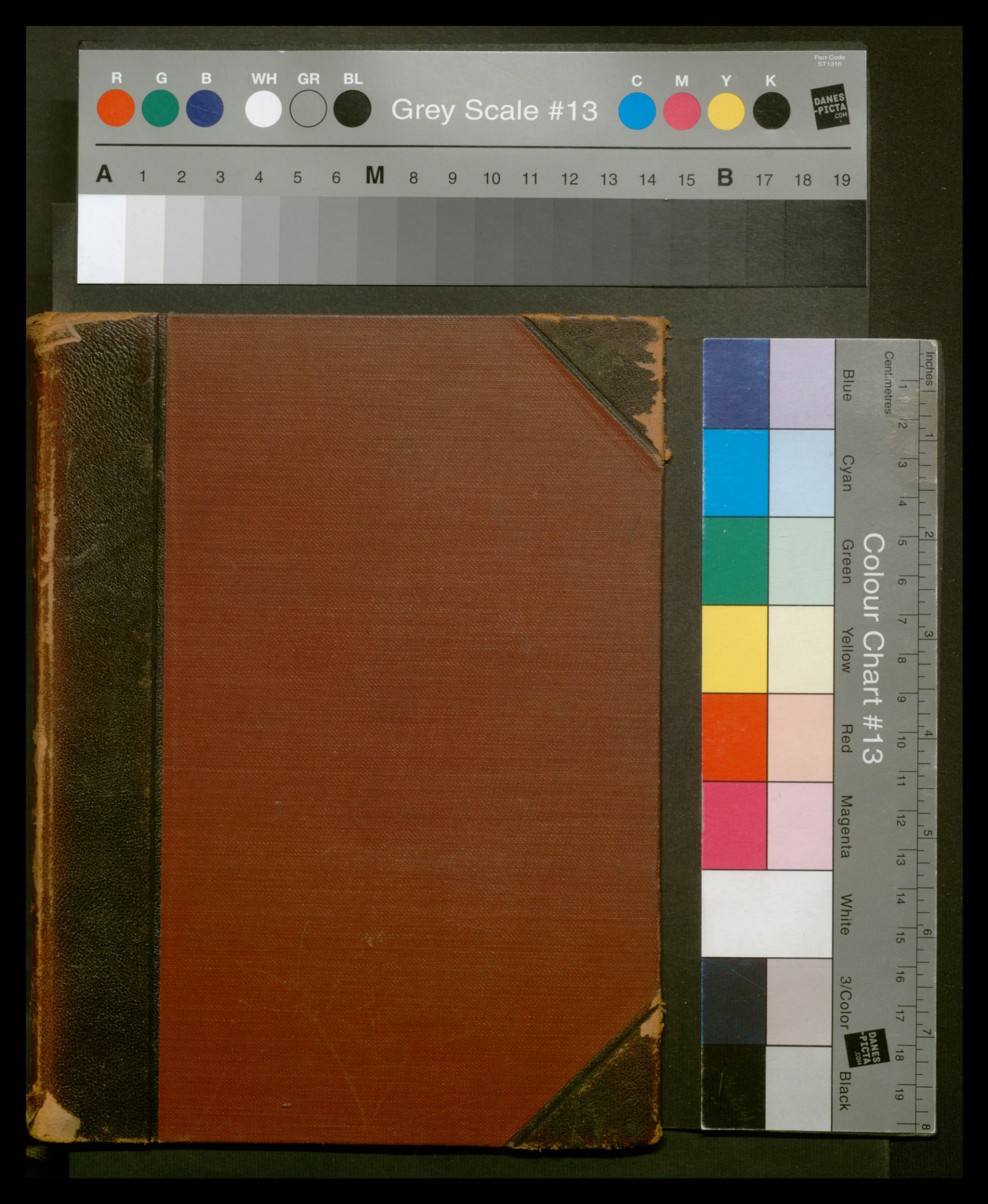

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

Fichte.

Joh. Gottl. Fichte, Werke.

Auswahl in sechs Bänden.

Mit mehreren Bildnissen Fichtes /
herausgegeben und eingeleitet von
Fritz Medicus.

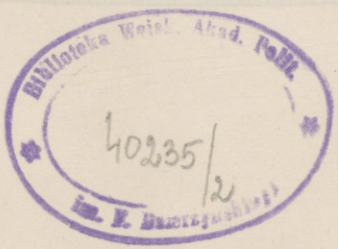
Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1908.

Joh. Gottl. Fichtes Werke.

Vierter Band.

Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 / Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804 / Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Fritz Eckardt Verlag.
Leipzig 1908.



ZBIORNICA
Księgozbiorów
Zabezpieczonych

Inhalt.

Seite

Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801 1

Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804 165

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . . . 393

Darstellung

der

Wissenschaftslehre.

Aus dem Jahre 1801.

Zum ersten Male gedruckt in Band II
der von Immanuel Hermann Fichte herausgegebenen
Sämtlichen Werke Fichtes
(1845).

Erster Teil.

Einleitung.

Begriff der Wissenschaftslehre.

§ 1. Vorläufige Beschreibung des Wissens vermittelst einer Konstruktion desselben.

Vorläufig nennen wir diese Beschreibung, weil durch sie nicht etwa der Begriff des Wissens erschöpft, sondern nur diejenigen Merkmale in demselben nachgewiesen werden sollen, deren wir für unseren gegenwärtigen Zweck bedürfen. Die Frage sonach, mit welcher man gleich den Anfang unserer Rede unterbrechen könnte, von welchem Wissen redet ihr denn, und in welchem Sinne bedient ihr euch dieses vieldeutigen Wortes, käme hier zur Unzeit. Wir verstehen an diesem Orte unter demselben dasjenige, was wir sogleich angeben werden, und durchaus nichts anderes, und bedienen uns dieses Wortes in dem Sinne, der aus dem folgenden hervorgehen wird.

Beschreibe einen beliebigen Winkel; — würden wir dem Leser zurufen, wenn wir uns mit demselben im Gespräche befänden. — Schließe nun diesen also beschriebenen Winkel mit einer dritten geraden Linie. Nimmst du wohl an, daß der-

selbe Winkel noch mit einer oder mehreren anderen (d. i. mit irgendeiner längeren oder kürzeren) Linien habe geschlossen werden können außer der, mit der du ihn wirklich geschlossen hast? — Wenn er, wie wir erwarten, darauf antwortet, daß er dies keineswegs annehme, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dies nur für seine Meinung, sein unvorgreifliches, einer weiteren Berichtigung sich allerdings bescheidendes Gutachten halte, oder ob er es zu wissen, ganz gewiß und sicher zu wissen glaube. Bejahet er diese Frage, wie wir gleichfalls erwarten, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dafür halte, daß der ausgesprochene Fall nur bei diesem bestimmten Winkel, der ihm im Konstruieren nun eben so ausfiel, wie er ihm ausfiel, und bei diesen bestimmten einschließenden Seiten, die ihm ebenfalls nun gerade so ausfielen, stattfinde, und ob etwa andere mögliche Winkel zwischen anderen möglichen Seiten durch mehrere dritte Seiten, außer Einer, möchten geschlossen werden können; ferner, nachdem er hierüber sein Urteil abgegeben, ob er glaube, daß nur ihm für seine Person die Sache also erscheine, oder daß schlechthin alle vernünftigen Wesen, die nur seine Worte verstehen, hierin notwendig seiner Überzeugung seien; endlich, ob er über diese beiden in Frage gestellten Punkte eben nur zu meinen, oder entschieden etwas zu wissen glaube. Antwortet er, wie wir erwarten — denn sollte eine einzige der hier zu erteilenden Antworten anders ausfallen, als wir sie voraussetzen, so müßten wir freilich, so lange sein Zustand derselbe bleibt, alle weitere Unterhaltung mit dem Leser aufgeben; mit welchem Rechte, kann nur derjenige beurteilen, der die Fragen richtig beantwortet hat — antwortet er, daß schlechthin keiner unter den unendlichen möglichen Winkeln, eingeschlossen in die unendlichen möglichen Seiten, mit anderen, außer einer Einigen möglichen dritten Seite geschlossen werden könne, daß schlechthin jedes vernünftige Wesen derselben Überzeugung sein müsse, und daß er der absoluten Gültigkeit des ausgesprochenen Satzes, beides sowohl von den unendlich möglichen Winkeln, als für die unendlich möglichen Vernunftwesen, schlechthin sicher sei; so werden wir mit ihm weiter folgende Betrachtungen anstellen.

Er versichert sonach an dem ausgesprochenen Vorstellen ein Wissen zu haben, eine Stetigkeit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Vorstellens, auf der er unwandelbar ruhe, und unwandelbar zu ruhen sich verspreche. Worauf ruhet denn nun eigentlich dieses Wissen; welches ist dieser feste Standpunkt, dieses unwandelbare Objekt desselben?

Zuvörderst: — Der Lehrer hatte eben einen bestimmten Winkel von einer bestimmten Summe von Graden durch bestimmte Seiten von bestimmter Länge errichtet, zog darauf ein für allemal die dritte Seite, und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, daß nach ins unendliche fortgesetzten Proben, eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin mußte er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloß das diesmalige, sondern das Ziehen einer Linie unter diesen Bedingungen, d. i. um diesen bestimmten Winkel zu schließen, überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit, mit Einem Blicke zu übersehen meinen und wirklich übersehen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll. Er mußte auf das diesmalige Ziehen, als diesmaliges, überhaupt gar nicht sehen. Ferner: der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten, ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, behauptete er zu wissen; er mußte demnach auf das Ziehen einer Linie, um diesen Winkel zu schließen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um überhaupt einen Winkel zu schließen, sehen, und dasselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit Einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner sollte der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, welches nur die Worte, mit denen er ausgedrückt ist, verstände; sonach mußte der Leser durchaus nicht auf sich, als diese Person, noch auf sein eigenes persönliches Urteil, sondern auf das Urteil aller Vernünftigen sehen, und dasselbe mit Einem Blicke übersehen, aus seiner Seele heraus in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinsehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund

haben soll. Endlich, indem er, dieses Alles zusammengefaßt, zu wissen behauptet, sonach in alle Ewigkeit nicht anders zu urteilen sich verspricht, setzt er sein in diesem Augenblicke gefälltes Urteil, als Urteil für alle Zukunft sowohl, als für alle Vergangenheit, wenn in ihr über diesen Gegenstand hätte geurteilt werden sollen, fest; er betrachtet sonach sein Urteil gar nicht als ein in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urteil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, wenn es mit der Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Mit einem Worte: der Leser schreibt sich zu eine Übersicht und ein Auffassen alles Vorstellens — versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben — schlechthin mit Einem Blicke.

Nun verhindert uns nichts, davon zu abstrahieren, daß in dem gewählten Beispiele es gerade das Vorstellen über die Linie zwischen zwei Punkten war, welches mit dem Einen Blicke umfaßt wurde; und demzufolge als Resultat unserer Untersuchung den bloß formalen Satz aufzustellen: es gibt, falls der Leser unsere obigen Fragen beantwortet hat, wie wir es voraussetzten, für denselben ein Wissen, und dieses Wissen ist das Auffassen eines gewissen Vorstellens (oder, wie wir lieber sagen, der Vernunft; welches Wort indessen hier nicht mehr bedeuten soll, als es dem Zusammenhange zufolge bedeuten kann) in seiner Gesamtheit schlechthin mit Einem Blicke. Nichts verhindert uns, sage ich, diese Abstraktion zu machen, wenn wir nicht etwa vermittels derselben unser Resultat willkürlich erweitern, sondern gänzlich unentschieden lassen, ob es bloß den zum Beispiel untergelegten Gegenstand eines Wissens, oder außer ihm auch noch mehrere gebe.

§ 2. Worterklärungen.

Ein solches absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein unendliches sein dürfte, wie sich ein solches in der vorstehenden Konstruktion eines Wissens gezeigt

hat, heißt in der folgenden Bearbeitung, und überhaupt in der Wissenschaftslehre, Anschauung. Es hat sich in derselben Konstruktion gefunden, daß nur in der Anschauung das Wissen beruhe und bestehe.

Diesem zusammenfassenden Bewußtsein ist entgegengesetzt das Bewußtsein des Besonderen, wie in dem untergelegten Beispiele das Bewußtsein des diesmaligen Ziehens der Linie zwischen den beiden durch den Winkel bestimmten Punkten war. Wir können dieses Bewußtsein Wahrnehmung nennen, oder Erfahrung. Es hat sich gefunden, daß im Wissen von der bloßen Wahrnehmung abgesehen werden muß*).

§ 3. Beschreibung der Wissenschaftslehre, als eines Wissens vom Wissen.

Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, sein eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte, — es ist.

Dieses Wissen vom Wissen ist, zufolge des Begriffs, zuvörderst selbst ein Wissen, ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit Einem Blicke.

Es ist ferner ein Wissen vom Wissen. Wie sich verhält das oben beschriebene Wissen von dem Linienziehen zwischen zwei Punkten schlechthin zu den ins Unendliche verschiedenen Fällen dieses Ziehens, so verhält sich das Wissen vom Wissen zu diesem Wissen, welches sodann freilich die Ansicht eines Mannigfaltigen geben müßte, aber schlechthin in Einem Blicke zusammengefaßt würde.

Oder, noch deutlicher und schärfer: — in allem bloßen Wissen von dem Ziehen der Linie, von den Verhältnissen der Teile eines Triangels, und welcherlei Wissen es noch sonst geben

*) Es tut daher der Abgrund der Dummheit sich auf, wenn irgendein Nicolai irgendwo mich auffordert, ihm doch zu sagen, wie man irgendetwas wissen könne außer durch Erfahrung. Durch Erfahrung kann man gar nichts wissen; indem das bloß Erfahrene erst aufgegeben werden muß, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll.

mag, wäre das Wissen in seiner absoluten Identität, eben als Wissen, der eigentliche Mittelpunkt und Sitz des — Wissens vom Linienziehen, Verhältnis der Teile des Triangels usw. In ihm eben und seiner Einheit, würde von allem, so verschieden dasselbe auch sonst sein mag, dennoch auf einerlei Weise gewußt, in dem von uns bezeichneten Sinne; keineswegs aber vom Wissen, als solchem, gewußt, weil ja eben nicht vom Wissen, sondern vom Linienziehen u. dgl. gewußt wird. Das Wissen wäre eben, als Wissen, und wüßte eben, weil es wäre; aber es wüßte nicht von sich, eben weil es bloß wäre. Im Wissen vom Wissen aber würde dieses Wissen selbst durchaus als solches mit Einem Blicke, und darum eben als sich selbst gleiche Einheit, aufgefaßt; gerade so wie im Wissen das Linienziehen usw. als sich selbst gleiche Einheit aufgefaßt wurde. Im Wissen vom Wissen entäußerte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.

So hatten wir in unserer Beschreibung des Wissens (§ 1) allerdings das bloße Wissen — nur eben ein bestimmtes vom Linienziehen — zu unserem Objekte. Das aber, was wir selbst, — nur uns unbewußt, eben weil dies der Mittelpunkt unseres Bewußtseins war — in dieser Beschreibung waren oder vollzogen, war ein Wissen von diesem bloßen Wissen. Wir standen sonach schon in jener Beschreibung nicht auf dem Boden der bloßen Wissenschaft, so wie wir es etwa mit jenem Satze von der Linie in der Geometrie tun, sondern auf dem der Wissenschaftslehre; und in der soeben angestellten Betrachtung haben wir noch über der Wissenschaftslehre gestanden.

Es ist klar, daß ein solches sich selbst Ergreifen und Erfassen des Wissens, wie wir das Wissen vom Wissen beschrieben haben, möglich sein muß, wenn eine Wissenschaftslehre möglich sein soll. Nun könnten wir allerdings sogar schon hier aus der Wirklichkeit des Bewußtseins unserer Aller den, freilich nur mittelbaren, Beweis führen, daß dieses sich ergreifende Wissen wirklich sei, mithin wohl möglich sein müsse. Der

direkte unmittelbare Beweis aber ist eben die Wirklichkeit der Wissenschaftslehre, den sich jeder faktisch führen wird, wenn er dieselbe in sich realisiert. Wir können uns daher, auf diesen zu führenden faktischen uns berufend, alles vorläufigen Beweises durch Worte überheben; da wir zum Überflusse schon jetzt durch die bloße Existenz unseres § 1 den faktischen Beweis angehoben haben.

§ 4. Folgerungen.

1. Alles Wissen ist nach dem Obigen Anschauung (§ 2). Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine.

2. Sonach ist die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist, keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger, unteilbarer Blick.

3. Die Anschauung ist selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens; die Wissenschaftslehre aber ist lediglich die Einheitsanschauung jener Anschauung. Sie ist daher selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urteils. Das also, was nur wirklich Wissenschaftslehre ist, kann von einem vernünftigen Wesen nicht widerlegt, ihm kann nicht widersprochen, es kann daran nicht einmal gezweifelt werden, indem alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt. Es kann ihr, in Beziehung auf Individuen, lediglich das begegnen, daß jemand sie nicht besitze.

4. Da die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens (vom Linienziehen, Triangel usw.) ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von Etwas) herbeiführen, sondern sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie

ist gar nicht Objekt des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objekten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuß, unser Auge; ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges. Zum Gegenstande macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar: wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, tut und treibt sie in seinem übrigen Wissen. Der Strenge nach hat man sie nicht, sondern man ist sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist.

5. Sie ist, sagten wir, die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzenden und das vernünftige Wesen eben konstituierenden Wissens. Sie ist daher das Leichteste, Offenbarste, einem jeden zunächst vor den Füßen Liegende, was es geben kann. Es gehört zu ihr nichts weiter, als daß man sich auf sich selbst besinne, und einen festen Blick in sein Inneres wende. Daß die Menschheit in ihrem Forschen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist, und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloß, daß den Menschen bis jetzt alles andere näher angelegen hat, als sie sich selbst.

6. Ohnerachtet nun die Wissenschaftslehre nicht ein System von Erkenntnissen, sondern eine einige Anschauung ist, so könnte es doch wohl sein, daß die Einheit dieser Anschauung selbst keineswegs eine absolute Einfachheit, ein letztes Element, Atom, Monade oder wie man diesen Urgedanken etwa noch ausdrücken will, wäre, etwa weil es so Etwas im Wissen nicht, und überhaupt nicht gäbe, sondern daß sie eine organische Einheit wäre, eine Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und in ungetrennter Einheit: wiewohl schon daraus sich ergeben dürfte, daß diese Anschauung ein Mannigfaltiges von Anschauungen in Einen Blick fassen soll, deren jede, einzeln gedacht, wiederum ein unendliches Mannigfaltiges von Fällen in Einen Blick fassen soll.

Nun könnte ferner, falls dieses sich also verhalten sollte, es wohl geschehen, daß wir, nicht in dem bei uns vorauszusetzenden eigenen Besitze dieser Wissenschaft, sondern im Vortrage derselben für Andere, welche als nicht besitzende vorausgesetzt werden, jene Einheit nicht unmittelbar hinzustellen vermöchten, sondern sie erst vor dem Auge des Lesers aus irgendeiner Mannigfaltigkeit sich organisieren, und wiederum in jene sich desorganisieren lassen müßten. In diesem Falle würde dasjenige Glied des Mannigfaltigen, von welchem etwa unsere Organisation anhöbe, als einzelnes Glied gar nicht verständlich sein, indem es ja für sich gar nicht, sondern nur als organischer Teil einer Einheit ist, und nur in der Einheit verständlich sein kann. Wir würden also nie einen Eingang in unsere Wissenschaft gewinnen, oder wenn wir ihn doch gewönnen, und ein einzelner Teil sich verständlich machen ließe, so könnte dies nur dadurch geschehen, daß die Anschauung desselben von der, obwohl dunklen und uns unbewußten, Anschauung des Ganzen begleitet würde, in derselben ihren Ruhepunkt hätte, und von daher ihre Klarheit und Verständlichkeit erhielte; indem sie wiederum von ihrer Seite der Anschauung des Ganzen, inwiefern sie auf dasselbe einfließt, Klarheit gäbe: und ebenso mit allen in der Folge aufzustellenden Teilen. Nicht allein aber dies, sondern der etwa an der zweiten Stelle stehende Teil erhielte nicht bloß Klarheit vom ersten schon abgehandelten, sondern gäbe umgekehrt auch diesem wiederum neue Klarheit, indem dieses ja seine vollendete Klarheit nur vom Ganzen hat, dieses zweite aber zum Ganzen gehört; so der dritte erhielte nicht bloß Klarheit vom ersten, sondern gäbe auch hinwiederum beiden eine eigentümliche, nur aus ihm ausströmende Klarheit; und so fort bis zum Ende. Daß also im Verlaufe der Betrachtung fortwährend jeder Teil durch alle, und alle durch jeden erklärt würden, sonach fortwährend alle abgehandelten Teile auch gegenwärtig erhalten werden müßten, weil sie mit jedem Schritte nicht einzeln, sondern gegenseitig durch alle hindurch und von allen heraus, erblickt würden, und keines durchaus klar wäre, solange nicht alle es sind, und solange nicht eben der Eine klare Blick, der das Mannigfaltige einet, und das Eine in ein

Mannigfaltiges verströmt, hervorgebracht ist. Somit bliebe die Wissenschaftslehre, in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den sukzessiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebenderselbe unteilbare Blick, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloß ist, aber sich nicht kennt, sukzessiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin, wo er sich selbst innigst durchdringt, und in sich selbst wohnet und ist; und es sich hier von neuem bestätigte, daß das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ist ein Erwerben und Hervorbringen eines Neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war, und ewig wir selbst war.

Wir können historisch hinzusetzen, daß es sich wirklich also verhält, wie wir angenommen haben; und daß hierdurch die Methode der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Diese Wissenschaft ist nicht vorwärts folgernd in einer einfachen Reihe, gleichwie in einer Linie, nach dem Gesetze der Konsequenz, dergleichen Verfahren nur innerhalb und über einem schon vorausgesetzten und unterliegenden Organismus des Wissens möglich ist, in der Philosophie aber zu nichts führt, und da die Seichtigkeit selbst ist; sondern sie ist allseitig und wechselseitig folgernd, immer von Einem Zentralpunkte aus nach allen Punkten hin, und von allen Punkten zurück, gleichwie in einem organischen Körper.

1.[1] Über das absolute Wissen.

§ 5.

Zuvörderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsere Untersuchung zu leiten, ist durch den bloßen Begriff eines absoluten Wissens so viel klar, daß dasselbe nicht das Absolute ist. Jedes zu dem Ausdrucke: das Absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen,

[1] Dieser 1. entspricht keine weitere Ziffer mehr. Die Untersuchung über das absolute Wissen reicht bis zum Ende des ersten Teils, d. i. bis Seite 77.

noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch außer derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen. Wie es denn doch zugehe, daß wir, wie wir soeben getan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das soeben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben. Vielleicht, daß das Absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als Form des Wissens, keineswegs aber rein an und für sich, in unser Bewußtsein eintritt.

§ 6.

Dieselbe Frage, die soeben über die Denkmöglichkeit des Absoluten erhoben wurde, läßt ohne Zweifel, wenn nämlich sich finden sollte, daß alles unser wirkliches und mögliches Wissen durchaus nie das absolute, sondern nur ein relatives, so oder anders bestimmtes und beschränktes Wissen sei, über die Denkmöglichkeit des absoluten Wissens sich aufwerfen; und sie dürfte ohngefähr auf dieselbe Weise beantwortet werden, daß das absolute Wissen nur als Form, oder in einer anderen Weise der Ansicht, nur als Materie oder Objekt des wirklichen Wissens zum Bewußtsein komme oder kommen könne.

Daher müssen auch wir insbesondere, die wir hier das absolute Wissen zu beschreiben gedenken, sonach von demselben zu wissen ohne Zweifel vermeinen, die Frage, wie wir zu diesem unserem wirklichen Wissen von dem absoluten Wissen gekommen, vorderhand unbeantwortet lassen. Vielleicht erblicken auch wir dasselbe, obgleich als absolutes, dennoch nur in einer Relation, nämlich in der mit allem relativen Wissen. Wir müssen in der zu liefernden Beschreibung uns lediglich an die unmittelbare Anschauung des Lesers halten, und ihn fragen, ob das, was er dieser Beschreibung zufolge in sich erblicken wird, sich

ihm wohl mit dem Bewußtsein, daß es das absolute Wissen sei, aufdringe: oder, falls selbst diese Anschauung ihn verließe, müssen wir abwarten, ob in der Entwickelung der später folgenden Sätze zugleich über diesen ersten Punkt ihm ein Licht aufgehen werde.

§ 7. Formale und Worterklärung des absoluten Wissens.

Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein gibt, daß alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sei — diesem Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend die Betrachtung anzustellen, und zu finden, daß es nicht ein Wissen von Etwas sein könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin bloß und lediglich als Wissen, zu sein. Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem anderen Wissen von jedem anderen Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sei. Zu diesem Denken des Wissens nun, als des Einen und sich selbst Gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht dieses, sondern eben überhaupt Wissen ist, ist der Leser hier eingeladen, wo vom absoluten Wissen gesprochen wird.

Daß wir es ihm, versteht sich als den Gedanken, der ihm angemutet wird, noch durch einige Züge beschreiben: — Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so daß es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen von — noch ist es ein Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist das Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Akt, keine Begebenheit, oder des etwas im Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Akte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können. Welchen Gebrauch wir

dann doch davon machen werden, muß der Leser erwarten. — Es wird nicht entgegengesetzt dem Etwas, wovon gewußt wird; denn dann wäre es das Wissen von Etwas, oder das besondere Wissen selbst, sondern es wird entgegengesetzt dem Wissen von Etwas. (Daß man diesen Punkt übersah, darin lag der Grund, warum man die Wissenschaftslehre als auf einem Reflektierpunkte hangen geblieben erblickte, und einen Standpunkt über ihr eingenommen zu haben glaubte, der doch tief unter der wirklichen Wissenschaftslehre liegt.)[1]

Nun dürfte jemand sagen, dieser Begriff des Wissens überhaupt sei doch nur eine Abstraktion von allem Besonderen des Wissens: und diesem ist allerdings zuzugeben, daß man zu einem besonderen Bewußtsein des absolut Einen und Gleichen in allem besonderen Wissen sich im Verlaufe des wirklichen Bewußtseins nur durch eine freie Niederdrückung und Verdunkelung (gewöhnlich Abstraktion davon genannt) des besonderen Charakters eines bestimmten Wissens erhebe; ohnerachtet es auch wohl noch einen anderen Weg geben könnte, wenigstens hinterher zu diesem Bewußtsein zu gelangen, welcher letztere gerade derselbe sein dürfte, den wir in der Folge unsern Leser zu führen gedenken. Wenn nur nicht, nach den Begriffen, dergleichen im philosophischen Publikum gang und gäbe sind, von einer Abstraktion, welche aus einer Menge von Einzelnen herausbringen soll, was in keinem einzigen dieser Einzelnen liegt — wenn nur nicht nach diesen Begriffen durch jene Einwendung so viel gesagt werden soll, daß der Charakter des Wissens überhaupt, den jedes besondere Wissen haben muß, keineswegs für die Möglichkeit jedes einzelnen, besonderen vorausgesetzt werde, sondern etwa erst, nachdem eine beträchtliche Reihe besonderer Wissensbestimmungen abgelaufen, in sie hineinkomme, und nun erst zu einem Wissen mache, was vorher zwar ein besonderes Wissen war, ohnerachtet es kein Wissen war!

---

[1] Am Rande wird vom Verfasser bemerkt, daß dies (in der letzten Redaktion des Werkes) „nur problematisch auszudrücken sei". (Anmerkung von Imm. Herm. Fichte.)

Bibliothek Akad. Petit. Inv. N. Danerkyuskhiz

§ 8. Realerklärung oder Beschreibung des absoluten Wissens.

Zuvörderst, die Realerklärung des absoluten Wissens kann nichts anderes sein, als die Nachweisung dieses Wissens in unmittelbarer Anschauung. Es läßt sich nicht etwa durch Denken schließen, welches dieses absolute Wissen sein werde; denn da es eben das absolute sein soll, so kann es kein höheres, würde heißen, kein noch absoluteres Datum des Wissens geben, aus welchem und von welchem aus durch ein Denken geschlossen würde. Das absolute Wissen müßte daher durch eine gleichfalls absolute Anschauung seiner selbst erfaßt werden.

Ferner ist klar, daß es eine solche absolute Anschauung des absoluten Wissens geben und dem zufolge die angekündigte Realerklärung des letzteren möglich sein muß, wenn es überhaupt eine Wissenschaftslehre geben soll. Denn in der Anschauung, in welcher diese besteht, soll die Vernunft, oder das Wissen durchaus mit Einem Blicke aufgefaßt werden. Aber das besondere Wissen läßt sich nicht mit Einem, sondern nur mit besonderen, und unter sich verschiedenen Blicken auffassen. Sonach müßte das Wissen, sowie es schlechthin Eins und sich selbst gleich ist, d. h. das absolute Wissen, aufgefaßt werden.

In der Beschreibung selbst bedienen wir uns folgender Hinleitung. Denke sich der Leser zuvörderst das Absolute, schlechthin als solches, so wie oben sein Begriff bestimmt worden. Er wird finden, behaupten wir, daß er es nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, teils, daß es sei schlechthin, was es sei, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, teils, daß es sei, was es sei, schlechthin weil es sei, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluß, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet. (Es kann sein, daß diese Duplizität der Merkmale, mit welcher wir das Absolute fassen, und es anders gar nicht fassen können, welche dem

Absoluten gegenüber allerdings sonderbar scheint, selbst Resultat unseres Denkens, also eben eines Wissens ist, welches wir vorläufig unentschieden lassen müssen.)

Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Sein usw. nennen; das letztere absolutes Werden oder Freiheit. Beide Ausdrücke sollen, wie sich dies von einem ehrlichen und gründlichen Vortrage versteht, nichts mehr bezeichnen, als was in der bei dem Leser vorausgesetzten Anschauung der beiden Merkmale des Absoluten wirklich liegt.

Nun soll das Wissen absolut sein, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes Wissen, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als bloße absolute Qualität. Im Wissen sonach müßten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin ineinander fallen und verschmelzen, so daß beide gar nicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissens, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.

Ich sage, in dem zu einer untrennbaren Einheit Verschmelzen und im innigsten sich Durchdringen beider, so daß beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinung gänzlich aufgeben und verlieren, und als Ein Wesen, und ein durchaus neues Wesen dastehen, also in einer eigentlich realen Vereinung und wahren Organisation: keineswegs aber in einem bloßen Nebeneinander sich verhalten, wodurch niemand begreift, wie sie denn doch nebeneinander bestehen, und lediglich eine formale und negative Einheit, eine Nichtverschiedenheit entsteht, die man doch auch nur, Gott weiß aus welchem Grunde, behaupten, keineswegs aber nachweisen kann. — Nicht etwa: in irgendein, somit schon vorausgesetztes, Wissen tritt ein das ruhende Sein, und tritt ein die Freiheit, und diese beiden treten nun in diesem Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen außer dem absoluten Wissen, und dieses innerhalb des ersten gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Sein zusammen, und durchdringen sich, und diese innige Durchdringung und Identifizierung beider zu einem neuen Wesen

ZBIORNICA Księgozbiorów Zabezpieczonych

gibt nun erst das Wissen, eben als Wissen, als ein absolutes *Tale*. Von der Einsicht in diesen Punkt hängt alles ab, und die Vernachlässigung desselben hat die neuesten Mißverständnisse veranlaßt.

Wie nun wir unseres Orts, die wir ohne Zweifel doch auch nur wissend sind, dazu kommen, scheinbar über alles Wissen hinauszugehen, und das Wissen selbst aus einem Nichtwissen zu komponieren; oder mit anderen Worten, wie es mit der in unserer gegenwärtigen Beschreibung dem Leser ohne Zweifel angemuteten Anschauung des absoluten Wissens selbst, die doch wohl auch nur ein Wissen sein kann, sich verhalte, und wie dieselbe möglich sei — eine Möglichkeit, die schon oben als Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaftslehre sich zeigte, — ferner, wie wir dazu kommen, diese Anschauung oder dieses Wissen wieder als ein Nichtwissen zu setzen, wie wir doch gleichfalls getan haben, wird in der Folge sich ergeben. Dieses Verweisen auf die Folge aber liegt in der § 4, 7 beschriebenen eigentümlichen Methode der Wissenschaftslehre. Es mangelt hier an einer Klarheit, die erst das zweite Glied über das erste zu verbreiten hat.

Übrigens ist noch zu bemerken, daß das absolute Wissen hier lediglich seiner Materie nach geschildert ist. Sein und Freiheit, sagten wir, treten zusammen; sie also sind das Tätige, inwiefern hier nach einem Tätigen gefragt werden sollte, und sind tätig, inwiefern sie eben noch nicht Wissen, sondern Sein und Freiheit sind. Wie sie sich aber durchdringen, ihre separaten Naturen aufgeben, um zu einer einigen, zu einem Wissen sich zu vereinigen, sind sie eben gegenseitig durcheinander gebunden; denn sie sind ja nur in dieser Gebundenheit Wissen, außer derselben aber separates Sein und Freiheit, und sind nun in einem ruhigen Bestehen. Dieses nennen wir nun die Materie des absoluten Wissens oder die absolute Materie des Wissens. Es könnte sein, daß diese zur absoluten Form desselben Wissens sich gerade so verhielte, wie ruhendes Sein zur Freiheit in der absoluten Materie selbst.

§ 9. Beschreibung der absoluten Form des Wissens.

Nicht das ruhende Sein ist das Wissen, und ebensowenig ist es die Freiheit, sagten wir, sondern das absolute sich Durchdringen und Verschmelzen beider ist das Wissen.

Sonach ist eben das sich Durchdringen, ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens.

Das Wissen ist ein für sich und in sich Sein, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses Fürsichsein eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, daß du bedenken sollest, du wissest von dem Gegenstande, und nun dein Bewußtsein (eben vom Gegenstande) als ein Subjektives, und den Gegenstand als ein Objektives, begreifest, sondern daß du innigst lebendig erfassest, beides sei Eins, und sei ein sich Durchdringen: und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloß nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könnest.

Oder, denke nochmals das Absolute, so wie es oben beschrieben worden. Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, für wen es sei, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge außer ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht außer ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.

Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in

sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der Ichheit bezeichnet. Aber wessen innerem Auge nun einmal die Freiheit mangelt, von allem anderen ab, und auf sich selbst sich zu kehren, dem helfen keine Hinleitungen, und keine noch so passenden Ausdrücke, die er nur in einem verkehrten Sinne, zu seiner eigenen noch größeren Verwirrung, versteht. Er ist innerlich blind, und muß es bleiben.

Besteht, wie aus dem eben Gesagten einleuchtet, in diesem Fürsichsein das eigentliche innere Wesen des Wissens, als eines solchen (als eines Lichtzustandes und Sehens): so besteht das Wesen des Wissens eben in einer Form (einer Form des Seins und der Freiheit, nämlich ihrem absoluten sich Durchdringen), und alles Wissen ist seinem Wesen nach formal. Dagegen erscheint dasjenige, was wir (§ praec.) die absolute Materie des Wissens nannten, und was wohl überhaupt die absolute Materie als Materie bleiben dürfte, hier, wo dem Wissen selbst sein selbständiges Wesen gegeben ist, als eine Form, nämlich des Wissens.

§ 10.

Das Wissen ist absolut, was es ist, und weil es ist. Denn erst mit dem Verschmelzen und Verströmen des Separaten, ganz davon abgesehen, was dieses Separate sei, keineswegs aber etwa mit dem Separaten, als solchem, entsteht ein Wissen. Dieses kann nun, als Wissen, nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu sein; es kann für dasselbe nichts sein außer ihm selbst. Es ist daher für sich absolut und ergreift sich selbst und hebt an, als eigentliches formales Wissen, wie es § praec. beschrieben ist, als Lichtzustand und Sehen, nur, inwiefern es absolut ist.

Nun aber ist es, wie gesagt, als Wissen, nur Verströmung und Verschmelzung eines Separaten zur Einheit; und wohlgemerkt, diese Einheit ist in sich selbst, und ihrem Wesen nach, was für andere Einheiten es auch noch sonst geben möchte,

Verschmelzung des Separaten, und schlechthin kein anderer Akt der Einheit.

Nun hebt alles Wissen mit dieser, also charakterisierten Einheit an, worin ja die Absolutheit seines Wesens besteht; und kann sich derselben nie entledigen, noch aus ihr herausgehen, ohne sich selbst zu vernichten. Soweit sich daher das Wissen erstreckt, erstreckt sich diese Einheit, und das Wissen kann schlechthin nie auf eine Einheit kommen, die etwas anderes sei, als eine Einheit des Separaten.

Mit anderen Worten: der § 1 faktisch gefundene Satz, daß alles Wissen Zusammenfassen des Mannigfaltigen in Einen Blick sei, ist hier abgeleitet; und dazu noch die Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit, die unendliche Teilbarkeit alles Wissens, über welche wir bloß faktisch nichts ausmachen konnten, sondern dazu eines Satzes vom Absoluten bedurften: und zwar ist diese unendliche Teilbarkeit alles Wissens abgeleitet aus dem absoluten Wesen des Wissens, als eines Formalen (§ 9).

Was du auch auffassen mögest mit deinem Wissen, das ist Einheit, denn nur in der Einheit ist Wissen, und ergreift sich das Wissen. Wie du aber wiederum dieses Wissen ergreifst, zerstiebt dir das Eine in Separate; und wie du wieder irgendeinen Teil dieser so Separierten, versteht sich als Einheit, weil du nicht anders kannst, fassest, und sein Wissen fassest, zerstiebt dieser Teil dir wieder in ein Mannigfaltiges; und so wiederum die Teile dieser Teile, solange du dein Teilen fortsetzen wirst. Setzest du es aber nicht fort, so stehst du eben bei einer Einheit, die dir nur dadurch Einheit bleibt, daß du dich nicht weiter darum kümmerst. Nun wisse nur, daß du diese unendliche Teilbarkeit selbst mit dir bringst, vermittelst der absoluten Form deines Wissens, aus welcher du eben nicht herauskannst, und welche du allemal, freilich ohne dein klares Bewußtsein, überschaust, so oft du von unendlicher Teilbarkeit sprichst. Du wirst dir daher nicht ferner einfallen lassen, daß sie etwa in einem Dinge an sich begründet sei, welches, wenn es wahr wäre, zuletzt doch nichts weiter hieße, als daß du den Grund nie erforschen könntest, da sie dir in deinem Wissen selbst, als der einzig möglichen Urquelle, nachgewiesen ist, welches freilich auch

nichts mehr heißt, als daß du den Grund davon allerdings wissen und erforschen kannst, wenn du nur dich selbst recht scharf und klar beschaust.

Nun ruht, welches noch wohl zu merken ist, das Wissen keineswegs im Vereinen, noch ruht es im Zerstreuen, sondern es ruht selbst schlechthin im Verschmelzen dieser beiden, in ihrer realen Identität; denn es ist keine Einheit, außer der der Separaten, und es sind keine Separaten, außer in der Einheit. Das Wissen kann nicht ausgehen von dem Bewußtsein der Elemente, die du etwa zusammensetztest, fort zur Einheit; denn alles dein Wissen kommt in Ewigkeit auf keine Elemente; noch kann es ausgehen von der Einheit, die du etwa in beliebige Teile spaltetest, mit dem Bewußtsein, sie bis ins unendliche spalten zu können; denn du hast gar keine Einheit für sich, sondern nur eine der Separaten. Es schwebt daher innerhalb beider, und ist vernichtet, wenn es nicht innerhalb beider schwebt. Es ist in sich selbst organisch.

§ 11.

Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.

Nun ist das Absolute, inwiefern es als ruhig bestehend angesehen wird (§ 8), schlechthin, was es ist. Was in dieser Rücksicht das Wissen sei, eben welches sein absolutes Wesen, d. i. sein beharrendes Bestehen sei, haben wir im vorigen § gesehen. Das Absolute ist ferner, von seiten des Werdens oder der Freiheit angesehen, — und es muß von dieser Seite angesehen werden, um als Absolutes angesehen zu werden, — was es ist, schlechthin weil es ist. Dasselbe muß vom Wissen, eben als Wissen, gelten.

Zuvörderst ist klar, daß das Wissen, inwiefern es nicht als Wissen schlechtweg, sondern als absolutes Wissen, mit Hinzufügung dieses Prädikates, angesehen wird, nicht mehr bloß in sich selbst ruhe, sondern sich wiederum über sich selbst erhebe,

und auf sich herabsehe. Diese neue Reflexion nun vollziehen wir hier stillschweigend, und ohne weitere Rechenschaft über ihre Möglichkeit abzulegen, welche ja auch überdies, da das Wissen ein absolutes Fürsich ist, sich von selbst versteht. Bestimmt diese neue Reflexion mit allen ihren Folgen aufzustellen, bleibt der Zukunft vorbehalten.

Ferner ist, zur Erreichung der vollendeten Klarheit und Präzision, hier noch zu bemerken, daß wir schon im vorigen § auf diese Freiheit im Wissen stillschweigend gerechnet, und nur vermittelst ihrer dargestellt haben, was wir darstellten. Das Wissen ist ein Fürsich für sich selbst, sagten wir, und kommt auf diese Weise aus der Einheit der Separaten, somit aus den Separaten nie heraus. Da setzten wir ja, um nur verstanden zu werden, voraus, daß das Wissen nicht in sich festgehalten sei, sondern ins unbedingte sich selbst ausdehnen, sich verbreiten und sich forttragen könne.

Aber ferner, das Wissen ist als Wissen nur für sich und in sich selbst: also nur für sich kann es sein, weil es ist; und es ist als Wissen, weil es ist, nur inwiefern es dieses Fürsich (keineswegs für ein fremdes und äußeres) innerlich in sich selbst ist; oder mit einer anderen Wendung, inwiefern es sich setzt, als seiend, weil es ist. Nun ist dieses Sein, weil es ist, nicht Ausdruck des absoluten Seins (Gesetztseins und ruhenden Bestehens) des Wissens, wie das im vorigen § aufgestellte und beschriebene, sondern es ist Ausdruck seiner Freiheit, und seiner absoluten Freiheit. Das sonach, wie wir zuvörderst zu erinnern haben, was unter dem Charakter dieser Absolutheit verstanden, und durch ihn herbeigeführt werden wird, folgt nicht aus dem Sein des Wissens, und dieses Sein könnte auch ohne dasselbe sein, wenn überhaupt ein Wissen ohne dasselbe sein kann. Dieser Charakter ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und er ist, wenn er nicht ist, schlechthin, weil er nicht ist; er ist eben Produkt der absoluten, durchaus unter keiner Regel oder Gesetz, oder fremdem Einflusse stehenden Freiheit des Wissens, und ist selbst diese absolute Freiheit. In diesem Sinne soll daher genommen werden, was wir darüber sagen, nicht, als ob wir es aus irgendeinem anderen ableiten wollten, wie

wir es im vorigen § mit dem Sein des Wissens aus dem Verschmelzen der beiden Prädikate des Absoluten schlechtweg, allerdings getan haben, sondern daß wir es schlechthin setzen wollen, eben als die innere immanente Absolutheit und Freiheit des Wissens selbst. Soviel über das Formale dieses Freiheitscharakters im Wissen.

Was nun das Materiale desselben betrifft: — ein Wissen, das in sich selbst und für sich selbst ist, weil es ist, hieße: ein absoluter Akt des Wissens, des Fürsichseins, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens, des absoluten Erzeugens der oben (§ 9) beschriebenen Fürsichheit oder Ichheit würde gesetzt, und dieser Akt würde angesehen als Grund alles Seins des Wissens. Das Wissen wäre, schlechthin, weil Es wäre, für mich; und es wäre nicht für mich, wenn Es nicht wäre. Ein Akt, weil es Freiheit ist, ein Akt der Ichheit, des Fürsich, des sich Ergreifens, weil es Freiheit des Wissens ist. Einheit, ein durchaus unteilbarer Punkt, des sich Ergreifens und Berührens, und sich Durchdringens in einem unteilbaren Punkte, weil durchaus nur der Akt, schlechthin, als solcher, keineswegs aber irgendein Sein (des Wissens versteht sich) ausgedrückt werden soll, welches allein das Mannigfaltige (§ 10) bei sich führt, hier aber in das Begründete fällt, und vom Grunde rein abgesondert werden muß. Ein innerer lebendiger Punkt, absolute Aufregung des Lebens und des Lichtes in sich selbst, und aus sich selbst.

§ 12. Vereinigung der Freiheit und des Seins im Wissen.

