Quelle und Richtschnur nimmt. Dann ist es Zeit, wie man die Poësie bei uns durch die Kenntniß der Dichtungen aller Nationen zu begründen meynte 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 Meynung, als habe der Mensch erst allmählig von der Dumpfheit des thierischen Instinkts zur Vernunft sich aufgerichtet, nicht die unsrige sey. Dennoch glauben wir, daß die Wahrheit uns näher liege, und daß wir für die Probleme, die zu unsrer Zeit rege geworden sind, die Auflösung zuerst bei uns selbst und auf unserm eignen Boden suchen sollen, ehe wir nach so entfernten Quellen wandeln. Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß 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 Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen. Es ist nicht die Zeit, alte Gegensätze wieder zu erwecken, sondern das aufser und über allem Gegensatz liegende zu suchen.

— Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe anderer folgen, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählig dargestellt wird.



Digitized by Google