Das absolute Wissen ist betrachtet, seinen inneren immanenten, — d. h. mit Abstraktion von dem Absoluten schlechtweg (§ 5) aufgefaßten, — Wesen nach, als absolutes Sein; es ist betrachtet, seiner inneren immanenten Erzeugung nach, als absolute Freiheit. Nun aber ist das Absolute weder das Eine, noch ist es das Zweite, sondern es ist beides, als schlechthin Eins, und im Wissen wenigstens verschmilzt jene Duplizität zur Einheit. Aber selbst dieses abgerechnet ist ja die Absolutheit

des Wissens eben die des Wissens, also, da das Wissen für sich ist, nur für das Wissen, welches sie nur sein kann, inwiefern die Duplizität in ihr zur Einheit verschmilzt. Es gibt daher notwendig ein[1] Wissen selbst, so gewiß es ein Wissen ist, einen Vereinigungspunkt der Duplizität seiner Absolutheit. Auf diesen Vereinigungspunkt — nicht mehr auf die Separaten, als welche nun zur Genüge beschrieben worden — richten wir von nun an unsere Aufmerksamkeit. Das Eine Glied der Separaten wenigstens, welches in dem zu beschreibenden Wissen mit einem anderen zu vereinigen ist, ist die innere Freiheit des Wissens. Sonach gründet sich der höhere Einheitspunkt, den wir zu beschreiben haben, auf absolute Freiheit des Wissens selbst, setzt sie voraus, und ist nur unter dieser Voraussetzung möglich. Er ist daher schon aus diesem Grunde selbst ein Produkt der absoluten Freiheit, läßt sich nicht aus irgendeinem anderen ableiten, sondern nur schlechthin setzen, ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und ist, wenn er nicht ist, schlechthin nicht, weil er nicht ist. Soviel über seine äußere Form.

Ferner, die Voraussetzung in dem (§ praec.) beschriebenen absoluten Hinwissen der Freiheit des Wissens ist, daß alles Wissen von ihr, als ihrem Ursprunge ausgehe, daß daher, da die Freiheit Einheit ist, von der Einheit fortgegangen werde zur Mannigfaltigkeit. Nur unter Voraussetzung dieses Sichreflektierens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion, von der wir hier reden, möglich; wie diese aber gesetzt ist, ist sie schlechthin möglich. Sie ruht daher mit ihrem Fuße unmittelbar in der Einheit, und geht aus von der Einheit, und ist in ihrem Wesen nach nichts anderes, als ein inneres Fürsichsein jener Einheit, welches in einem Wissen eben schlechthin, aber durch Freiheit möglich ist.

(Dieses Ruhen in der Einheit und für sich Sein, welches, wie sich ergeben hat, selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist ein Denken. Dagegen ist das Schweben in der Mannigfaltigkeit der Separaten ein Anschauen; welche bloßen Wortbestimmungen wir gleich hier hin-

[1] im (?)

zufügen können. Übrigens bleibt es bei unserer obigen Erklärung, daß das Wissen weder in der Einheit ruhe, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern in und zwischen beiden; denn weder das Denken ist ein Wissen, noch ist es die Anschauung, sondern nur beide in ihrer Vereinigung sind das Wissen.)

Weiter: diese vereinigende Reflexion setzt offenbar ein Sein, nämlich der separaten zu vereinigenden Glieder voraus, und hat eben dieses Sein derselben in sich, und hält es gefaßt, inwiefern sie es in sich vereint: beides für sich freilich als Einheit, als einen Punkt, weil sie vom Denken ausgeht. Sie ist daher in dieser Rücksicht nicht, wie in der soeben erklärten, ein freies, sondern sie ist in sich selbst ein seiendes Wissen; ist mithin insofern an das Gesetz des Seins des Wissens, das der Anschauung gebunden, daß sie in sich selbst, soweit sie sich trage, nie auf eine andere Einheit, als die von Separaten, kommen kann. Was sie tut mit Freiheit, ist Einheit, deren Bild der Punkt ist; was sie nicht tut, sondern eben ist, und ohne ihr Zutun mit sich bringt, ist Mannigfaltigkeit, und sie selbst ist, *materialiter*, ihrem inneren Wesen nach (mit Abstraktion von den äußeren Gliedern, die sie vereinigt), die Vereinigung beider. — Was also ist sie? Der Akt ist Einheit, im Wissen, und für sich Punkt (Ergreifungs- und Durchdringungspunkt im absoluten Leeren); das Sein Mannigfaltigkeit: das Ganze daher ein zur unendlichen Separabilität ausgedehnter Punkt, der doch Punkt bleibt, eine zum Punkte zusammengedrängte Separabilität, die doch Separabilität bleibt. Also eine lebendige, in sich selbst leuchtende Form eines Linienziehens. In der Linie ist der Punkt allenthalben, denn die Linie hat keine Breite. In ihr ist Mannigfaltigkeit allenthalben, denn keinen Teil derselben kann ich als Punkt, sondern immer nur selbst als Linie, als eine unendliche Separabilität von Punkten, auffassen. Form eines Linienziehens habe ich gesagt; denn sie hat noch nicht einmal eine Länge, sondern erhält erst eine durch das sich selbst Ergreifen, und sich selbst Forttragen ins beliebige. Sie hat, wie wir sogleich sehen werden, in der gegenwärtigen Gestalt noch nicht einmal eine Richtung, sondern ist die absolute Vereinigung entgegengesetzter Richtungen.

§ 13. Fortsetzung derselben Untersuchung.

Das vereinigende Denken ist seinem eigensten Wesen nach ein Fürsichsein (inneres Leben und Auge) des absoluten Wissens. Bleiben wir hierbei noch länger stehen.

Nun ist das absolute Wissen nicht Freiheit allein, noch Sein allein, sondern beides; das vereinigende Wissen müßte daher auch im Sein ruhen, unbeschadet seiner inneren Einheit; denn es ist ein sich Ergreifen des Wissens; aber das Wissen ergreift sich nur in der Einheit, und dieses, als die Grundform der vorliegenden Reflexion, muß ihm bleiben. Oder, um die Sache noch von einer anderen Seite darzustellen, und sie noch tiefer zu umfassen: Die gegenwärtige Reflexion ist das Innere des Wissens selbst, das sich Durchdringen desselben. Aber das Wissen ist überall nicht das Absolute, sondern nur die Verschmelzung der beiden Prädikate des Absoluten in Eins; also nur absolut, als für sich, aber in dieser Absolutheit nur sekundär, nicht aber primär. In jener Eins, schlechthin als solcher, mit gänzlicher Beseitigung der unendlichen Separabilität der Anschauung, ruht unsere gegenwärtige Reflexion, und durchdringt sie. Sie durchdringt sie, heißt, sie dringt über sie hinaus zu den in ihr verschmolzenen Prädikaten des Absoluten. Sie ruht im Sein, läßt sich daher auch ausdrücken: sie ruht im Absoluten. (Es versteht sich dies eigentlich von selbst. Sie ist ein für sich Sein des absoluten Wissens, es versteht sich als absoluten; also die ganz bestimmte Absolutheit des Wissens, sowie sie oben von unserem Standpunkte der Wissenschaftslehre beschrieben worden, muß in ihm selbst vorkommen. Es ist sonach dieses nicht mehr ein gleichsam in sich selbst gefangen gehaltenes Wissen, wie wir das Wissen bisher (besonders § 10) beschrieben haben, sondern es ist ein sich selbst durchaus ergreifendes, durchdringendes und umfassendes Wissen; wodurch sich auch schon vorläufig ergibt, wie wir oben zu dem scheinbaren Herausgehen aus allem Wissen kamen. Unser Verfahren gründete sich lediglich auf das hier aufgezeigte Insichgehen des Wissens: daß die beiden Prädikate des Absoluten als Einheit aufgefaßt werden, versteht sich aus dem Obigen.)

Nun gibt es zwei Ruhe- und Wendepunkte dieser Reflexion im Sein oder im Absoluten.

Entweder nämlich ruht sie im Charakter der absoluten Freiheit, die nur durch weitere Bestimmung zu der eines Wissens wird, so daß also die Freiheit schlechthin vorausgesetzt werde; sieht nur auf das Äußere, den bloßen Akt; und in dieser Ansicht erscheint die absolut freie und eben darum leere und nichtige Unterlage des Wissens, als sich ergreifend durchaus und schlechthin, weil sie sich ergreift, ohne allen höheren Grund; und das herausspringende Sein oder Absolute (des Wissens) ist inneres Sehen, Lichtzustand. Der ganze Standpunkt dieser Ansicht ist eben Form, oder Freiheit des Wissens, Ichheit, Innerlichkeit, Licht. Oder sie ruht im Charakter des absoluten Seins, so daß ein Bestehen schlechthin vorausgesetzt werde, und dieses nur zu einem Bestehen des Wissens, zu einem Bestehen in und für sich selbst erhoben werde; sie sieht also auf das Innere dieses Sichergreifens: so soll dem Akte desselben ein ruhendes Vermögen zum Akte vorausliegen; ein Zero in Beziehung auf den Akt, das aber schlechtweg und ohne weiteres durch die Freiheit zum positiven Faktum erhoben werden kann. Daß der Akt vollzogen wird, der bloßen Form nach, soll nach wie vor von der Freiheit abhängen; daß er aber vollzogen werden kann, soll in einem Sein und Sosein schlechthin begründet sein. Das Wissen soll nicht, wie vorher, absolut leer sein, und das Licht durch Freiheit erzeugen, sondern es soll das Licht absolut in sich selbst haben, und dasselbe durch Freiheit nur entwickeln und erfassen. Der bleibende Standpunkt dieser Ansicht ist absolutes Bestehen.

Richten wir jetzt unsere Betrachtung auf das innere Wesen der Reflexion, als solcher selbst. Sie ist ein Fürsichsein des Wissens oder des Fürsichseins, und in dieser Ansicht, der wir auch bisher gefolgt sind, erhalten wir ein doppeltes Wissen, ein solches, für welches das andere ist (in der Anschauung das obere, oder das subjektive), und ein solches, welches für das andere ist (in der Anschauung das unten liegende, das objektive). Nun wäre weder das eine, noch das andere, und daher auch beides nicht ein Wissen, und es fehlte zwischen

ihnen das Band, wenn sie nicht zusammen Ein Wissen wären, und beides innigst sich durchdränge. Sehen wir auf dieses organische sich Durchdringen des Reflektierens und des Reflektiertseins selbst, überhaupt, und besonders in unserem Falle.

Was in seiner Verschmelzung ein Wissen bildet, ist immer Freiheit und Sein. Nun ist in der Reflexion, von der wir sprechen, das obere, subjektive, und ihr eigentlicher Erfolg innerhalb des Wissens ein Vereinigen, mithin ein Akt oder Freiheit des Wissens. Dieses könnte selbst zu einem Wissen nur mit einem dasselbe unmittelbar berührenden Sein des Wissens verschmelzen. (Vorläufig: die zu ziehende Linie kann als Linie in einem Wissen vorkommen nur innerhalb eines selbst Ruhenden und fest Bestehenden.)

Was in unmittelbarer Nachbarschaft und Berührung mit dem Vereinigen steht, ist laut obigem der Standpunkt der vereinigenden Reflexion in der Einheit des Punktes, welcher überhaupt ein zwiefacher sein konnte. Das Wissen in ihm müßte sein ein ruhiges, unveränderliches Bestehen, ein Sein schlechthin, was es ist: also ein Beruhen schlechthin in dem Standpunkte, in welchem es nun einmal ruht, ohne Wanken und Wandel, keineswegs aber ein Schweben zwischen beiden. Entweder ruhte das Denken also in dem zuerst beschriebenen Standpunkte der absoluten Freiheit, so würde die Linie von ihm aus beschrieben nach dem des Seins; das Wissen würde betrachtet, als schlechthin sein eigener Grund, und alles Sein des Wissens, und alles Sein für das Wissen, inwiefern es eben im Wissen vorkommt, als begründet durch die Freiheit. (Der materielle Inhalt der beschriebenen Linie wäre Beleuchtung.) Der Ausdruck dieser Ansicht wäre: es gibt schlechthin kein Sein (für das Wissen nämlich; denn im Standpunkte desselben ruht ja diese Ansicht), außer durch das Wissen selbst. Wir wollen diese Reihe die ideale nennen. Oder das Denken ruhte in dem zuletzt beschriebenen Standpunkte des Bestehens: so beschriebe es seine Linie von dem Punkte des absoluten Seins und in sich Habens des Lichts aus zur Entwickelung und Auffassung desselben durch absolute Freiheit (und das Materiale der Linie wäre Aufklärung). Wir wollen diese Reihe die reale nennen. In einem

dieser beiden Punkte aber stände das Denken notwendig, und es stände sodann nicht im zweiten; und eine von beiden Richtungen erhielte die Linie notwendig, und sodann nicht die zweite, so daß beide Richtungen nimmer sich begegneten, noch sich aufhielten, als wodurch es nie zu einer Linie käme.

§ 14. Wort-Erklärungen.

Ein Wissen, welches, durch den Zusammenhang mit seinem Neben-Wissen, gesetzt wird als seiend, schlechthin was es ist, ist ein Wissen von Qualität.

Ein solches Wissen ist notwendig ein Denken; denn nur das Denken ruht vermöge seiner Einheitsform auf sich selbst, dagegen das Anschauen nie auf eine Einheit kommt, die sich nicht wieder in Separaten auflöste.

Das Wissen von Qualität, von welchem wir hier gesprochen haben, ist das absolute Fürsichsein des absoluten Wissens selbst. Aus diesem heraus, und über dasselbe hinausgehen kann kein Wissen. Nun sind Qualitäten nur im Wissen, indem die Qualität selbst nur durch das Wissen bestimmt werden kann. Sonach sind die beiden hier aufgezeigten Qualitäten: Sein und Freiheit, die höchsten und absoluten Qualitäten. Daher kam es auch, daß wir sie oben als nicht weiter aufzulösende oder zu vereinigende Qualitäten des Absoluten fanden; welches letztere wohl selbst nichts anderes sein dürfte, als die Vereinigung der beiden Urqualitäten in der formellen Einheit des Denkens.

§ 15.

Überlegen wir folgende Sätze, die aus der unmittelbaren Anschauung eines jeden bewiesen werden können.

1. Kein absolutes, unmittelbares Wissen, außer das von der Freiheit (oder: nur auf die Freiheit kann das unmittelbare Wissen gehen). Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten: Separate werden aber zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt (wie teils oben schon nachgewiesen

worden, wohl aber jeder in unmittelbarer Anschauung inne wird). Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Gegenstand eines Wissens. (Anders: das Wissen geht nur an vom Selbstbewußtsein.)

2. Keine unmittelbare, absolute Freiheit, außer in einem und für ein Wissen. Unmittelbare, sage ich: die, was sie ist, schlechthin ist, weil sie es ist; oder negativ: die durchaus keinen Grund ihrer Bestimmung außer sich selbst hat (wie z. B. die Naturtriebe dergleichen wären). Denn nur eine solche Freiheit vereinigt in sich absolut Entgegengesetzte: Entgegengesetzte sind aber nur in einem Wissen vereinigt. (Im Sein, Zustande, Ansich der Qualität, schließen die Entgegengesetzten einander aus.)

3. Also Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereinigt. Obwohl wir sie unterscheiden, — wie, inwiefern und warum wir dies können, wird sich zeigen, — so sind sie in der Wirklichkeit doch gar nicht zu scheiden, sondern schlechthin Eins. Ein Freies, unendlich Lebendiges, das für sich ist, — ein Fürsich, das seine Unendlichkeit schaut, — das Sein und die Freiheit dieses Lichtes in ihrer innigen Verschmelzung ist das absolute Wissen. Das freie Licht, das sich erblickt, als seiendes: das seiende, das auf sich ruht, als freies: — dies ist sein Standpunkt.

Diese Sätze sind entscheidend für die ganze Transzendental-Philosophie.

4. Wenn dies eingesehen worden, muß gefragt werden, wie und woher es eingesehen worden? Aus welcher höheren Wahrheit etwa wir es erweisen wollen? Jeder, der das Vorhergehende verstanden, wird antworten: er sehe es schlechthin ein, das Wesen des Wissens sei schlechthin so; diese Überzeugung drücke aus sein ursprüngliches Sein.

Wir hätten also im obigen eine unmittelbare Anschauung des absoluten Wissens in uns erzeugt, und erzeugten in diesem Augenblicke, da wir dessen inne werden, wieder eine Anschauung (ein Fürsichsein) dieser Anschauung. Die letztere ist der Vereinigungspunkt, um den es uns hier zu tun ist.

§ 16.

Wir gehen wieder zurück zur ersten Anschauung, als dem Objekte der unsrigen. In ihr war eine tiefer liegende Anschauung (Ansicht) des Wissens und ein Sein dieses Wissens vereinigt.

Zuvörderst von der ersteren. Kein unmittelbares Wissen, ohne von der Freiheit (§ 15, 1). Hier wurde die innere Form des Wissens vorausgesetzt, und von ihr auf ihr mögliches Äußeres, ihr Objekt, geschlossen. Der Augpunkt war in dieser Form, und diese stellte sich selbst vor sich selbst hin, als Freiheit. — Keine absolute Freiheit, außer in einem Wissen (§ 15, 2). Hier wurde die Form der Freiheit vorausgesetzt; in ihr stand die Anschauung und begriff in ihr sich selbst, eben notwendig als ein Wissen. Dort: ein absolutes Fürsich- und Insichsein des Wissens, als realer Einheit, sich spaltend in eine äußere absolute (eben auf Freiheit gegründete) Vielheit. Der Reflex, das Fürsichsein desselben ist in der Mitte. Hier: ein unmittelbares Sichergreifen der äußeren Einheit (durch Freiheit) in der Vielheit, und Verschmelzen derselben zur inneren und realen Einheit des Wissens. Der vereinigende Reflex ist hier gleichfalls in der Mitte. (Innere, äußere Einheit diene für jetzt zum anschaulicheren Ausdruck, bis wir selbst dies erklären können.)

Nun soll beides schlechthin Eins sein und ebendasselbe: absolute Freiheit das Wissen, und das absolute Wissen Freiheit. Es wird nicht angeschaut, als Eins, wie wir ja gesehen haben, indem immer von einer der beiden Ansichten zur anderen fortgegangen werden muß; aber es soll Eins sein. Der Mittel- und Wendepunkt eben, den wir oben als Reflex des absoluten Wissens bezeichneten, ist dieses einige Sein; und so sind auch die beiden möglichen Beschreibungen desselben immer nur Beschreibung desselben Seins des absoluten Wissens.

Einheit dieses Seins und seiner beiden Beschreibungen also ist die tiefer liegende Anschauung (§ 15, 4).

Machen wir diese jetzt selber wieder zu ihrem Objekte, was der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe ist; — d. h. keineswegs, machen wir dieses Objektmachen selbst wieder zum Ob-

jekte, sondern seien wir vielmehr im folgenden diese Anschauung, welche, da sie die Anschauung des absoluten Intelligierens selbst ist, vorzugsweise intellektuelle zu nennen wäre.

Wir sind es auf folgende Weise. In der oben beschriebenen Anschauung erfaßt offenbar das absolute Wissen sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, auf absolute Weise. Zuvörderst: es hat sich selbst aus sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, in der Einheit: es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Sein schlechthin zugleich für sich selbst. Ferner: es erfaßt, schaut an und beschreibt sich in dieser Anschauung auf die angegebene Weise, als Einheit der Freiheit und des — hier ein wenig anders angesehenen und nicht mehr absolut seienden — Wissens.

Aber eben um sich in dieser Anschauung zu beschreiben, muß es sich, als Wissen (als vollzogenes Wissen), schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? Wir haben es sattsam beschrieben: ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter Gedanke (Lebens- und Denkakt) jener absoluten Identität der Freiheit und des Wissens (der letztere Ausdruck in dem früher bestimmten, umfassenderen Sinne, als die reine Form des Fürsich, gebraucht).

Dieser lebendige Gedanke nun ist's, der in der intellektuellen Anschauung sich selbst anschaut: — nicht als Gedanke, sondern als Wissen, indem die in ihm liegende absolute Form des Wissens (Fürsichsein — absolute Möglichkeit, in jedem Sein zugleich Reflex desselben zu sein) sich vollzieht, weil sie sich vollziehen kann infolge der absoluten (formalen) Freiheit des Wissens. So schaut er sich in ihr auf absolute (schlechthin freie) Weise nach seinem absoluten Wesen an.

So viel genügt über den Inhalt der intellektuellen Anschauung. Jetzt über ihre Form, — wodurch wir sie gewissermaßen nicht mehr in uns ruhen lassen, sondern sie zum Objekte machen.

§ 17.

Mit absoluter Freiheit ergreift sich der Gedanke oder das Wissen (§ 16). Dies setzt voraus ein von sich selbst sich Losreißen des Gedankens, um dann sich wieder fassen (objektivieren) zu können, eine Leerheit der absoluten Freiheit, um für sich selbst zu sein. Die Freiheit macht sich selbst — schlechthin: welches ja allein eine Duplizität der Freiheit ist, wie sie für den Akt der intellektuellen Anschauung vorausgesetzt werden muß (überhaupt für jede Reflexion, in ihrer unendlichen, immer höher steigenden Möglichkeit), welche daher, wie sich zeigt, zum ursprünglichen Wesen des Wissens gehört. Eben dieses nicht Sein der absoluten Freiheit, um doch zu sein und zu werden, ist es, worauf hier aufmerksam gemacht wird. Unten (im objektivierten Wissen) ist sie und das Sein. Hier ist beides nicht, sondern wird.

In diesem Akte nun geht das Wissen sich selbst auf: die Freiheit, wodurch sie das Sein beschreibt: das Sein, das da beschrieben wird. In diesem Akte ist beides für sich, und ohne ihn wäre keins von beiden, sondern es wäre eitel Blindheit und Tod. Hierdurch wird die Freiheit eigentlich zur Freiheit, was ohne Mühe einleuchtet, — der Gedanke zum Gedanken, was zu erinnern ist. Sie bringt die Sichtbarkeit, das Licht, erst in beide hinein und flößt es ihnen ein. Sie ist die absolute Reflexion: ihr Wesen ist Akt (was unendlich wichtig ist).

Keine Reflexion, als Akt, daher, ohne absolutes Sein des Wissens: hinwiederum kein Sein (Ruhe, Zustand) des Wissens, ohne Reflexion; denn sodann wäre es eben kein Wissen, — und es wäre in ihm keine Freiheit (die nur im Akte ist, und ein Sein nur enthält zufolge des Aktes), und kein Sein des Wissens, das da nur ist für sich.

Und so sind beide Ansichten vereinigt in dieser Anschauung. Ob du das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst; und das Sein ist das Wissen selbst, und es gibt durchaus kein anderes Sein. Beide An-

sichten sind unzertrennlich voneinander, und sollten sie denn doch getrennt werden — wovon wir bis jetzt die Möglichkeit nur zum Teil einsehen: — so sind es nur verschiedene Ansichten Eines und desselben.

Dies der wahre Geist des transzendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universum ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen ließe, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur ein Wissen ist, — (wie Wahn und Irrtum, nicht als Substantes des Wissens, denn das ist nicht möglich, sondern als Akzidentes desselben möglich sei, davon zu seiner Zeit) — ist Sein (setzt absolute Realität und Objektivität).

Dem Ganzen jener absoluten Reflexion wird nun ein Sein des Gedankens sowohl (§ 16, *sub finem*), wie der — hier der stehenden und seienden — Freiheit vorausgesetzt; und auch hier ist eins nicht ohne das andere. Zugleich liegt aber im unteren Wissen, wie gezeigt, auch Freiheit und Sein (d. h. Möglichkeit der Reflexion — und der reine, absolute Gedanke), und beide sind auch nicht Eins ohne das andere, ebenso, wie oben. Endlich sind die beiden Beziehungen derselben, das oben und das unten, auch nicht ohne einander; und wir bekämen so, wie das Bewußtsein anhebt, ein untrennbares Fünffache, als eine vollkommene Synthesis. Eben in dem Mittelpunkte, d. i. in dem Akte des Reflektierens, steht die intellektuelle Anschauung und vereinigt beides, und in beiden die Nebenglieder beider.

§ 18.

Sie steht in dem Mittelpunkte und vereinigt: — was heißt dies? Offenbar: das (unten liegende) Sein ist zugleich in und für sich selbst, und erleuchtet und durchdringt sich in diesem Fürsichsein; es wird also wesentlich und innerlich die Anschauung, das freie Fürsich, damit verknüpft, und beide sind erst ein Wissen, sonst wäre das Sein blind. Umgekehrt wird die (obere) Anschauung — das freie Fürsich — in die Form der Ruhe und

Bestimmtheit aufgenommen; und erst in dieser Vereinigung wird ein Wissen; außerdem wäre die Freiheit des Fürsich leer und Nichts; sie fiele durch sich selbst hindurch. So ist Wissen teils sein Sein erleuchtend, teils sein Fürsich (Licht) bestimmend: die absolute Identität beider ist die intellektuelle Anschauung oder die absolute Form des Wissens, reine Form der Ichheit. Für ist nur im Lichte; aber es zugleich ein fürsich- — ein vor sich im Lichte hingestelltes — Sein.

Hier — welches wohl zu merken ist, — wohnt die intellektuelle Anschauung in sich selbst; sie ist innerlich, ein reines Für, und durchaus nichts weiter. Um diesen sehr abstrakten und in sich unverständlichen Gedanken durch seinen Gegensatz zu erläutern (weil das in ihm Gedachte, wie sich bald zeigen wird, nur mit seinem Gegensatze zugleich möglich ist): es soll oben ein Objekt, als Ich, liegen, für welches ein unten liegendes Objektives ist, das aber selbst nur ist jenes obere Ich. In dem oberen soll liegen und gegründet sein die Anschauung, in dem unteren das Sein: beide aber sollen verbunden sein zur Identität, so daß, wenn du ja eine Zweiheit denkst, wie du nicht anders kannst, du von jedem die Anschauung, wie das Sein, prädizieren mußt; d. h. es sind eigentlich nicht zwei Glieder, ein oberes und ein unteres, verbunden durch eine Linie, sondern Ein sich selbst durchdringender Punkt, eben darum nicht nur das Einssein beider Glieder und ein außerhalb beider fallendes Wissen (Anschauen etwa eines anderen, objektiven), sondern das sich als Eines Wissen derselben (Anschauen ihrer Identität). Erst dies ist wirkliches Bewußtsein — eine Bemerkung, die nicht nur hier, um der notwendigen Schärfe des Systems gemacht werden muß, sondern die zu ihrer Zeit mit einer höchst wichtigen Folge wiederum eintreten wird. —

Bis jetzt sind wir heraufgestiegen, haben alle Glieder, durch die wir heraufstiegen, liegen gelassen, und stehen nun in dem höchsten Punkte, in der absoluten Form des Wissens, dem reinen Für. — Dieses Fürsichsein ist ein absolutes Fürsich, d. h. schlechthin was, und schlechthin weil es ist, nicht aus einem anderen und zufolge desselben. Seine Anschauung ruht daher in sich selbst für sich,. was wir als die Form des Denkens be-

zeichneten. Sie ist daher, als absolute Form des Denkens, in sich selbst gehalten, nicht etwa hält sie sich selbst. Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge. (Es gibt eben, wie wir schon oben von anderen Seiten zeigten, ein absolutes, qualitativ bestimmtes Wissen, das da eben ist, nicht gemacht wird, und aller besonderen Freiheit der Reflexion vorausgeht, und allein sie möglich macht.)

In diesem also in sich geschlossenen Auge, in welches nichts Fremdes hineintreten, und welches nicht aus sich herausgehen kann zu einem Fremden, steht nun unser System; und diese Geschlossenheit, die sich eben auf die innere Absolutheit des Wissens gründet, ist der Charakter des transzendentalen Idealismus. Sollte es doch aus sich herauszugehen scheinen, wie wir allerdings darauf schon gedeutet haben, so müßte es eben zufolge seiner selbst aus sich — welches es dann nur in einer besonderen Rücksicht als sich setzte, — herausgehen.

Zugleich tritt mit der entdeckten absoluten Form des Wissens, schlechthin für sich zu sein (§ 18), die Reflexion des Wissenschaftslehrers als tätig und als etwas aus sich selbst herbeiliefernd, was nur ihm bekannt und vorbehalten wäre, völlig ab. Sie ist von hier an nur leidend, verschwindet also als ein Besonderes. Alles, was von nun an aufgestellt werden soll, liegt in der aufgezeigten intellektuellen Anschauung, deren Wurzel das Fürsich des absoluten Wissens selber ist, und der Verfolg ist bloß und lediglich eine Analyse derselben, — wohlgemerkt, inwiefern sie nicht etwa als ein einfaches Sein, Ding, angesehen wird, in welchem Falle es nichts zu analysieren in ihr gäbe, sondern inwiefern sie eben als das, was ist, als Wissen angesehen wird. Sie ist unser eigener Ruhepunkt. Doch analysieren wir nicht, sondern das Wissen selbst analysiert sich, und vermag dies, weil es in allem seinem Sein ein Fürsich ist.

Von diesem Augenblicke demnach stehen und ruhen wir selbst in der Wissenschaftslehre, nachdem ihr Objekt, das Wissen, ruht. Bisher suchten wir nur den Eingang in sie.

§ 19.

Das Wissen ist nun gefunden und steht vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes und geschlossenes Auge. Es sieht nichts außer sich, aber es sieht sich selbst. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen, und mit ihr ist das System alles möglichen Wissens erschöpft, und die Wissenschaftslehre realisiert und geschlossen.

Zuvörderst: dieses Wissen erblickt sich (in der intellektuellen Anschauung) als absolutes Wissen. Diese Ansicht ist die erste, die wir aufstellen müssen; nur durch sie hat unsere Untersuchung einen festen Standpunkt gewonnen.

Insofern es für sich absolut ist, ruht es eben auf sich selbst, ist vollendet in seinem Sein und seiner Selbstanschauung. Dies ist im obigen (§ 17) erörtert worden. — Aber das Absolute ist zugleich, weil es ist. Auch in dieser Rücksicht muß das Wissen für sich absolut sein, wenn es ein absolutes Wissen oder Fürsich ist. Dies ist sein Auge und Standpunkt in der intellektuellen Anschauung (§ 18).

Das absolute Wissen ist für sich schlechthin, weil es ist, heißt daher: die intellektuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts, und dadurch Werden zu einem stehenden Blicke und Auge. Kein Faktum des Wissens (Sein, Gelegenheit und Gebundenheit in sich), ohne die absolute Form des Fürsich, also ohne die Möglichkeit, daß der freie Akt der Reflexion über ihm aufgehe.

Aber das absolute Wissen muß schlechthin für sich sein, was es ist. Das eben beschriebene innere Weil schlechthin — soll mit dem inneren Was schlechthin — verschmelzen, und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich sein. — Sehr leicht läßt sich dies durch folgende Exposition ausdrücken: Das Wissen muß für sich sein, schlechthin Was es ist, unmittelbar weil es ist. In dem Weil liegt nicht zugleich die Bestimmung des Was; diese liegt durchaus im Sein des Wissens; in jenem liegt nur das bloße, nackte Faktum als

solches, oder das Daß eines Wissens und Waswissens. Oder: die Freiheit ist auch hier nur formal, daß überhaupt ein Wissen, ein Fürsichsein, erzeugt werde, nicht aber material, daß ein solches erzeugt werde. Wenn es sich nicht erzeugend fände, so fände es sich überhaupt nicht und wäre nicht; und es könnte von einem Was, einer Qualität desselben auch nicht die Rede sein. Wie es aber sich erzeugend findet, so findet es zugleich unmittelbar, ohne Erzeugung, schlechthin sein Was, und ohne dieses Was findet es sich auch nicht, als sich erzeugend; — und dies nicht zufolge seiner Freiheit, sondern zufolge seines absoluten Seins. — Nachdem wir hieraus wenigstens so viel gesehen, daß wir nicht einfache Punkte, sondern selbst Synthesen im Wissen zu vermitteln haben, gehen wir zu den anderen Gliedern unserer Hauptsynthesis (§ 17 *fin.*).

Das absolute Was des Wissens ist hier bekanntlich auch nur eine bloße Form, die des Denkens oder des absolut in sich Gebundenseins des Wissens. Dieses soll, als Was, unabhängig von aller Freiheit, sich finden, wie diese sich findet; für sich sein. Alle Anschauung aber ist Freiheit, ist daher schlechthin, weil sie ist (absolutes Selbsterzeugen aus Nichts: s. oben). Schaute daher dieses Weil sich an, so würde das Was als absolutes vernichtet. Die Form dieser Anschauung wird daher durch ihre Materie vernichtet; sie verschwindet schlechthin in sich selbst. Es ist zwar ein Wissen, Fürsich, das aber schlechthin nicht wieder für sich ist, ein Wissen ohne Selbstbewußtsein; ein durchaus reines Denken, das da als solches verschwindet, sobald man sich dessen bewußt wird: — eben ein absolutes Waswissen, ohne ein Woher angeben zu können, welches Woher ja eben die Genesis wäre.

(Dies sollte bekannt sein; denn eben die Wissenschaftslehre hat von der ungebührlichen Ausdehnung desselben heilen wollen.)

Es ist auch hier wieder eine Duplizität, wie allenthalben: ein Sein, und eine freie, über dem Sein sich erhebende Anschauung. Beide sind aber im gegenwärtigen Falle nicht wieder vereinigt und verschmolzen, so wie in den früher aufgewiesenen Nebengliedern die Freiheit und das Sein, das Fürsich und das

Was, die Anschauung und das Denken, verschmolzen waren in einem absoluten Einheitspunkte des Bewußtseins. Hier ist der synthetische Einheitspunkt daher nicht vorhanden und nicht möglich; es ist ein *hiatus* im Wissen. (Jeder, der gefragt wird, woher er wisse, daß er etwas tue, — was doch dieses oder jenes sein kann, sagt: er wisse eben schlechthin, was er tue, weil er es tue; er setzt daher eine unmittelbare Verbindung des Tuns und des Wissens, eine Unabtrennbarkeit beider, und, da alle absolute Freiheit ein *saltus* ist, eine Kontinuität des Wissens über diesen *saltus* hinweg voraus. Wenn aber jemand gefragt wird, woher er z. B. wisse, daß alles Zufällige den Grund seines Soseins in einem anderen haben müsse; so sagt er: das sei schlechthin so, ohne uns eine Verbindung dieses seines Wissens mit seinem übrigen Wissen oder Tun angeben zu wollen. Er gesteht den *hiatus* ein.)

Beide, in ihrer Unmittelbarkeit auseinander fallende Glieder machen aber erst in ihrer Einheit das absolute Wissen aus; und diese absolute Einheit, als solche, muß für sich sein, so gewiß das absolute Wissen für sich ist. (Dies der Hauptnerv der Intuition.) Diese Einheit — daß ich es durch den Gegensatz deutlich mache — wäre aber keine absolute, sondern bloß faktische, auf Freiheit, als solche, gegründete Einheit, wenn sie etwa so ausgedrückt würde: indem ich reflektierte, fand sich dies; so daß sich wohl auch etwas anderes hätte finden können; — oder: ich fand dies im Reflektieren, so daß ich es wohl noch auf andere Weise hätte finden können; — sondern indem sie so ausgedrückt wird: aus dem Was folgt schlechthin eine solche Reflexion (nicht sie selbst, als Faktum, denn sie selbst folgt gar nicht, ist schlechthin freier Akt, wie sattsam gezeigt worden), und aus der Reflexion, nachdem sie selbst als faktisch vorausgesetzt ist, folgt ein solches Was.

Die unmittelbare Einsicht in diese notwendige Folge, — denn dies heißt eben das Fürsich jener Einheit, als absoluter, wäre nun selbst ein absolutes Denken (eine absolute Anschauung des Seins des Wissens), welches auf die Form des reinen Denkens, in der Gestalt, wie oben beschrieben wurde, als schon für sich seiend, und auf die freie Reflexion als Faktum ginge, und

beide als absolut verknüpft seiend — ich sage: seiend — anschaute.

In diesem Denken, oder auch in dieser Anschauung, würde nun die ganze intellektuelle Anschauung, wie sie beschrieben worden ist, als absolutes — nicht Anschauen noch Denken, sondern als reale Einheit beider vor sich hingestellt, eben auch als das, was sie ist, als ein festes und innerhalb der festen (schon nachgewiesenen) Grundform des Wissens. Sie reflektiert sich in ihr selbst, und zwar, da sie das nicht etwa zufälligerweise, so daß sie es auch unterlassen könnte und doch wäre, tut; — sie tut es eigentlich gar nicht, sondern sie ist es. Es läßt sich auch nicht sagen, daß die hier beschriebene Reflexion ihr Licht auf die vorher beschriebene stehende und, aufgestelltermaßen, in sich selbst blinde und in eine getrennte Duplizität zerfallende Anschauung werfe; denn sie hat in sich selber kein Licht, ohne aus jener, in der das Fürsich des Wissens schon ursprünglich sich realisiert hat. Es ist also immer nur Ein und ebenderselbe sich aus sich selbst absolut erleuchtende Anschauungspunkt, den wir in unserem Vortrage nur vorerst nach seinem äußeren Sein, da wir aus uns das Licht hergaben, und sodann erst nach seinem inneren Lichte beschrieben.

§ 20.

Das Wissen ist absolut. Es ist ferner absolut für sich, reflektiert sich und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich, so zum Wissen geworden, in unserer sukzessiven Darstellung nämlich, ist es Wissen für sich, reflektiert es sich — nicht mehr als Sein, als welches es sich gar nicht reflektiert, auch nicht als Fürsichsein, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; und so steht es erst da, als absolutes Wissen.

Diese Reflexion ist absolut notwendig ebenso, wie die vorige (ursprüngliche, das Wissen überhaupt konstituierende), und sie ist nur infolge der vorigen, eines Fürsichseins des Wissens überhaupt, was nur durch unsere Wissenschaft gesondert worden ist.

Zuvörderst erhellt sogleich die charakteristische Natur dieser Reflexion, daß, da sie das Wissen als solches zum Objekte ihrer selbst macht, dasselbe zusammensetzt und genetisch beschreibt, sie mit sich selbst über dieses Wissen hinausgehen und Glieder herbeiführen müsse, die allerdings zwar in ihr, der Reflexion, und daher für unsere Wissenschaft, die sie auch zum Wissen macht, im Wissen liegen, keineswegs aber für das Wissen vorhanden sein können, welches hier als Objekt der Reflexion gesetzt ist; und da jene Reflexion das absolute Wissen selber umfaßt, selbst nicht in diesem liegen (daß also hier das sich selbst Vergessen und Vernichten des Wissens noch klarer ins Licht treten wird). — Wie wir denn doch dazu gelangen, scheinbar noch über das absolute Wissen hinauszugehen, kann sich nur am Ende zeigen, wo unsere Wissenschaft ihre eigene Möglichkeit durchaus und vollständig erklären muß.

Gehen wir mit dieser Reflexion sogleich in ihren innersten synthetischen Mittelpunkt hinein. Der Mittelpunkt der vorigen Reflexion war das absolute Wissen, als reines Denken und Anschauen zugleich, daß die Freiheit der Reflexion ihrem Was nach schlechthin bestimmt sei, eben durch ein absolutes Was. (Dies wurde ausgedrückt durch die Sätze: das Wissen muß für sich sein schlechthin Was es ist, unmittelbar weil es ist usw. (§19, S. 38, 39.)

Dieses Wissen reflektiert sich nun selbst, als ein Wissen, und als ein absolutes; d. h. keineswegs, es ist eben äußerlich für sich, so wie es für uns in unserer wissenschaftlichen Reflexion des vorigen § war, und es wird nun dazugesetzt und versichert, daß es absolut sei, — wie wir freilich vorläufig taten; — sondern es selber durchschaut sich innerlich seinem Einheits- und Teilungsgrunde nach, und um dieses Wissens des Einheitspunktes willen ist es absolut und weiß sich als absolut in dieser Reflexion. So wurde in dem aufgezeigten Wissen die Reflexion als Akt, schlechthin und unabhängig von ihrer materialen Bestimmtheit gesetzt, und hinwiederum von einer anderen Seite die Bestimmtheit derselben unabhängig von dem Akte gesetzt, und absolut gewußt, daß diese, also auseinanderliegenden Glieder, doch nicht an sich ein Zwiefaches seien. Da aber der Einheits-

punkt nicht gewußt wurde, in welchem sie zusammenfallen, — ohnerachtet sie in einer anderen Rücksicht, welche hier für sich bleibt, immer auseinanderfallen mögen, — so durchdrang und erfaßte dieses Wissen, welches an sich selbst wohl richtig sein mag, in der Tat sich nicht und war wohl absolutes Wissen, aber nicht für sich.

Der letzte Grund des Aktes, der als Akt freier Reflexion eben absolut bleiben muß, ist seine Möglichkeit, die in der absoluten Form des Wissens, für sich zu sein, liegt; der Grund der Bestimmtheit der Reflexion ist die ihr vorausgehende absolute Bestimmtheit: der Grund der absoluten Einheit beider wird eingesehen, heißt: es wird eingesehen, daß der Akt jener Reflexion gar nicht möglich (mithin auch wohl nicht wirklich) ist ohne die absolute Bestimmtheit, die erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunkt alles Wissens ist.

§ 21.

Der Mittelpunkt der gegenwärtigen Synthesis war das absolute (alles eigentliche Wissen umfassende und selbst bestimmende, also über dasselbe hinausgegangene) Wissen: es hatte sich ergeben, daß das Wissen *formaliter* nur frei sein könne, sich durchaus aus sich selbst erklären und in sich begründen müsse, und außerdem gar nicht möglich sei. Zufolge seiner Unmittelbarkeit aber und der davon unabtrennlichen ursprünglichen Bestimmtheit, die in ihrer Unendlichkeit nur durch Denken fixiert, unterschieden zugleich und bezogen werden kann, ist es ein bestimmtes notwendiges Denken, mit welchem das Wissen anhebt und welches nach dem gegenwärtigen Zusammenhange kein anderes sein kann, als eben das absolute Denken und dadurch notwendig Machen (denn absolutes Denken und Notwendigkeit sind ja Eins) der Freiheit selbst. So ist es unmittelbar gedacht in Rücksicht dessen, daß es ist ein Wissen; faktisches Sein des Denkens. In der höheren Reflexion aber wird es erkannt, als durch absolute Freiheit erzeugt, durch Fixiert- und Gebundensein der ursprünglichen Freiheit in einer unmittelbaren Bestimmtheit und zugleich als freies Hinausschreiten

über dies separable Bestimmte, um es (denkend) zu beziehen: als Einheit also des Gebundenseins und des Darüberhinausgehens, des Seins und der Freiheit. (Der formale Unterschied zwischen absolutem Sein und faktischem Sein werde wohl festgehalten; da beide Bestimmungen auf Ein Glied (das Denken) übertragen sind, beides also nur verschiedene Ansichten eines und desselben sind.)

Aber — so argumentieren vorläufig wir — wenn durch jenes absolute Gesetz alles Wissen bestimmt ist, so muß ja selbst das Wissen von diesem Gesetze — als ein Wissen, mit dem etwas anderes im Wissen zusammenhängen soll, — durch dasselbe bestimmt sein: dieses Wissen muß insofern sich selbst als durch Freiheit faktisch erzeugt oder erleuchtet ansehen; oder, was dasselbe heißt, in und für sich so sein. (Jeder sieht, daß das in der von uns vollzogenen Reflexion, wie es scheint, aus sich herausgegangene Wissen hierdurch wiederum in sich selbst einkehrt, oder daß es nur eine doppelte Ansicht dieses sich selbst umfassenden und bestimmenden Wissens, als eines äußeren und als eines inneren, gibt, und daß wohl im Einheitspunkte dieser Duplizität, im Schweben zwischen beiden Ansichten der eigentliche Fokus des absoluten Bewußtseins liege. — Dies läßt sich von verschiedenen anderen mittelbaren Seiten vorstellen. Z. B.: das Denken, daß das vorliegende Wissen durch Freiheit erzeugt sei, da ja alles Wissen nur dadurch erzeugt werden könne, ist, so wie wir es aufgestellt haben, faktisch selbst ein freies Denken, ein Unterordnen eines Besonderen unter eine allgemeine Regel. Sonach muß die Regel in dem freien Denken doch vorkommen und ihm zugänglich sein. — Im freien Denken aber heißt: im frei erzeugten faktischen Denken, — so daß dies sich selbst dabei voraussetzte. —

Oder: ich soll auf das vorausgesetzte Wissen mit Freiheit — die Freiheit übertragen; so muß ich ja dies schon im freien Wissen haben. Kurz, immer ist es der schon im Aufsteigen vorgekommene Satz: um mein Wissen mit Freiheit auf etwas zu richten, muß ich ja selbst von dem, worauf ich es richte, schon wissen; und um von diesem zu wissen, muß ich selbst die Freiheit darauf gerichtet haben, und so ins unendliche,

welcher unendliche Regreß eben durch eine hier aufzuzeigende Absolutheit aufgehoben werden muß.)

Es versteht sich, daß die Behauptung nicht nur für den Mittelpunkt des Wissens, sondern eben, vermittelst desselben und von ihm aus, für alle seine Synthesen gilt.

Gehen wir an die Exposition dieses Wissens im Mittelpunkte. Das Wissen, daß das Wissen *formaliter* frei sei, soll in sich selbst sein. Dann ist zuvörderst, — daß wir von diesem, als dem leichtesten Punkte anheben, — die Freiheit in sich selbst und ruht auf sich: sie schaut sich an, oder — was dasselbe heißt, da nur das auf sich Ruhen oder die Innerlichkeit der Freiheit Anschauung heißt: — die Anschauung steht, es wird eben schlechthin angeschaut, — welches ein Schweben des Wissens in der unbedingten Separabilität (noch ununterschiedenen Unendlichkeit) gibt.

Nun soll jedoch die Anschauung hier nicht überhaupt sein, sondern sich setzen als *formaliter* frei, das Daß dieses Seins schlechterdings in sich selbst enthaltend; und diese formale Freiheit der Anschauung — denn dies ist ja unser Zweck — soll sich selbst anschauen. Wie dies ausfalle, können wir eben nur bei der Anschauung selbst erkunden. (Wie vermöchten wir dies wohl ohne Phantasie? Diese gibt die Materie. Aber das Denken fehlt nicht, denn wir phantasieren ja nicht willkürlich und ins Leere hin, sondern wir richten unsere Phantasie auf den bestimmten Punkt der Untersuchung.)

Jeder ohne Zweifel findet es so: Die ins unbestimmte Separable aufgelöste und zerfließende Freiheit muß, um Anschauung zu werden, in Einen Punkt sich zusammenfassen und in ihm sich ergreifen (verdoppeln), eben für sich sein. Hierdurch kann sie erst sich zum Lichtpunkte bilden, und nun aus sich das Licht über das unbestimmte Separable verbreiten.

Ich sage: in diesem Einheitspunkte geht sie sich selbst erst, als Licht, auf; von diesem aus geht ihr sonach, nicht nur über das Separable, wie ich soeben sagte, sondern auch über die beiden Ansichten des Separablen ein Licht auf. Diese sind, teils ein in sich selbst Zerfließen, teils ein in sich selbst Erfassen

und Gehaltensein des Lichts, das letztere von einem Zentralpunkte aus, der im Zerfließen eben nicht ist. Man muß daher von diesem Standpunkte aus sagen: der Fokus dieser Anschauung der formalen Freiheit liegt weder in dem Zentralpunkte (als von sich durchdrungenem), noch in den beiden qualitativen *terminis* desselben (als dem durchdringenden), sondern zwischen beiden. Inwiefern das Licht sich in einem solchen Einheitspunkte durchdrungen hat, und eben diese Durchdrungenheit und die von der Anschauung derselben unzertrennliche Mannigfaltigkeit, als eben aus dem Einheitspunkte durchdrungen, anschaut: so ist das Licht faktisch und die formale Freiheit, das Daß, unmittelbar gesetzt. Inwiefern es aber, eben um, ihn durchdringend, sich anzuschauen, das nun deswegen in ein Unendliches ohne Einheit, zerfließende Mannigfaltige anschaut, vernichtet es und hebt auf das Faktische; und dieses absolute Schweben zwischen Setzen des Faktums und Vernichten desselben (Vernichten, um es setzen zu können, Setzen, um es vernichten zu können) ist von seiten der Anschauung der eigentliche Fokus des absoluten Bewußtseins. (Beides vereinigt exemplifiziert sich in jeder Anschauung: das Anschauen des bestimmten Hier und Jetzt ist ebenso Vernichten der unbestimmten Unendlichkeit des Räumlichen oder Zeitlichen, als beides doch im Hier und Jetzt mitgesetzt und umgekehrt das jedes Hier und Jetzt Vernichtende ist. Das Anschauen des bestimmten Diesen (=X) hebt dies X (Baum) aus der unendlichen Reihe aller anderen Dieser (Bäume und Nicht-Bäume) heraus und vernichtet diese daran, wie doch umgekehrt diese, um X als solches anzuschauen, d. h. von ihnen zu unterscheiden, darauf mitbezogen, also mitgesetzt sein müssen usw.)

Nun ist hierbei weiter anzumerken, daß hier die Quantität, eben das unendlich Separable, unmittelbar an die Qualität geknüpft und als unzertrennlich mit ihr vereinigt aufgewiesen ist, wie dies in der Erörterung des Begriffs des absoluten Bewußtseins ohne allen Zweifel geschehen mußte. Nämlich diese formale Freiheit, die hier zur Anschauung wird, — was ist sie denn anderes, als die absolute Qualität des Wissens, äußerlich; und die Anschauung dieser formalen Freiheit selbst —

was ist sie, als absolute, aber innerliche, (Für-) Qualität des Wissens, als eines Wissens? Und da fand sich denn — in der Anschauung eben selbst, und anderswo kann es sich nicht finden, da die Anschauung ja absolute Anschauung und absolut nur Anschauung ist, — daß die formale Freiheit sich nur anschaue, als Zusammenziehen eines verfließenden Mannigfaltigen mögliches Lichtes zu einem Zentralpunkte, und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Zentralpunkte über ein nur dadurch gehaltenes und faktisch erleuchtetes Mannigfaltiges.

(Die Quelle aller Quantität liegt daher nur im Wissen, und zwar im eigentlichen Wissen im engeren Sinne, in dem sich selbst als ein solches begreifenden Wissen. Jeder kann diesen Satz einsehen, der nur mit seinem Wissen an sich selbst ins Reine, Klare und Feste kommt; und dies verbreite dann abermals Licht über den transzendentalen Idealismus — und über Karikaturen desselben! Das absolut Eine existiert nur in der Form der Quantität. Wie kommt es denn in diese Form? Das sehen wir hier. — Wie kommt es in das Wissen selbst, das qualitative, um sodann in seine Form der Quantität zu treten? Davon nun.)

§ 22.

Das absolute Sein ist bekanntlich im absoluten Denken (§ 17). Dieses wäre in das freie Wissen eingetreten, hieße: die (§ 21 geschilderte) Anschauung, in ihrer unmittelbaren Faktizität und ihrem zugleich gesetzten Vernichten dieses Faktischen, wäre (eben darum) mit dem Denken völlig Eins; und zwar im Wissen selbst: d. h. dies würde gewußt und absolut gewußt.

Was ist nun dies für ein Bewußtsein? Offenbar ein vereinigendes, eben der absoluten Anschauung der formalen Freiheit, sodann ein absolutes Herausgehen aus dieser Anschauung zu einem Denken, wenn man im Standpunkte der Anschauung steht. Also kurz: ein sich selbst Erfassen des Wissens, als hier zu Ende und absolut fixiert. Es denkt sich nur, indem es sich also faßt; es geht aus sich heraus nur, indem es hier sein Ende faßt, also — eben sich ein Ende setzt.

Die Erscheinung davon ist das Gefühl der Gewißheit, der Überzeugung, als absolute Form des Gefühls: sie ist zugleich gesetzt mit dem Sichsubstantialisieren des Wissens, mit dem Ausdrucke, daß irgendein Mannigfaltiges (worin dieses bestehe, darüber bitte ich nicht vorzugreifen,) sei, schlechthin sei. —

Diese, also in sich verlaufende formale Freiheit ist der absolute Grund alles Wissens, als solchen, — für uns, als Wissenschaftslehrer; und — denn dies ist der Inhalt unserer Synthesis — für sich. Sie ist absolut für sich, heißt: diese Freiheit und das von ihr erzeugte Wissen wird gedacht, als alle Freiheit und alles Wissen schlechthin: es wird eben gedacht, als Ruhen in einer absoluten Einheit. Das Wissen umfaßt, vollendet und umschließt sich selbst in diesem Denken: als das Eine und ganze Wissen. — Offenbar ist, wenn wir Denken und Anschauung als zwei besondere denken, ihre Vereinigung durchaus unmittelbar und absolut: es ist das absolute Wissen selbst, das aber als solches nicht weiter von sich weiß, noch wissen kann, — es ist mit Einem Worte das unmittelbare Gefühl der Gewißheit (d. i. Absolutheit, Unerschütterlichkeit, Unveränderlichkeit) des Wissens. (Es ist hier abermals die absolute Vereinigung der Anschauung und des Denkens, worin die Grundform des Wissens bestand, und diese zwar — im Sein des Wissens selbst — genetisch sich erklärend.)

(Um diesen Satz, der, um in solcher Einfachheit unmittelbar evident zu sein, etwa Schwierigkeit machte, weiter zu vermitteln, bedenke man dies. Oben hieß es (§ 21, S. 45): die Freiheit soll sich auf etwas, als bestimmt Vorausgesetztes, richten; um aber diese Richtung darauf auch nur nehmen zu können, muß sie von ihm schon wissen, welches sie nur durch Freiheit kann, wobei abermals ein Bestimmtes vorausgesetzt würde, und wir an einen unendlichen Progreß gewiesen wären. Dieser Progreß ist jetzt aufgehoben (vgl. S. 44, Ende). Die Freiheit bedarf keines Punktes außer ihr, nach dem sie die Richtung nehme: sie selbst in und für sich ist das höchste Bestimmte (nachmaliges Materiale alles Wissens) und wird, als sich selbst genügend, absolut gesetzt. —

Oder: — da das Wissen von vornherein immer betrachtet worden, als die Zusammenfassung eines unbedingten Mannigfaltigen, so hinge das Wissen vom Wissen eben davon ab, daß man wüßte, man habe den durchaus unvertilgbaren Einheitscharakter aller, in übrigen Rücksichten unendlich verschieden sein könnenden besonderen Akte des Wissens aufgefaßt. Aber wie kann man dies wissen? Durch Betrachtung und Analyse des Besonderen nicht, denn diese wären nie vollendet. Also dadurch, daß man dem Besonderen eben durch diese Einheit gleichsam ein Gesetz vorschriebe, wie allein es sein könnte. Hier ist nun von absolutem Wissen, also von der Einheit aller besonderen Bestimmungen des Wissens (und seiner Objekte, welches dasselbe ist) die Rede. Diesem müßte ein Gesetz vorgeschrieben werden, indem es als Eines, sich selbst Gleiches, Ewiges, Unveränderliches, von sich selbst erkannt und so in die eigene Einheit zusammengefaßt würde. Dies ist hier und auf die angezeigte Weise geschehen.)

Auf diese Art also ist das Sein mit dem Wissen verbunden, indem das Wissen selbst sich als ein absolutes und unveränderliches Sein (ein Sein, was es ist, in dem es ursprünglich sich fixiert findet) auffaßt.

— Offen liegt hier der Wendepunkt und Zusammenhang mit dem früheren Räsonnement: er liegt zwischen Freiheit und Nichtfreiheit. Die Freiheit (immer die formale — mit der materialen oder quantitativen — innerhalb der Quantität, welche letztere hier selbst durch die erstere herbeigeführt ist, — haben wir es in diesem ganzen Abschnitte nicht zu tun) ist selbst nichtfrei, d. i. sie ist gebundene Freiheit, diese in Form der Notwendigkeit, — wenn einmal ein Wissen ist. — Möglichkeit des Wissens allein durch Freiheit, Notwendigkeit derselben fürs wirkliche Wissen: dies ist der Zusammenhang mit dem Obigen. Die Aufgabe ist gelöst, und der Mittelpunkt der vorigen Synthesis selbst ins Wissen aufgenommen, d. h. der Mittelpunkt der jetzigen aufgestellt. Das Wissen ist in sich selbst zu Ende: es umfaßt sich und ruht auf sich selbst als Wissen.

§ 23.

Wie wir im vorvorigen § argumentierten, ebenso auch hier. Die, alles faktische Wissen anhebende (weil nur sie ihm ein Für, einen Lichtpunkt erteilt) formale Freiheit wurde im vorigen gedacht, als absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens oder als das Wissen seinem Wesen nach bindende Notwendigkeit. Dieses Denken, das Freiheit und Notwendigkeit verschmelzende, muß für sich sein, selbst in sich zurückkehrendes Wissen werden. Selbst dieses, alles faktische Wissen durchdringende und erfassende Wissen geht somit wieder aus sich heraus, um sich selbst in sich zu konstruieren (so wie im vorvorigen § das faktische Wissen aus sich herausging, um eben zu dem gegenwärtig aufgezeigten Erfassen desselben in seinen Möglichkeitsgründen aufzusteigen. Es ist eine Triplizität, wie jeder nun sehen kann, und die jetzige Synthesis ist wieder eine Synthesis der letzten und der vorletzten.).

Wir gehen in den Mittelpunkt derselben hinein, wie wir hier wohl müssen, da wir (der Kürze halber) gar keine Nebenglieder aufgestellt. Es ist gar nicht die Frage und nicht Objekt unserer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen Freiheitsakte gewußt werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst und hebt das faktische Wissen schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst an; sondern wie von der Notwendigkeit gewußt werde, und zwar eben schlechthin, und unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Übertragung derselben auf die formale Freiheit.

Notwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens oder absolutes Denken, welches daher alle Beweglichkeit, Sichlosreißen und Ausgehen von sich selbst, um nach einem Weil nur zu fragen, schlechthin abschneidet, und schlechthin nicht ist, was es ist, wenn dies hinzutritt. Nun soll diese in einem Wissen auf die Anschauung übertragen werden; sie muß daher doch in ihm vorkommen, die Form des Für annehmen, also sich anschauen u. dgl. Aber in der Anschauung,[1] was in

[1] Anschauung ist, (?)

ihr ist, schlechthin weil es ist: mithin nicht mehr bloß, schlechthin was es ist.

Daher könnte diese Anschauung sich selbst nicht anschauen, zu keinem Wissen ihrer selbst sich erheben, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre Materie, und wir erhielten ein Wissen oder — da wir hier überhaupt von Formen reden — die Form eines (vielleicht anderen, späterhin aufzuzeigenden) Wissens, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales, versteht sich) Sein und als absolutes, auf sich selbst ruhendes Sein, aus welchem nicht herausgegangen, noch nach einem Weil gefragt werden kann, das da auch nicht selbst aus sich herausgeht, sich erklärt oder ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas der Art, was man dem Wissen zuschreiben könnte.

Der eigentliche Fokus und Mittelpunkt des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im Sichfassen als Wissen (vermittelst der formalen Freiheit), auch nicht in dem Sichvernichten am absoluten Sein, sondern schlechthin zwischen beiden, und keines von beiden ist möglich, ohne das andere. Es kann sich schlechthin nicht fassen als das absolute (und davon lediglich ist ja hier die Rede, d. i. als das Eine, ewig sich gleiche, unveränderliche), ohne sich als notwendig anzusehen, also in der Notwendigkeit sich zu vergessen; und es kann die Notwendigkeit nicht fassen, ohne eben überhaupt zu fassen, also sich für sich zu erschaffen. Es schwebt zwischen seinem Sein und seinem Nichtsein, wie es wohl muß, da es seinen absoluten Ursprung zugleich wissend in sich trägt. (Das Reinholdsche Denken als Denken: — wäre er aber auch zu diesem Denken, als dem absoluten einfachen Sein, durchgedrungen, wie weiß er denn davon, wie kann er Rechenschaft geben von der Genesis dieses Begriffs für ihn?)

§ 24.

Der Mittel- und Wendepunkt des absoluten Wissens ist ein Schweben (§ 23) zwischen Sein und Nichtsein des Wissens, und eben damit zwischen nicht absolut Sein und absolut Sein

des Seins; indem das Sein des Wissens die Absolutheit des Seins aufhebt und das absolute Sein die Absolutheit des Wissens. Stellen wir uns in diesem Standpunkte durch eine schärfere Unterscheidung des Seins des Wissens und des absoluten Seins noch fester.

Um bei einem dieser Glieder anzuknüpfen, welches hier ganz willkürlich ist: — das Wissen kann sich nicht fassen, als ein Wissen (nicht meinen und wähnen als ein ewig sich gleiches und unveränderliches), ohne sich als notwendig anzusehen, sagten wir. Nun aber ist das Wissen seinem Sein (Dasein, Gesetztsein) nach durchaus nicht notwendig, sondern durch absolut formale Freiheit begründet, und hierbei muß es ebenso, als bei dem Obigen, sein Bewenden haben.

Was ist denn das nun für ein verschiedenes Sein des Wissens, in Rücksicht dessen es einmal notwendig ist und nicht frei, ein anderesmal frei und nicht notwendig? — Nun ist diese Notwendigkeit freilich hier keine andere, als die der Freiheit (wie es denn auch nie eine andere geben wird: vgl. § 22); aber immerhin doch Notwendigkeit, Gebundenheit derselben. Daher wird diese Schwierigkeit sehr leicht sich also lösen: Wenn einmal ein Wissen ist, so ist dasselbe notwendig frei (gebundene Freiheit); denn in der Freiheit besteht eben sein Wesen. Daß aber überhaupt eins sei, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines sein. Wir wollen annehmen, diese Antwort sei richtig, und sehen, wie sie selbst möglich ist. (In dieser Untersuchung wird sich ohne Zweifel zugleich zeigen, daß sie richtig und notwendig ist.)

Das Wissen wurde in dieser Antwort gesetzt, als sein könnend oder auch nicht (zufällig, nennen wir dies). Beschreiben wir dieses Wissen.

Offenbar wird in ihm die Freiheit (die formale, mit der allein wir es hier zu tun haben, der Grund des Daß) gedacht, nicht angeschaut, als sich in sich selbst vollziehend; denn dann ist das Wissen; — gedacht, sage ich, und in ihr, als dem höchsten Standpunkte, geruht: — und zwar wird sie gedacht, wie sich versteht, als Freiheit, Unentschiedenheit des Daß, Indifferenz in Rücksicht darauf, verschmelzendes Sein

oder Nichtsein, reine Möglichkeit, als solche, als Position für sich, durch welche der Akt weder gesetzt wird, — denn er wird zugleich aufgehoben, — noch aufgehoben, — denn er wird zugleich gesetzt; der vollkommene Widerspruch, schlechthin als solcher. (Wir suchen hier alles im Wissen auf, denn wir lehren Wissenschaftslehre. So war das absolute Sein uns durchaus Nichts, als das absolute Denken selbst, die Gebundenheit und Ruhe in sich, die nie aus sich herausgehen kann, das schlechthin Unvertilgbare im Wissen. In ihm vernichtete sich die Anschauung (§ 23). So ist die absolute Freiheit hier die absolute Nichtruhe, Beweglichkeit ohne festen Punkt, das Zerfließen in sich selbst; hier vernichtet daher das Denken sich selbst: — der oben angedeutete absolute *hiatus* und *saltus* im Wissen, der schlechthin bei aller Freiheit und allem Entstehen, somit bei aller Wirklichkeit aus der Notwendigkeit, vorkommt. Es ist klar, daß durch ein solches positives Nichtsein seiner selbst das Wissen zum absoluten Sein hindurchgehe. Daß es allein und für sich Nichts ist, ist freilich klar und wird zugestanden; wie denn keines der Glieder, das wir hier aufstellen, für sich ist. Es ist ja eben ein Wendepunkt des absoluten Wissens.

Zu allem anderen, als zu diesem, können sich die logisch gewöhnten Denker erheben. Sie hüten sich vor dem Widerspruche. Wie ist denn aber nun der Satz ihrer Logik selbst, daß man keinen Widerspruch denken könne, möglich? Da müssen sie den Widerspruch doch auf irgendeine Weise angefaßt, gedacht haben, da sie seiner Meldung tun. — Hätten sie sich doch nur einmal ordentlich befragt, wie sie zum Denken des bloß Möglichen oder des Zufälligen (des nicht Notwendigen) kommen, und wie sie dies eigentlich machen? Offenbar springen sie da durch ein Nichtsein, Nichtdenken usf. hindurch — in das schlechthin Unvermittelte, aus sich Anfangende, Freie, in das seiende Nichtsein, — eben obiger Widerspruch, als gesetzter.

Aus jenem Unvermögen erwächst nun bei konsequentem Denken nichts anderes, als die völlige Aufhebung der Freiheit, der absoluteste Fatalismus und Spinozismus.)

Nun ist aber ferner, wie aus dem Obigen bekannt, dieses Denken der formalen Freiheit nur unter der Bedingung möglich (wie wir indessen sagen, das absolute Wissen, aber fürjetzt sagen zu lassen uns sehr hüten wollen), daß die formale Freiheit, oben beschriebener Weise, sich selbst innerlich vollziehe. Dieses Vollziehen wird nun im gegenwärtigen Zusammenhange gleichfalls gedacht; denn die ganze Stimmung des Wissens, die wir hier betrachten, ist ja ein Ruhen und Gebundensein an sich. Hierdurch wird nun die unten liegende Anschauung, für das ruhende Denken nämlich, selbst zu einem Sein (Zustande), zu einem, ob es gleich Agilität in sich ist und bleibt, doch eben das Denken Bindenden, indem es dasselbe aus dem Schweben zwischen Sein und Nichtsein, wie es in der reinen Möglichkeit war, zum positiven Sein fixiert. — Zuvörderst tritt hier Subjektivität und Objektivität, ideale und reale Tätigkeit des Wissens ein, welches sehr anschaulich ist. Die Duplizität entsteht aus dem Denken, das von der reinen Möglichkeit herkommt, und aus der Anschauung, welche absolut sich aus sich selbst erzeugt (aus der vollzogenen Freiheit), und als ein neues Glied hinzutritt.

Die Anschauung ist als Anschauung, eben als das, was sie ist, nur inwiefern sie für sich mit absoluter Freiheit vollzogen wird. Diese Freiheit aber ist gesetzt in dem Denken, daß der Akt ebensowohl auch nicht sein könnte: nur diesem zufolge ist er eben Akt, und da er nichts anderes ist, ist er überhaupt nur. Hier sonach schon finden wir durch eine leichte und überraschende Bemerkung Anschauung und Denken in einer höheren Anschauung unzertrennlich vereint und Eins nicht möglich ohne das andere: so daß das Wissen (im engeren Sinne, das eigentlich und als solches sich setzende Wissen) nicht mehr in der bloßen Anschauung und ebensowenig im bloßen Denken, sondern in dem Verschmelzen beider besteht, daß vereinigt ist die Form und die Materie der Freiheit, ebenso die Wirklichkeit und die Möglichkeit, indem die Wirklichkeit, wie es ja sein mußte, Nichts ist als die Position der Möglichkeit, und die Möglichkeit (von hier aus angesehen; denn dieselbe dürfte wohl noch eine andere Ansicht darbieten) Nichts, als die Potenz der Wirklichkeit, oder

schärfer ausgedrückt, die in der Reflexion auf dem Übergange aus ihrer Möglichkeit in die Verwirklichung festgehaltene Wirklichkeit selbst.

Steigen wir von hier aus zu einem Nebengliede, über welches nirgends soviel Licht, als in diesem Zusammenhange, sich verbreiten läßt. Daß überhaupt ein Wissen ist, ist zufällig; wenn aber einmal eines ist, so ist es notwendig auf die Freiheit begründet; — knüpften wir oben die Rede an, und haben den ersten Teil des Satzes erörtert. In dem Wissen, welches dem letzteren zugrunde liegt, wird offenbar von dem Wissen aus, das da setzbar (vermittelst des Wenn), sonst aber weder gesetzt, noch nicht gesetzt, also bloß möglich ist, über dasselbe hinausgegangen und von ihm mit absoluter Notwendigkeit Etwas ausgesagt. Offenbar ist dieses Aussagen ein absolutes, unveränderliches, in sich selbst ruhendes Denken des Wissens, seinem absoluten Sein und Wesen nach. Jedermann sieht, daß diese Aussage unmittelbar in dem bloß faktischen Wissen, daß (etwa für dieses Mal) ein Wissen sei und dies durch absolute Freiheit zustande gekommen sei, nicht liegt, sondern eine durchaus andere Quelle haben muß (und hier kommen wir von einer anderen Seite zu einer noch innerlicheren und vermittelnden Beantwortung der Frage, wie ein Wissen von Notwendigkeit möglich sei). So gewiß nämlich das absolute Wissen (in der unendlichen Faktizität des einzelnen Wissens) nur in der absoluten Form des Fürsich ist; geht daher jedes Wissen zugleich über sich hinaus, oder, von einer anderen Seite angesehen, es ist im eigenen Sein schlechthin außer sich selbst und umfaßt sich ganz. Das Fürsichsein dieses Umfassens als solchen, seine Innerlichkeit und sein absolutes auf sich selbst Ruhen, das ja, da es ein Wissen ist, selbst notwendig ist, ist das (eben beschriebene) Denken der Notwendigkeit der Freiheit alles Wissens. Die reine, innere Notwendigkeit besteht eben in diesem auf sich Ruhen und nicht aus sich Herauskönnen des Denkens; ihr Ausdruck ist absolutes Wesen, Grundcharakter u. dgl. (hier des Wissens): und die äußere Form der Notwendigkeit, die Allgemeinheit, besteht darin, daß ich schlechthin jedes faktische Wissen, wie es übrigens auch von anderem verschieden sei, als faktisches nur

mit diesem bezeichneten Grundcharakter denken kann. Woher also alle Notwendigkeit komme? — Aus der absoluten Einsicht in eine absolute Form des Wissens.

Hiermit ist eine neue Vereinigung getroffen. Die Anschauung des absoluten Wissens, als eines Zufälligen (mit einem so und so bestimmten faktischen Inhalt behafteten), ist mit dem Denken der Notwendigkeit — (nämlich der durch das Sein bedingten Notwendigkeit) — dieser Zufälligkeit vereinigt; und hierin ruht das absolute Wissen und hat seinen Grundcharakter für sich selbst erschöpft.

Zur Erläuterung: — es könnte einer sagen, alles Wissen (in seiner unendlichen Bestimmbarkeit, deren Quelle wir freilich noch nicht kennen, sondern nur historisch sie voraussetzen) werde aufgefaßt und faktisch als ein absolut sich selbst erzeugendes gefunden, welches eben aus zwei Gründen unmöglich ist (der zweite ist soeben aufgestellt). So nun verhält es sich nicht, sondern so: das Wissen ist eben die Anschauung des jetzt beschriebenen absoluten Denkens der Zufälligkeit des (faktischen) Wissens. Das Wissen ist nicht frei und wird darum als frei gedacht; noch wird es als frei gedacht und ist darum frei, denn es ist zwischen beiden Gliedern gar kein Warum noch Darum, keine Verschiedenheit; sondern sein sich frei Denken und sein absolutes Freisein sind dasselbe. Es ist ja vom Sein des Wissens die Rede, also von einem Für; von einem absoluten Sein des Wissens, also von einem Für im Denken (Ruhen in sich), in welchem es sich völlig und bis auf die Wurzel durchdringt. —

§ 25.

Zurück in den Standpunkt der vollständigen Synthesis.

Durch die sich vollziehende Anschauung wird das vorher freie, in der Freiheit selber ruhende Denken gebunden; es ist kein reines, sondern ein reales, faktisches, bedingtes Denken, und so ist dies Denken für sich selbst. In dem wirklichen Denken, als solchem, ist die formale Freiheit vernichtet; es ist eine Anschauung, keineswegs aber ist sie auch nicht: das Nicht-

sein, welches in der formalen Freiheit mitgedacht wurde, ist hier — inwiefern nämlich das Wirkliche, nicht das bloß Mögliche, gedacht wird, — vernichtet; und eben diese Vernichtung der formalen Freiheit muß gedacht werden, wenn das wirkliche Denken sich als wirkliches, als gebundenes begreifen, es daher für sich selbst sein soll. (Daher das Subjektive und Objektive, das Obere und Untere im Wissen; das unveränderlich Subjektive, die ideale Tätigkeit, ist die formale Freiheit des Seinkönnens oder auch nicht, überhaupt: hier aber als aufgehobene sich anschauend: das unveränderlich Objektive, Reale, ist die Gebundenheit, als solche, durch welche aber die formale Freiheit, als Indifferenz des Seins und Nichtseins, aufgehoben wird.) (Es ist hier zugleich das Denken des Akzidens, oder, was in der Wissenschaftslehre durchaus gleichbedeutend ist, das Akzidens selbst erklärt. Es ist ein Denken, in welchem die formale Freiheit als aufgehoben gesetzt wird, ein gebundenes Denken, wie alles Denken, das zugleich aber für und in sich selbst als gebunden gedacht wird.)

Das Aufgestellte wird klar und fruchtbar nur, inwiefern wir es mit seinem nächsten Nebengliede vergleichen und damit verbinden. — Ich kann das Faktum nicht denken als solches, ohne es zu denken, als auch nicht sein könnend; zeigten wir oben. Auch hierin wurde Zufälligkeit gedacht, wurde formale und reale Freiheit, das Gesetztsein der ersteren und ihr Aufgehobensein durch die letztere, in Einem Denken vereint, ebenso wie hier. Ist beides nun Eins und ebendasselbe oder ist es verschieden? Je ähnlicher es ist, desto notwendiger ist es, beides zu unterscheiden, und desto fruchtbarer ist die Unterscheidung. Ich sage nämlich: es ist beides durchaus nicht dasselbe.

Jenes frühere Denken geht nämlich vom Denken der Freiheit aus, ruht in diesem Nichts und Widerspruche der reinen Unentschiedenheit (§ 24), als seinem Fokus, und ist daher, so wie es sich selbst innerlich faßt, wie es ja im angezeigten Gedanken dies tut, um aus sich heraus zum Faktum zu gehen, selbst nichtig, sich aufhebend und in sich zerfließend. Somit wird auch das in dieser Stimmung denn doch gefaßte Faktum,

das da wirklich sein soll, ohnerachtet es auch nicht sein könnte, auch nur gefaßt, als in sich zerfließend und unbestimmt, als die äußere Form eines Faktums, ohne innere Realität und Leben, als ein Punkt zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raume flattert, in einem matten, leblosen Bilde: eben nur der Anfang und Versuch eines faktischen Denkens und Bestimmens, mit welchem es zum wirklichen Faktum nicht kommt.

(Hierüber sollte sich nun die Philosophie den Unphilosophen, wie den flachen, bloß logischen Philosophen, und überhaupt dem größeren Publikum leicht deutlich machen können, als über ein höchst Bekanntes. Denn diese Art des Denkens ist es eben, welcher sie den größten Teil ihres Lebens hindurch warten und pflegen, jenes leere, zerstreute Denken, wo einer sich hinsetzt, um nachzudenken, und hinterher nicht zu sagen weiß, an was er gedacht habe, noch durch welche andere Gedanken er sich eigentlich zerstreut hat. — Wie sind sie nun unterdessen? Denn existiert haben sie denn doch! Sie haben eben in dem Nichtsein eines wirklichen Wissens, in dem Standpunkte des Absoluten geschwebt, wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar Nichts kam.

Es wird sich eben zeigen, daß den meisten Menschen mehr als die Hälfte ihres Wissenssystemes im Absoluten stecken bleibt, und daß uns allen die ganze unendliche Erfahrung, die wir noch nicht gemacht haben, kurzum die Ewigkeit, und dieser zufolge eben die objektive Welt, eben da liegen bleibt.)

Dagegen steht das hier aufgestellte Denken innerlich in seiner Gebundenheit selbst, ruht gleichsam, als verloren in dieser, um von ihr zu der Einsicht vom Aufgehobensein der formalen Freiheit in diesem Zustande erst fortzugehen. In seiner Wurzel ist es überall faktisch, und erhebt sich nur von da zum Absoluten, und zwar zur bloßen Negation desselben, dagegen jenes in seiner Wurzel absolut war und nur zu einem leeren Bilde eines Faktums fortging.

Nun ist diese Gebundenheit bekanntlich ein Sichergreifen des Wissens, und sein Erfolg ist eben Anschauung oder Licht. An dieses daher, an den Lichtstand, ist das Denken gebunden,

durch die oben beschriebene Aufhebung und Fixierung der formalen Freiheit — oder mit einem gebräuchlicheren Worte, durch die Attention, eben das Sichhineinwerfen, Duplieren usw. Es ist daher klar, daß die formale Freiheit die Indifferenz gegen das Licht und die Attention ist; — sie kann sich diesem hingeben, oder auch nicht, — eben die oben beschriebene Zerstreuung des sich in sich selbst auflösenden Denkens.

Wie weiß nun das Wissen von diesem sich selbst Ergriffenhaben oder Sichhalten? Offenbar unmittelbar, eben dadurch, daß es sich als das Haltende kennt, denkt; kurz durch das Daß der formalen Freiheit. — Hinwiederum, wie kann das Wissen dieses Daß — eben die formale Freiheit — erblicken, außer dadurch, daß es überhaupt erblickt (ein Fürsich ist)? Sein Licht ist abhängig von seiner Freiheit; aber da die Freiheit die seinige ist, innerlich und für dasselbe, so ist die Freiheit selbst wieder abhängig von dem Lichte, ist nur in ihm. Es weiß schlechthin, daß es sich hält und so die absolute Quelle des Lichtes ist — und darin besteht eben die Absolutheit des Wissens — und umgekehrt, es weiß und hat Licht nur, inwiefern es sich mit absoluter Freiheit hält (attendiert), und dieses weiß. Es kann nicht ohne Wissen frei sein, noch wissen, ohne frei zu sein.

Ideale und reale Ansicht sind durchaus vereinigt und ungeschieden: der Zustand mit dem Akte, der Akt mit dem Zustande; — oder vielmehr im absoluten Bewußtsein sind sie gar nicht geschieden, sondern schlechthin Eins.

Dieses absolute Wissen macht sich nun selbst zu seinem Objekte, zuvörderst, um sich als absolutes zu beschreiben. Dieses geschieht nach den obigen Sätzen, indem es sich aus dem Nichtsein heraus konstruiert, und dieses Konstruieren ist selbst innerlich ein Akt der Freiheit, der aber hier sich in sich selbst verliert.

Dies kann es nun begreiflich nicht, ohne zu sein, also in irgendeiner Ansicht seiner selbst festzustehen. Lasset es in seinem Zustande, als dem Lichte, stehen, so setzt es von diesem aus den Akt, die Freiheit, eben als Grund des Lichts; und sollte es sich in diesem Setzen wieder fassen, so wird es inne, daß es diesen Akt ja nicht im Lichte erblicken könnte, außer bei

dem überhaupt ihm immanent vorausgesetzten Lichte; und es sieht sich selbst idealistisch an. — Oder lasset es in seiner Freiheit stehen, als dem Akte, so siehet es das Licht, als das Produkt desselben an, und wenn es sich so faßt, sieht es die ursprüngliche Freiheit als Realgrund des Lichts, und es schaut sich dann realistisch an.

Nun aber sieht es sich, zufolge der von uns aufgestellten wahren Beschreibung des absoluten Wissens, in jener, wie in dieser Weise nur einseitig an. Also nicht die eine, noch die andere Ansicht, in der Anschauung, sondern beide im Denken vereint, sind die wahre, diesen beiden entgegengesetzten Ansichten der Anschauung zugrunde liegende Ansicht; und auf diese allein werden wir Etwas bauen können.

§ 26.

Nachdem der Begriff des absoluten Wissens nach allen Seiten erschöpft und zugleich in ihm selber gefunden worden, wie es sich selber also begreifen könne, d. h. wie Wissenschaftslehre möglich sei: steigen wir jetzt auf zu seinem eigenen höchsten Ursprunge und Grunde.

Wir haben, außer dem zu Anfange aufgestellten Begriffe des Absoluten, während der letzteren Untersuchungen einen noch schärferen von der Form des Absoluten uns errungen: den, daß es, in Beziehung auf ein mögliches Wissen, ein reines, durchaus und schlechthin an sich gebundenes Denken sei, das nie aus sich selbst herauskam, um auch nur nach einem Warum seines formalen oder materialen Seins zu fragen, oder ein Weil desselben, wenn es auch ein absolutes Weil wäre, zu setzen; in welchem, eben wegen dieser absoluten Negation des Weil, das Fürsich (das Wissen) noch nicht gesetzt ist, das also eigentlich ein bloßes reines Sein ohne alles Wissen ist, ohnerachtet wir dies Sein in unserer Wissenschaft von der absoluten reinen Form des Denkens aus anschaulich machen müssen.

Das Wissen müßte daher, als absolutes und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das Eine (in jeder Bedeutung des Wortes, deren verschiedene

es freilich nur im Relativen bekommt), sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare Sein schlechthin (Gott — wenn man ihm doch ein Andenken vom Wissen und Verwandtschaft zum Wissen lassen will) und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als Gefühl = A.

Nun soll dieses Absolute doch sein ein absolutes Wissen; es müßte daher für sich sein, welches es bewiesenermaßen nur faktisch, durch absolute Vollziehung der Freiheit, — insofern seiend, schlechthin weil es ist, — werden kann, aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend u. dgl., welche ideale Reihe wir gleichfalls völlig erschöpft haben (= B).

Nun wird es, — welches das minder Wichtige ist, aber doch nicht übergangen werden kann, — da es, als Wissen, B mit absoluter Freiheit erzeugt, aber eben im Wissen, — wohl auch von dieser Freiheit, als dem Grunde des Wissens, wissen (= F — B).

Ferner aber, — welches das Wichtigere ist, — soll dies B nicht bloß ein Wissen für und von sich selbst, als dem Produkte der Freiheit sein, welches, wenn es auch an sich möglich wäre (wie es doch nach allen bisherigen Erörterungen nicht ist, da das Bewußtsein der Freiheit nur an der eigenen Gebundenheit und von ihr aus sich entwickeln kann), ein völlig neues von A abgelöstes Wissen gäbe, sondern es soll der Voraussetzung nach ein Fürsich des A, in und vermittelst B sein. B darf von dem A sich nicht losreißen und es verlieren, oder es gäbe überhaupt kein absolutes, sondern nur ein freies und zufälliges, überhaupt ein inhalt- und substanzloses Wissen.

Hieraus folgt zuvörderst ein schlechthin unmittelbarer, selbst absoluter Zusammenhang des A und B $\left(\begin{matrix}A\\+\\B\end{matrix}\right)$, der ohne B (Vollziehung der Freiheit) zwar nicht sein würde, der aber, wenn B ist, durchaus unmittelbar aufgeht, und in dem A selbst, nach seinem Wesen, sich zum Bewußtsein kommt, also als Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit gewußt wird; und in dieser Rücksicht nannten wir A oben Gefühl.

Sodann: — das Wissen B ist ein Wissen, ein Fürsich, — heißt nun nicht mehr bloß: es ist ein durch Freiheit erzeugtes, sondern zugleich, es ist ein durch jenen absoluten Zusammenhang (+) mit dem Absoluten zusammenhangendes und dasselbe ausdrückendes Wissen. (Es tritt in der bezeichneten Exposition zu F noch A: also A—F—B.)

Wir haben also 1. ein Fürsichsein, Reflexion des absoluten Wissens, welche in sich selbst die Absolutheit (A) voraussetzt. Diese richtet sich ohne Zweifel nach ihren eigenen inneren (die Form des Wissens betreffenden) Gesetzen, und mit der genaueren Darstellung dieser Reflexion werden wir es zu tun bekommen.

2. A kommt sichtbar doppelt vor: teils als allem Wissen vorausgesetzt, die substantielle Grundlage und das ursprünglich Bindende desselben: teils im freien Wissen (B), in welchem A sich selber (zufolge der absoluten Form des Fürsich, durch das Zeichen + ausgedrückt) völlig sichtbar wird und ins Licht tritt. Wo ist denn nun der Sitz des absoluten Wissens? Nicht in A; denn dann wäre es kein Wissen: nicht in B; denn dann wäre es kein absolutes Wissen, — sondern zwischen beiden in +.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze.

1. Das absolute Wissen $\begin{pmatrix} A \\ + \\ B \end{pmatrix}$ ist für sich (in B) ebenso schlechthin, weil es ist, als schlechthin, was es ist. Beides, was sich zunächst aufzuheben scheint, muß, erwiesenermaßen, beisammen bestehen können, wenn ein absolutes Wissen sein soll. Die Art und Weise dieses Beisammenbestehens liegt im Wissen selbst; — es sind die formalen Gesetze des Wissens, nach denen eben ganz B = A — F — B ist. Mit anderen Worten: der ganze Inhalt (A) muß, durch Vollziehung der Freiheit vermittelt (F), in die Form des Lichtes (B) eintreten.

2. Es ist für sich (= F) schlechthin, was es ist (= A), worin eben der Widerspruch in seiner Spitze zusammengedrängt ist, kann nur heißen: seine Freiheit und sein Fürsich, sein Wissen, ist — demnach eben für sich — zu Ende. Es findet

in sich und durch sich sein absolutes Ende und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor, und kommt so durch sich selbst (d. i. infolge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntnis) an sein Ende.

Dies ist nun eben das große Geheimnis, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt und wir allein in ihm alles erblicken: — besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht — oder noch schärfer, mit Abstraktion von aller Duplizität: heißt Wissen selbst — Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges; so ist eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß. Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subjekt-Objekt, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtsein zu erblicken.

3. Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtsein des Wissens: Sein — eben als im Wissen, und doch nicht Sein des Wissens; — absolutes Sein, weil das Wissen absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein; wo das Wissen schon ist, ist sein Sein, und alles, was sonst noch etwa für Sein (objektives) gehalten werden könnte, ist dieses Sein und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen gedacht, als Ursprung für sich, und seinen Gegensatz als Nichtsein des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist reines Sein.

(Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; dies erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihr[1] vorausgegebene, und diese eben ist das reine Sein.)

Dies nämlich ist das reine Sein für die Wissenschaftslehre,

[1] ihm (?)

eben weil sie Wissens-Lehre ist, und das Sein aus diesem als seine Negation ableitet, also eine ideale Ansicht desselben und zwar die höchste ideale Ansicht ist. Nun kann es wohl sein, daß hier die Negation selbst die absolute Position, und unsere Position selbst in gewisser Rücksicht eine Negation ist, und daß sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet, eine höchste reale Ansicht finden werde, nach der zwar das Wissen auch absolut sich selbst schafft und damit alles Geschaffene und zu Schaffende, aber nur der Form nach, der Materie nach aber nach einem absoluten Gesetze (worein sich eben das absolute Sein verwandelt), welches Gesetz nun einiges Wissen und dadurch Sein, als die höchste Position negiert.[1] Reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus dasselbe ist, was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch.

§ 27.

1. Das schlechthin an sich selbst gebundene Denken in A läßt sich ansehen als innerlich und ursprünglich (nicht faktisch, — welches ja durch sein Wesen geleugnet wird,) an sich gebundenes und nicht aus sich herauskönnendes. Und zwar wäre dies sein Charakter in bezug auf ein mögliches Bewußtsein, dessen Ursprung und Grundlage eben dies schlechthin an sich Gebundensein und zugleich das Bewußtsein dieser Gebundenheit ist: wir haben es deshalb Gefühl genannt (Vgl. § 26, 1); — Gefühl eben von dieser Absolutheit, Unveränderlichkeit u. dgl.; woraus sich freilich für sich noch Nichts machen läßt, und das nur zum Anknüpfen dienen soll. Übrigens wäre dies eine realistische Ansicht, wenn es überhaupt eine Ansicht wäre und sein könnte.

2. Dies A jedoch wird, der Form nach durchaus unabhängig davon, in B gewußt (vgl. § 26, 2), — wie ein absoluter Ursprung angeschaut, woran sich eben schlechthin notwendig in demselben Wissen — kraft seines Wesens, weil es außerdem kein Wissen, kein Ursprung-Schauen, wäre — ein Nicht-Sein des Wissens knüpft. Hier scheint A aus B entsprungen, und die Ansicht ist idealistisch.

[1] Der Schluß der Periode scheint korrumpiert zu sein.

3. Nun kommt es uns hierbei darauf an, daß dieses Wissen innerlich und für sich, und zwar unmittelbar (der Form nach) sei absolut; oder, welches dasselbe heißt, daß der angeschaute Ursprung sei der absolute, oder daß das Nichtsein des Wissens sei das absolute (welche Ausdrücke insgesamt dasselbe bedeuten, und Einer immer aus dem anderen folgen). Es ist dies, heißt: es ist so, ohne alles Zutun und unabhängig von der Freiheit, sonach in einem Gefühle der Gebundenheit; — wodurch das unter Nr. 1 beschriebene Gefühl der Absolutheit in das Wissen selbst einträte, und mit ihm eben das absolute A, als reales, von der Freiheit selbst unabhängiges, ausmachte, wodurch die realistische und die idealistische Anschauung durchaus vereinigt wäre; ein Sein dastände, das schlechthin in der Freiheit vorkommt, eine Freiheit wäre, die schlechthin aus dem Sein entspringt (es ist die moralische Freiheit: Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung unmittelbar aus Nichts erfaßt), beides also — und mit ihm das Wissen und das Sein — vereinigt wäre.

Zur Erklärung: — a) Im wirklichen Wissen ist es das, irgendein bestimmtes Wissen begleitende Gefühl der Gewißheit, als Prinzip der Möglichkeit alles Wissens. (Man lese darüber meine Sittenlehre[1] nach.) Offenbar ist dies schlechthin unmittelbar; denn wie wollte ich je schließen im mittelbaren Wissen, daß Etwas gewiß sei, ohne eine Prämisse vorauszusetzen, die schlechthin gewiß ist? (Wo soll sonst das Folgern anheben, oder soll absolute Unvernunft vor allem Verstande sein?) Was ist nun dieses Gefühl seinem Inhalte nach? Offenbar Bewußtsein einer Unveränderlichkeit (eines absoluten an sich Gebundenseins) des Wissens, von der man wohl das Daß weiß, in Absicht eines Warum und Weil aber sich in das absolute Nichtsein des Wissens (= dem absoluten Sein — hier Sosein) verliert.

In der Gewißheit sonach (= dem Fürsich der Absolutheit des Wissens) fällt ideales und reales, absolute Freiheit und absolutes Sein, oder Notwendigkeit, schlechthin zusammen.

b) Das Fürsichsein des absoluten Ursprungs ist absolute

[1] Bd. II, S. 561.

Anschauung, Lichtquelle, oder absolut Subjektives; das daran sich notwendig anschließende Nichtsein des Wissens und absolute Sein ist absolutes Denken, — Quelle des Seins im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut Objektive. Beide fallen zusammen im unmittelbaren Fürsich der Absolutheit. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subjekt und Objekt, und die ganze hingestellte Synthesis ist die Konstruktion des reinen, absoluten Ich. Dieses Band ist sichtbar die Quelle alles Wissens, d. h. aller Gewißheit, — woher es denn kommt, daß in dem bestimmten Falle dieser Gewißheit oder Wahrheit das Subjektive mit dem Objektiven, „die Vorstellung mit dem Dinge", schlechthin übereinstimmt. Es ist dies nur eine Modifikation der nachgewiesenen Grundform alles Wissens. (Es ist daher — diese kritische Bemerkung ist nur für diejenigen bestimmt, welche vom Betreffenden ohnehin wissen und so weit in der Wissenschaft sind, um dadurch in die Irre geführt werden zu können, für die anderen wird eine solche Differenz höherer Denker zur müßigen Anekdote, — es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu beschreiben, und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zugrunde, daß das absolut Objektive in das Subjektive eintreten soll. Diese hoffe ich nun im vorhergehenden in ihrer Wurzel ausgerottet zu haben. Wären Subjektives und Objektives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so daß nun einer hintreten und sagen könnte, sie, diese beiden, von denen, als Differenten, er ausgeht, seien im Grunde indifferent? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja eben absolut Nichts werden, wie sie es denn in dieser Gestalt allerdings wäre, wie sie in der Tat der Widerspruch ist, den wir oben, nur in einem anderen Zusammenhange, aufstellten; so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte. Im Gegenteile sind beide absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben, vermittelst ihrer Vereinigung in der Absolutheit, besteht das Wissen. Fallen sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie selbst; — es ist dann überhaupt eitel Nichts.)

4. Der Ursprung ist für sich ein absoluter, aus dem und über welchen nicht hinausgegangen werden kann, — sagten wir. Er also würde in diesem Fürsich unveränderlich sein, doch ist er ihm vorausgesetzt. Aber er ist nicht in ihm, außer inwiefern er mit absolut formaler Freiheit (wie wir sie kennen, die da sein kann oder nicht) vollzogen wird; er wird nicht angeschaut, er mache sich denn; er macht sich nicht, ohne eben angeschaut zu werden: — welcher Unterschied des Subjekts und Objekts hier jedoch der Strenge nach zu einer Einheit des Subjekts vernichtet werden muß — eben zu einer Innerlichkeit des Ursprunges; — und er ist nicht angeschaut, außer inwiefern diese Freiheit als solche eben selbst für sich ist, als in sich entspringend (sich vollziehend) angeschaut wird.

Reflektiere ich auf letzteres, so erscheint das Wissen seinem Sein überhaupt nach als zufällig, seinem Inhalte nach aber, welcher eben nichts anderes ist, als daß das Wissen absolut sei, als notwendig. Hieraus ergibt sich der doppelte Satz: Daß überhaupt ein Wissen sei, ist zufällig; daß es aber, wenn es ist, so sei, nämlich ein auf sich selbst ruhendes Wissen — Fürsichsein des Ursprunges und eben darum Nichtsein (d. h. Anschauung und Denken in Einem Schlage), ist schlechthin notwendig.

Was ist nun jenes Sein des Wissens (innerlichst; nicht nach den äußeren Merkmalen, die wir aber schon zur Genüge kennen lernten), und was ist im Gegenteil dieses Sosein (Bestimmung) des Wissens? Das erste, wie alles Sein, eine Gebundenheit des Denkens, aber des freien; das letztere — eine Gebundenheit des nichtfreien, sondern absolut in seinem eigenen Ursprunge schon gebundenen Denkens. Also das freie Denken ist nur das formale, Lichtentzündende, nicht das Erzeugende des Materialen, des Soseins; dies ist jenem vorauszusetzen.

Nun ist aber beides durchaus dasselbe: der Unterschied ist nur, daß in dem letzteren auf die Freiheit reflektiert, und alles von ihr aus und aus ihrem Standpunkte angesehen wird; in dem ersteren darauf nicht reflektiert wird, noch reflektiert werden kann: daher hier das Wissen sich von sich selbst trennt,

indem es im höheren sich nicht voraussetzt, sondern sich erzeugt, im niederen sich für sich selber voraussetzt.

Wir stehen bei einem sehr wichtigen Punkte. Der Grundsatz aller Reflexion, die ja eine Disjunktion und ein Gegensatz ist, hat sich ergeben: Alles Wissen setzt ebenso, wie sein Nichtsein — und aus demselben Grunde — sein eigenes Sein voraus. Die Reflexion nämlich, als im Standpunkte der Freiheit, in welchem sie ja eben steht, ist ein Fürsichsein des Ursprunges als Entspringens; und so ist dieser Satz von dem früheren verschieden. Aber das Entspringen, als solches, setzt ein Nichtentspringen, also Sein, und wenn vom Entspringen des Wissens die Rede ist, wie es ja sein muß, da nur das Wissen entspringt (Wissen = Entspringen), — ein Sein des Wissens; — und wenn von einem Gebundensein an das Entspringen die Rede ist, wie hier sich gezeigt hat, ein gleichfalls gebundenes Sein oder Sosein voraus: und dieses eben ist das Objekt der Reflexion. Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Sein und seine Freiheit sind unzertrennlich.

Sichtbar ruht daher die Reflexion auf einem Sein: ist *formaliter* ein freies, in bezug auf das Material, ein gebundenes Denken, und das Resultat ist dies: Wenn die formale Freiheit, die an sich freilich immer bleibt, ebensogut aber auch nicht sein, sich nicht vollziehen kann, stattfindet; so ist sie schlechthin und durchaus bestimmt durch das absolute Sein und ist in dieser Verbindung materiale Freiheit. — Hiermit ist denn die Synthesis vollendet, und wir können uns nun frei in ihr bewegen und sie nach allen Richtungen beschreiben.

§ 28.

Beschreiben wir sie hiernach von einer neuen Seite:

1. A (das absolute Sein, das reine Denken, das Abhängigkeitsgefühl — oder wie man will — deswegen, weil es in diesen verschiedenen Ansichten nach dem Fortgange der Reflexion in

der Tat vorkommt) wird mit absolut formaler Freiheit reflektiert. Mit, habe ich gesagt: sie tritt hinzu, sein könnend oder auch nicht. Aber diese Freiheit ist absolutes Fürsich; also sie weiß in dieser Vollziehung zugleich von sich. Was aber von ihr reflektiert wird, ist das absolute Denken, d. h. sie denkt absolut; die formale Freiheit wird eben in dieses absolute Denken aufgenommen, sie hat dadurch ihr Materiales erhalten, indem sie überhaupt wohl sein kann oder nicht, wenn sie aber ist, schlechthin so sein muß (moralischer Urquell aller Wahrheit).

Man bemerke hierbei die absolute Disjunktion, und zwar in zweierlei Richtungen: a) Das Wissen ist in A gefesselt; es reißt sich von sich selbst los, um für sich zu sein, und formiert ein freies Denken. Beides ist sich schlechthin entgegengesetzt; beides ist aber, wenn ein Wissen sein soll, gleich ursprünglich und absolut. Diese Gegensetzung daher bleibt und kann nie aufgehoben werden; und dies wäre eine ihm selber äußere Ansicht, wo der Fokus des Wissens eigentlich in uns ist.

b) Kommen wir zur inneren, indem wir den Fokus in die Reflexion selbst werfen. Sie weiß — davon wollen wir ausgehen — unmittelbar von der absoluten Freiheit, mit der sie sich vollzieht, weiß frei oder von Freiheit. Nun denkt sie aber auch gebunden; beides ist sich entgegengesetzt und bleibt gleichfalls ewig disjungiert. Grund aller Gegensetzung, Mannigfaltigkeit usw. ist im gebundenen Denken. Beides aber ist darin, daß das absolute Denken die Hauptsache, eben der einig mögliche Ursprung aller freien Reflexion ist, auch vereinigt, und so wird die Freiheit dem absoluten Denken subordiniert. Grund aller Substantialität und Akzidentalität: die Freiheit, als Substrat des Akzidens, kann sein oder auch nicht; ist sie aber, so ist sie durch das absolute Sein, als die Substanz, unveränderlich bestimmt. (Spinoza kennt weder Substanz, noch Akzidens, weil ihm die Freiheit, als das beide Vermittelnde, fehlt. — Das absolute Akzidens ist nicht, was so sein kann oder anders: denn sodann wäre es nicht das absolute; sondern nur, was überhaupt sein kann oder nicht, wenn es aber ist, schlechthin bestimmt ist. Dergleichen Akzidentalitäten bekommen wir nur, wenn

die Freiheit der Blindheit aufgestellt wird, daher überhaupt nicht in unserer Wissenschaft, noch in irgendeiner Wissenschaft, sondern nur in der Unwissenschaftlichkeit.)

Der Wendepunkt zwischen beiden ist die formale Freiheit, und dieser ist, aber nicht willkürlich, sondern bestimmt, ideal und real. Mein Wissen von dem Absoluten (der Substanz) ist durch die freie Reflexion und da diese zugleich nachgewiesenermaßen gebunden ist, durch die Gebundenheit derselben (= Akzidentalität) bestimmt. (Man weiß von der Substanz nur durch das Akzidens.) Umgekehrt — in den Standpunkt des Seins uns stellend, wird uns die Bestimmtheit des Akzidens erklärt aus der Substanz, und so ist das an sich ewig und absolut Disjungierte durch die Notwendigkeit, von einem zum anderen fortzugehen, vereinigt.

2. In dieser Reflexion, haben wir gesehen, muß die absolut formale Freiheit von sich wissen; außerdem würde sie dem absoluten Sein nicht untergeordnet; sie fiele mit ihm zusammen. Aber sie weiß bekanntlich von sich selbst nur durch Anschauung, welche laut allem Obigen ein durchaus freies Sichhalten innerhalb des unbedingt Separabeln, ein Sichhalten über der Quantitabilität ist. (Daß diese ganze Quantitabilität durchaus bloß die Folge der Selbstanschauung der Freiheit ist, ist zur Genüge erwiesen, aber ja nicht zu vergessen; die Vernachlässigung davon führt eben zum Dogmatismus.) — Sie schaut sich an als frei, heißt: sie schaut sich an als ins Unbedingte quantitierend — sich ausdehnend über die Unendlichkeit, sich zusammenziehend in einen scheinbaren Lichtpunkt. Es entsteht hierdurch sonach noch eine andere materiale Bestimmung, die hier freilich nur Bestimmbarkeit bleibt, schlechthin aus der Freiheit und ihrer absoluten Darstellung in der Reflexion selbst.

Sichtbar ist hier die Disjunktion zwischen der absoluten formalen Freiheit, die da nur eben sein kann oder nicht, und dem Quantitätsgehalte derselben. Das erste ist ein, jedoch freies Denken, das letztere ein Anschauen, und zwar ein formal gebundenes (so sage ich mit Bedacht: noch nicht bestimmte Quantität, nur Quantitabilität ist gesetzt). Beides ist vereinigt durch die in sich zerfließende Form der Freiheit überhaupt, ohne welche

nach den bisherigen Erörterungen beides überhaupt nicht wäre. — Sichtbar ist ferner, daß dies die Grundform aller Kausalität ist. Die faktisch gesetzte Freiheit ist Grund (Ursache); die — hier ganz beliebige Quantität, Erfolg. Es ist klar, daß Ideales und Reales hier durchaus zusammenfällt. (Man sage nicht, es wird aus der Wirkung auf die Ursache im Wissen geschlossen, ohnerachtet die Ursache der Realgrund sein soll. Hier ist Wirkung gar nicht ohne unmittelbare Ursache; beide fallen zusammen.)

3. Nun soll, laut 1. die Freiheit eine materiale Bestimmung, das absolute Sein, erhalten. Sie ist ihrem Wesen nach an das Quantitieren gebunden, hat aber in sich selbst kein bestimmendes Gesetz dafür, welches, wenn es wäre, die Notwendigkeit jener Bestimmung freilich ganz aufheben würde. Jene materiale Bestimmung durch das absolute Sein mußte daher ganz gleicher Weise für die Freiheit, wie für die Quantität gelten. (Man bemerke wohl, wie dies bewiesen ist.)

Nun achte man scharf auf folgendes: das Ich — das unmittelbare, wirkliche Bewußtsein — weiß überhaupt nicht, noch weiß es insbesondere von der Bestimmung der Freiheit durch das Absolute, außer inwiefern es von der Freiheit weiß, oder sich quantitierend setzt. Beides (1 und 2) ist wechselseitig durcheinander bedingt. Beides demnach müßte, wenn ein Wissen sein soll, zusammenfallen, die Bestimmung der Freiheit durch das Absolute als eine — nicht formale, denn dies liegt in der Form des Wissens, — sondern materiale Bestimmung, also Begrenzung des Quantitierens, und ein gewisses nicht mehr beliebiges, sondern durch das Absolute bestimmtes Quantitieren; und davon würde schlechthin gewußt, wie überhaupt gewußt wird, und daß es das absolute Wissen wäre, würde auch unmittelbar gewußt.

So käme in keinem Wissen die Bestimmung der durchaus formalen reinen Freiheit durch das absolute Sein vor, oder auch, wenn man die Freiheit schon materialisierte, das Bewußtsein des Quantitierens, als Produkt jenes Verhältnisses; so daß dies das Wissen erst einsähe und nun mit Freiheit danach sich quantitieren könnte: und ebensowenig käme in irgendeinem

Wissen ein mit absoluter Freiheit entworfenes Quantum vor, so daß nun das Wissen dasselbe an die ursprüngliche Bestimmung der Freiheit durch das absolute Sein halten könnte: sondern es käme ein Quantum mit dem unmittelbaren Bewußtsein, daß es durch das absolute Sein bestimmt ist, vor und davon höbe alles Wissen an, und die Vereinigung beider Glieder, als Faktum, fiele außerhalb alles Bewußtseins. (Das Resultat ist handgreiflich: — man kann nicht etwa die Wahrheit außer und ohne Wissen auffassen, und nun sein Wissen danach einrichten: man muß und kann sie eben nur — wissen. Umgekehrt, man kann nicht wissen, ohne Etwas — und wenn es nun eben Wissen ist und als solches innerlich sich faßt, — ohne die Wahrheit zu wissen.)

§ 29.

Wir fassen alles Bisherige in ein gemeinschaftliches Resultat zusammen.

1. Das Wissen, wenn es sich selbst anschaut, findet sich als ein inneres für und in sich Entspringen. Wenn es sich anschaut, sage ich: denn ebensowohl, wie es überhaupt nicht sein könnte, kann es auch nicht für sich sein. Seine Duplizität hängt ebensowohl ab von der Freiheit, als seine Simplizität. Der Eingang der Wissenschaftslehre ist Freiheit; darum kann sie sich nicht aufdringen, als ob sie jemand in seinem wirklichen Wissen schon hätte, und sie ihm aus demselben nur durch Analyse entwickelt werden könnte, sondern sie beruht auf einem absoluten Akte der Freiheit, auf einer neuen Schöpfung.

Es schaut sich — dies ist ein zweiter Teil unserer Behauptung — ferner an als absolut entspringend; wenn es ist, seiend, schlechthin weil es ist, durchaus keine Bedingung seiner Wirklichkeit voraussetzend. Diese Einsicht der Absolutheit, dieses Wissen des Wissens von sich selbst und, was davon unabtrennlich ist, ist absolut, ist Vernunft. Das bloße einfache Wissen,

ohne daß es sich wiederum als Wissen fasse, mag es übrigens auf das Mannigfaltigste im Denken sich bewegen, ist Verstand. Das gewöhnliche, auch philosophische, Wissen versteht allerdings nach Vernunft- (Denk-) Gesetzen, gezwungen dazu, weil es außerdem gar nicht Wissen wäre: es hat also Vernunft, aber es faßt nicht die Vernunft. Diesen Philosophen ist ihre Vernunft nicht innerlich, für sich geworden; sie ist außer ihnen, in der Natur, in einer wunderlichen Naturseele, die sie Gott nennen. Ihr Wissen (Verstehen) setzt daher Objekte, d. i. eben die entäußerte Vernunft. Alle ihre bloße Verstandesgewißheit setzt ins Unendliche ein anderes Gewisses voraus; sie können über den Rückschritt ins Unendliche nicht hinaus, weil sie den Quell der Ungewißheit,[1] das absolute Wissen, nicht kennen. Ihr (nur verständiges) Handeln setzt einen Zweck, auch die entäußerte Vernunft von einer anderen Seite, voraus, und schon diese ganze Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische, in der praktischen die Spaltung in den Gegensatz von Objekt und Zweck, entsteht aus Vernachlässigung der Vernunft.

2. In dieser Anschauung des Entspringens entsteht nun dem Wissen ein Nichtsein, das sich an das erste gleichsam — dies ohne Zutun der Freiheit — anlegt, und inwiefern dieses Entspringen ein absolutes ist, ein absolutes, nicht weiter zu erklärendes oder abzuleitendes Nichtsein. Das Nichtsein soll dem Entspringen, als faktischem, vorausgehen: vom Nichtsein soll zum Sein fortgegangen werden, nicht umgekehrt. (Auch dieses Anlegen und seine Ordnung beruht auf der unmittelbaren Anschauung, keineswegs auf einem höheren Satze, Erkenntnis oder dgl. Freilich wird jeder sagen: es ist ja natürlich, daß einem Ursprunge, wenn er ein wirklicher, absoluter Ursprung sein soll, ein Nichtsein vorausgehe; dies sehe ich unmittelbar ein. Wenn er aber zum Beweise angehalten wird, wird er ihn zu führen nicht vermögen, sondern sich auf absolute Gewißheit berufen. Sein Satz ist also unsere absolute Anschauung, in Worten aus-

[1] Gewißheit (?)

gedrückt, und gründet sich auf sie, keineswegs, daß sie sich auf ihn gründen sollte; unsere Lehre bleibt in der Anschauung.

3. Nun lasse man dieses also beschriebene Wissen wiederum auf sich reflektieren, oder in sich und für sich sein. Dies kann es schlechthin, so gewiß alles Wissen es kann, laut der längst nachgewiesenen Grundform desselben; — nicht aber muß es dies. Wenn aber nur die erste und Grundanschauung dauerhaft und stehend, nicht etwa nur wie ein Blitzfunke, der sogleich wieder verschwindet und der ersten Dunkelheit Platz macht, vollzogen wird: so erfolgt diese Reflexion von selbst; ja sie ist nichts anderes, als das Zum-Stehen-Bringen jener Anschauung selbst.

Zuvörderst diese Reflexion oder dies neue Wissen, als erfassend das absolute Wissen als solches, kann nicht über dasselbe hinausgehen, noch es weiter erklären wollen, durch dasselbe gleichsam hindurchdringen, so daß das Wissen nie zu Ende käme. Es bekommt einen festen Standpunkt, ein ruhendes, unveränderliches Objekt. (Dies ist sehr bedeutend.) Soviel über ihre Form; sprechen wir von ihrem Inhalte.

Es ist sodann offenbar ein Doppeltes des Wissens in ihr, teils des absoluten Entspringens, teils des daran sich anlegenden Nichtseins, oben, alles Wissens, hier, da in der Reflexion doch davon gewußt wird, nur des Entspringens, also eben eines ruhenden absoluten Seins, das dem Wissen entgegengesetzt ist, und von dem das Wissen ausgeht in seinem Entspringen.

4) Sehen wir auf das Verhältnis dieses Doppelten in der Reflexion darauf. Das Fassen des absoluten Seins ist ein Denken, und inwiefern darauf reflektiert wird, ein inneres Denken, Denken für sich. Dagegen ist das Fürsich des Entspringens eine Anschauung. Nun ist weder das eine noch das andere für sich reflektiert, sondern beides ist reflektiert, als das absolute Wissen. Beides müßte daher wieder in seinem Verhältnisse, und zwar als das absolute Wissen zusammengefaßt werden. Zuvörderst, da die Freiheit für sich ist ein unbestimmtes Quantitieren, sie aber durch das absolute Sein (ursprüngliche Denken oder wie man will) zufolge des ersten Gliedes ist, müßte diese Bestimmung

im Wissen — im Wissen, sage ich, ausdrücklich, als solchem, und hierdurch erhebt das Wissen sich über sich selbst, indem es sein, nur ihm immanentes Gesetz einsieht und es von dem Absoluten absondert, — die eines Quantitierens sein.

Dies würde als absolutes Wissen gefaßt, hieße: irgendein Quantitieren würde als das durch das absolute Sein oder Denken geforderte unmittelbar begriffen, — und in diesem Zusammenfallen ginge erst das Bewußtsein auf. Hoffentlich ist nun die ganze Sache klar, und jeder kann durchaus beurteilen, ob er sie versteht, wenn er nachfolgende Fragen beantworten kann und sie richtig beantwortet.

a) In welchem Standpunkte oder Fokus hebt das absolute Wissen an, oder — welches dasselbe ist — wo steht alles relative Wissen still, ist zu Ende und hat sich selbst umfaßt? Antwort: Im Wissen von einem bestimmten Quantitieren, als bestimmt durch das absolute Sein (= A), weder im Wissen vom Quantitieren für sich, noch von der Bestimmung desselben durch das absolute Sein, sondern in dem (nicht Indifferenz-, sondern) Identitätspunkte beider — in der imperzeptibeln, also nicht weiter ergreifbaren, erklärbaren, subjektivierbaren Einheit des absoluten Seins und Fürsichseins im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinauskann.

b) Woher denn nun also im Wissen die Duplizität? *Formaliter:* aus dem absoluten Fürsich, nicht an sich Geheftetsein, sondern aus sich Herausgehen dieses Wissens selbst, seiner absoluten Reflexionsform, die eben damit unendliche Reflexibilität in sich schließt, das freie Vermögen des Wissens (daher sein könnend oder auch nicht), jeden seiner Zustände objektivierend vor sich hinzustellen. *Materialiter:* daß dieses, nun ebenso gefundene, nicht erzeugte, Wissen — ein Denken einer absoluten Quantitabilität ist.

c) Woher denn also nun im Wissen das absolute Sein und die Quantitabilität? Antwort: Eben aus einer Disjunktion jenes Höheren, des Denkens und der Anschauung, — in der vor sich hinstellenden Anschauung oder Reflexion. (Das Wissen findet sich und findet sich fertig: durchgeführter Realismus der Wissenschaftslehre.)

d) Ist denn nun die Anschauung dem Denken, oder das Denken der Anschauung gleich? Keineswegs: das Wissen macht sich zu keinem der beiden, sondern es findet sich als dieses Beides; ohnerachtet es sich, als in diesen beiden sich findend, allerdings macht, mit Freiheit (freier Reflexion) sich erhebt zu diesem höchsten Begriffe seiner selbst.

Hier ist nun bisher der Knoten des absoluten Mißverständnisses gewesen. (Das werde ich nicht erleben, daß man dies versteht, d. h. durchdringt und anwendet!) — Das Wissen macht sich seinem Wesen, seiner Grundmaterie nach: — halber, ungründlicher Idealismus. — Das Sein, Objektive, ist das erste; das Wissen, die Form des Fürsichseins, folgt aus dem Wesen des Seins: — leerer, nichts erklärender Dogmatismus. — Beides ist teils dem Begriffe nach auseinanderzuhalten, teils, dem Verhalten in der Wirklichkeit nach, schlechthin zu vermitteln und zu vereinigen, wie es hier geschehen ist: — transzendentaler Idealismus. — Nun aber ist dies gefundene Doppelte durchaus nichts anderes, als was im Bisherigen Denken und Anschauung hieß in ihrer ursprünglichsten Bedeutung, und ihr Verhältnis zueinander, wovon sogleich.

e) Woher denn nun das Verhältnis beider zueinander im Wissen (— im Wissen, sagen wir, weil da allein ja ein Verhältnis sein kann —)? Antwort: Daher, daß das Denken das in sich feste und bewegliche ist, — durchdrungen vom Realen, vom Sein, und dasselbe durchdringend (subjekt-objektiv in ursprünglicher Einheit, Vernunft der Potenz nach, daher absolute Wißbarkeit ist, die reale, substantielle Grundlage alles Wissens, usw.): — daß die Anschauung aber die Beweglichkeit selbst ist, die jenes Substantielle zur Unendlichkeit des Wissens ausbreitet: daß also die letztere durch das erstere in Ruhe gebracht und dadurch allein für die Reflexion fixiert wird, ein absolutes und zugleich unendliches, inhaltsvolles, nicht vergängliches und in sich verschwindendes, Wissen wird.

Dies ist der Begriff des absoluten Wissens; und gleichfalls ist erklärt — aus jener absoluten Form des Wissens (vgl. b) —

wie das Wissen (in der Wissenschaftslehre) sich selbst in seinem absoluten Begriffe ergreifen und durchdringen kann. Die Wissenschaftslehre erklärt in Einem Schlage und aus Einem Prinzipe sich selbst und ihren Gegenstand, das absolute Wissen, ist also selbst der höchste Fokus, die Selbstvollziehung und Selbsterkenntnis des absoluten Wissens, als solchen; und trägt daran das Gepräge eigener Vollendung.

Zweiter Teil.

§ 30.

Der Standpunkt und das Resultat der letzten, das absolute Wissen ausmachenden Reflexion war eine Bestimmtheit der Freiheit, als eines Quantitierens, durch das absolute Sein oder Denken (§ 29, 4. a—c). Wohlgemerkt: eines Quantitierens überhaupt, keineswegs noch etwa des Setzens eines bestimmten Quantums. Auf dieses, so hingestellt und festgehalten, muß wiederum reflektiert werden, durchaus und ganz nach Analogie der obigen Reflexionen. Wie das absolute Wissen aus sich herausging und sich vor sich hinstellte, in seiner Reflexionsform, einer Wechselwirkung von Substantialität und Akzidentalität; eben also auch hier.

Noch dies ist zu bemerken: Diese Reflexion ist, wie wir gesehen haben, ein Vielfaches, wenn sie sich selbst nach ihren Bestandteilen, die sodann kein Wissen, sondern nur die notwendigen Bestandteile des Wissens sind, betrachtet; als Wissen aber ist sie einfach, und eben der letzte Endpunkt alles Wissens. In dieser Reihe gehen wir nun herab, um eben Standpunkte des Wissens aufzufinden, die in sich wieder ebenso mannigfaltig sind. Es ist dabei stets auf deren bestimmten Charakter zu merken.

Nun drücken wir uns hier so aus: Es muß reflektiert werden, während wir oben sagten, es wird schlechthin reflektiert. Dieses

muß ist ein bedingtes; seine Bedeutung ist, wenn es überhaupt zu einem Wissen kommen soll, müsse reflektiert worden sein. Da aber das Wissen in seiner höchsten absoluten Ansicht zufällig ist, so muß es nicht eben zu einem Wissen kommen, und die aufgestellte Notwendigkeit ist nur die bedingte.

Doch haben wir eben deshalb die bedingte Notwendigkeit dieser und aller anderen Reflexionen, die wir noch aufzeigen werden, zu erweisen, die Reflexion schlechthin zu deduzieren.

Wir gehen an diese Deduktion. Das aufgestellte Wissen ist das Wissen von einer Bestimmtheit des Quantitierens. Dies aber ist nicht möglich, wenn nicht das Quantitieren seiner Agilität und Beweglichkeit nach, wie es oben (§ 29, 4, e) beschrieben worden ist, vollzogen wird, und in diesem der Fokus des Wissens liegt: — Wohlgemerkt, das Quantitieren, als solches, seiner Form nach, durchaus noch kein bestimmtes. Das Quantitieren nur als formales ist innerlich für sich. Woher sollte denn die Bestimmtheit kommen? Auch oben wird sie nur der Form nach gedacht.

Dies nun wäre der Grundcharakter der neuen Reflexion. Gehen wir jetzt zur Darstellung dieser Reflexion und zwar sogleich in ihren Zentralpunkt hinein. — Der Akt ist, wie gesagt, ein freies Quantitieren, das da innerlich für sich ist, zugleich aber auf sich reflektiert, als gebunden und bestimmt durch das absolute Sein. Die Disjunktion liegt klar da: es ist der Gegensatz der Gebundenheit und Freiheit (des Quantitierens nämlich, als solchen): Die erstere soll *idealiter* von der letzteren, die letztere soll *realiter* von der ersteren abhängen. — Soviel über diesen Punkt.

Wir gehen sogleich nun zur Vereinigung jener Disjunktion. Nur inwiefern die Freiheit des Quantitierens innerlich vollzogen wird, d. i. sich anschaut, kann sie in ein fixierendes Denken gefaßt werden. Das Denken, und was daraus folgt, ist *idealiter* abhängig von der Anschauung. Umgekehrt, nur inwiefern dem reinen Sein untergeordnet ist, findet laut dem Obigen sie und das von ihr unabtrennliche Quantitieren und die Anschauung

desselben statt. Nur inwiefern sie nicht ist, also das reine Sein ist, und ihr Nichtsein ihrem Sein vorausgesetzt wird, ist sie ein absolutes Entspringen. *Realiter* also ist die Anschauung des Quantitierens abhängig vom absoluten Sein und der Bestimmung der Freiheit dadurch. In dieser geschlossenen Wechselwirkung, diesem Schweben zwischen dem Idealen und Realen (in dieser innigen Durchdringung von Anschauung und Denken) und in der Einheit beider, die unmittelbar kein Objekt des Wissens, sondern das Wissen selbst ist, schwebt nun auch diese, wie jede Reflexion, nach ihrem spezifischen Charakter versteht sich, als Reflexion der Freiheit des Quantitierens.

Jetzt zu den Nebengliedern:

1. Die Freiheit des Quantitierens denkt sich. Erleichtern wir uns das Verständnis durch Erinnerung an den Begriff der Kausalität aus der oberen Synthesis. Dort war die Freiheit, als Grund, dasjenige, wohindurch das Quantum (wenn eines wäre und gesetzt werden sollte), seiner Bestimmtheit nach, erblickt wurde. Es war so *realiter* bestimmt, weil die Freiheit es so gemacht hatte, und wurde erblickt (*idealiter*), weil die Freiheit, als sich über und in demselben haltend, erblickt wurde. Dieses Denken aber (dies ist die entscheidende Betrachtung) ist kein reines, ursprüngliches, sondern ein synthesierendes, vereinigendes, reflektierendes, und die Freiheit wurde in ihm immer in der faktischen Form der Bestimmtheit (aber nur Form) gesetzt. Dieselbe wird hier rein und absolut gedacht, heißt: sie wird, in der höchsten Allgemeinheit, als absoluter, ewiger, unveränderlicher Grund aller möglichen Quantität gedacht, die da nur gedacht werden kann. (Der Sinn läßt sich leicht klar machen: sein Ausdruck ist der allgemeine Satz, der von der Wissenschaftslehre schon oft geäußert worden ist, der aber hier in das wirkliche Wissenssystem eingeführt wird: schlechthin nur die Freiheit (ob faktisch oder nicht, wird hier noch nicht entschieden) ist der Grund aller möglichen Quantität. Uns aber kommt es auf die Einsicht in die Abstammung und in den Zusammenhang an (wie dieser Punkt denn auch von den wichtigsten Folgen ist): daher noch einige Worte darüber.

In der gewöhnlichen Ansicht verhält das hier zu erörternde Denken sich zu dem vorigen, wie der allgemeine abstrakte Satz zu den konkreten: dort wird irgendeine Bestimmung der Freiheit gesetzt, als Grund irgendeines bestimmten Quantums; hier die Freiheit schlechthin ihrer bloßen Form nach als einzig möglicher Grund aller Quanten. Dort Anwendung des Kausalitätsbegriffs, hier der einige Grund desselben. Nun wissen wir wohl, daß diese gewöhnliche Ansicht grundfalsch und verkehrend ist, daß beide Glieder einander setzen und es Abstraktionen in dem gewöhnlichen Sinne gar nicht gibt. — Im oberen Gliede war die Freiheit formal, sein könnend oder auch nicht. Hier ist sie, wie in der ganzen Reflexion, positiv gesetzt, und ist material bestimmt, eben als quantitierend, und als das einzige Quantitierende. — Der Grund dieser Einzigkeit, Absolutheit, Allgemeinheit ist selbst absolut, das reine, auf sich selbst ruhende, in sich unveränderliche und daher eine Unveränderlichkeit aussagende Denken. Die Freiheit wird so substantialisiert, und jede mögliche ihrer quantitativen Bestimmungen wird ein Akzidens, indem eben das freie Quantitieren das Mittelglied beider ist.

2. Zum zweiten Gliede. Wie wir in der ersten Synthesis bei Darstellung der absoluten Substantialität argumentierten: es könne nicht gedacht werden, ohne daß angeschaut sei, so hier: die Freiheit des Quantitierens kann nicht gedacht werden, ohne daß sie angeschaut worden, also ohne daß ein Quantitieren sei und als schon vorhanden gefunden werde. Alles Denken der Freiheit, als Grund aller Quantität, setzt wieder eine Quantität, von der man nicht sagen kann, sie werde innerhalb des Bewußtseins mit (faktischer) Freiheit vollzogen (denn hier erst geht das Bewußtsein an), sondern die jenseits alles Bewußtseins, in seinem Nichtsein, liegt, und im Bewußtsein nur gedacht wird, als begründet durch die — eben darum nicht faktische — Freiheit.[1] Wo das Bewußtsein anhebt, ist dieses

[1] Als Randbemerkung vom Verf. findet sich zu dieser Stelle folgendes: „Für eine einstige Nacharbeitung: es muß genau nachgewiesen werden und sich genau nachweisen, daß selbst die Quantität Nichts ist, als das Fürsich der formalen Freiheit, des Seinkönnens oder auch nicht: der Zufälligkeit.“ Man vergleiche § 31, S. 84. (Anmerkung von Imm. Herm. Fichte.)

Quantitieren schon, nicht als ein gemachtes, sondern als ein im Bewußtsein vorgefundenes, seiendes, — wovon wir hier nichts weiter sagen wollen, als daß es nur die Sphäre künftiger möglicher Akte der Freiheit innerhalb des Bewußtseins — der als solcher sich setzenden und sich kennenden Freiheit sein möchte. Nur inwiefern das anschauende Bewußtsein — und ohne Anschauung ist ja überall kein Bewußtsein — in sich selbst aus sich selbst herausgeht, sich denkt und sich als absolut frei denkt, bezieht es diese Anschauung auf die Freiheit, als ihren einzig möglichen (nicht faktisch erkennbaren, sondern denkbaren) Grund. Nur enthalte man sich, über die Weise dieses Grundseins etwas abzusprechen. Sie ist uns hier noch unbekannt, und es soll durchaus nichts gedacht werden, als das Gesagte.

Indem ich nur noch, um doch Sie etwas denken zu lassen, hinzusetze, was ich unbedenklich hinzusetzen kann, daß diese letztere Ansicht Grund einer Natur (was man Natur nennt, der absoluten, in allem Wissen und vor allem Wissen vorausgesetzten) sei, gehe ich sogleich zu folgenden weiteren Betrachtungen.

§ 31.

Die Anschauung (in ihrer Ursprünglichkeit) ist, wie bekannt, Quantitabilität; ebenso aber hat sich gezeigt, daß alle Quantitabilität im absoluten Wissen als zufällig, auch nicht sein könnend (vergänglich und wandelbar, nicht ewig) gesetzt ist: — demnach, wenn sie doch ist, daß sie zu setzen ist, als anzuknüpfen an einen Grund, und zwar, da es Quantitabilität ist, an die Freiheit. Hier demnach liegt das verbindende, höher führende Glied; an das Denken des Zufälligen knüpft sich das Denken der Freiheit, und inwiefern diese Zufälligkeit als Quantitabilität schlechthin, als absolute Quantitabilität gedacht wird, der absoluten Freiheit.

Um diese Quantitabilität (die an sich eben nur Form der Quantität ist, welche aber, um den kommenden Gedanken auch nur fassen zu können, ich nicht nur erlaube, sondern sogar ersuche, als möglicherweise bestimmt, unter der auch sattsam bekannten Form der Bestimmtheit, zu denken) — um sie als zu-

fällig auch nur fassen zu können, müßte die Anschauung in ihr selbst ihre Entstehung beschreiben, nachmachen; sie müßte sich, als von der absolut leeren und in sich zerfließenden Anschauung aus, sich beschränkend auf diese Quantitabilität bilden, diese also zu einem Produkte der Freiheit, innerhalb des Wissens und Bildens, machen. Nicht, als ob sie dadurch erst würde; sie soll sich ja mit dem reinsten Ursprunge des Wissens finden, und wenn sie als entspringend gedacht wird, vor allem wirklichen Bewußtsein vorher entsprungen sein; sondern daß sie dadurch eben zufällig wird. (Die Sache ist an sich sehr leicht: es ist der Form nach dieselbe Operation, die wenigstens wir gebildeteren Menschen alle vornehmen können, wenn wir unsere Vorstellung des Dinges vom Dinge unterscheiden, — ohnerachtet man wohl annehmen kann, daß z. B. Wilde, Kinder, auch das nicht können, sondern im staunenden Bewußtsein ihnen beides verschmilzt und nicht auseinandergeht. Nun soll hier dieselbe Operation, nur nicht an einem einzelnen Objekte, sondern an dem absoluten Grunde aller Objektivität, an der Quantitabilität selbst vorgenommen werden. Dies geschieht, der Form nach, selbst mit Freiheit. Wer es nicht vollzieht, dem wird diese Anschauung nicht Objekt seines Wissens, weil er sich nicht darüber erhebt; sondern sie ist ihm das Wissen selbst, er ist darin gefangen und damit verschmolzen, so wie das Kind in den einzelnen Objekten: er beschreibt in ihr die anderen Naturphänomene, so wie der Geometer, der in der Anschauung des Raumes ruht, in ihm seine Figuren. Alles bisher Gesagte, die ganze Synthesis außer dem angezeigten Gliede, in welchem er ruht, ist für ihn nicht da. Er gehört eben zu der oben geschilderten Spielart von Intelligenz, welche Vernunft hat, die aber keineswegs Vernunft ist und zu ihrem Begriffe sich erhebt.)

Für wen das Gesagte aber ist, was ist für ihn? Eine neue, durchaus ungebundene Anschauung, — es ist die der formalen Freiheit, welche weiter zu beschreiben, hier noch gar nicht Not tut, da sie uns bis ans Ende begleiten wird, — die sich der ursprünglichen Anschauung hingibt, — oder sie gleichsam in sich einschließt, und innerhalb welcher, als ihrer Sphäre und

ihrer Freiheit, nun auch allein das Denken der Freiheit und alles dessen, was im absoluten Wissen liegt, allein möglich ist. (Diese, also aus dem ursprünglichen Bande der Anschauung losgerissene Freiheit ist es, die sich erhebt über das gefundene Wissen.) Die letztere Anschauung soll das Bestimmende, die erstere die bestimmte sein: — also Kausalitätsverhältnis, aber ein anderes, als das obige, reine. Der Idealgrund ist der Effekt, der Realgrund ist das Wirkende. Hier demnach findet sich schon das angedeutete sekundäre Kausalitätsverhältnis. (Zu dem primären erhebt man sich nur durch transzendentale Ansicht; und diese ist den früheren Philosophien so gut als verborgen gewesen.)

Wir fassen das Vorhergehende zusammen:

Von der Einen Seite hebt das anschauende Wissen mit einer bestimmten Quantitabilität an: bestimmt auf alle Fälle, inwiefern sie eben als Quantitabilität innerhalb einer durchaus in sich zerfließenden Freiheit angeschaut wird; — (für den nämlich, der die hier geforderte Anschauung vollzieht. Wie für den, welcher dies nicht vermag, können wir hier noch nicht sagen; sein Wissen beschreiben wir hier überhaupt noch nicht.) Diese ist der absolute, letzte Grund aller Anschauung, und im Anschauen kann über ihn nicht weiter hinausgegangen werden; es ist die ursprüngliche Bestimmtheit, mit der alles Bewußtsein überhaupt erst anhebt und wirklich ist: das bewußte Ende aller Anschauung. (Dies ist nun eben Welt, Natur, objektives Sein usw. Einen schärferen Begriff kann es nicht geben, aber ich versichere, daß er auslangt und erklärt; aber da meinen sie eben, man solle ihnen jene letzte Bestimmtheit weiter erklären und ableiten.)

Diese wird nun, eben ihrer Unmittelbarkeit wegen, gedacht als zufällig; aber im Zufälligen kann kein Wissen ruhen: (wer es da ruhen hat, der faßt es eben nicht als zufällig). Es wird daher notwendig durch Denken und freie (im Gegensatze der gebundenen, sinnlichen) intellektuelle Anschauung darüber hinausgegangen. Und da findet sich denn, daß durchaus alle Quantitabilität, schon ihrer Form nach, schlechthin das Resultat der auf sich selbst ruhenden, in und für sich seienden

formalen Freiheit, durchaus als solcher, sei, und in und für sich einen Zusammenhang mit dem absoluten Sein gar nicht habe; — daß in allen diesen Vorstellungen sonach durchaus kein Wissen, keine Wahrheit und Gewißheit sei, nicht nur von keinem absoluten Sein, Dinge an sich u. dgl., sondern auch nicht einmal von irgendeinem Zusammenhange mit diesem Sein. Es findet sich dagegen als das Letzte und Höchste eine (wir konnten sie nicht anders nennen) materiale Bestimmung der Freiheit, — d. i. so daß sie doch in und für sich formale Freiheit und alles, was aus dieser formalen Freiheit folgt, als da ist Quantitieren usw. bleibe, — durch das absolute Sein. Das Wissen von dieser Bestimmung wäre das wirkliche Ende des Wissens, gäbe eben ein Wissen. Demnach müßte, wenn das anschauende Wissen dennoch ein Wissen sein soll, dieses selbst nichts anderes sein, als die, nur in die Form des Wissens, als eines inneren, *formaliter* freien, aufgenommene, und durch sie, als durch einen unabhebbaren Schleier, hindurch erblickte Bestimmung der reinen, absolut durch sich gesetzten, daher nicht formalen oder quantitierenden, Freiheit (als in welcher Gestalt sie allein die Bestimmung des Quantitierens annimmt) durch das absolute Sein: und das Wissen wäre im Wissen vollzogen; das absolute Wissen — die Gewißheit, träte ein, wenn diese Übereinstimmung selbst, dieses Zusammenfallen beider Grundbestandteile des Wissens, des formalen und des materialen, einträte.

Die Quantitabilität in der Anschauung daher, und ihre formale, von uns deduzierte Bestimmtheit wären das Resultat der an sich seienden formalen Freiheit. Daß das Wissen aber in dieser Anschauung ruhe und sich als ruhend finde (wie es denn ja auch an sich widersprechend ist, in einem Quantitabeln zu ruhen), käme aus der, wir wissen nicht wie? — gedachten Bestimmung der reinen Freiheit durch das absolute Sein. Was dem Wissen standhält und ihm nicht unter der Hand zerfließt, ist nur jene Bestimmung; und hinwiederum nur durch diese Quantitabilität hindurch kann jene Bestimmung erblickt werden, weil die Quantitabilität eben, und nur sie, das Auge und der Focus des eigentlichen Bewußtseins ist.

Nun aber kommt, wohlgemerkt, diese Harmonie, dieses Zusammenfließen der beiden Endpunkte nur jenseits des Wissens zustande, weil eben das Wissen, als solches, nur bis zur absoluten Quantitabilität geht. Jene Harmonie wird nur im absoluten Denken gewußt; man kann daher nur das Daß derselben erkennen, nicht aber ihr Wie anschauen.

§ 32.

Hiervon lassen nun die Resultate, allgemein faßlich, sich also aussprechen; doch sind die Worte streng zu nehmen:

1. Die Welt, d. i. die Sphäre der Quantitabilität, das Reich des Veränderlichen, — ist gar nicht absolut im Wissen, noch das absolute Wissen selbst, sondern sie entsteht nur bei Gelegenheit der Vollziehung des absoluten Wissens, als das Unmittelbare, der Ausgangspunkt desselben (und diese ganze zweite Synthesis, in der das absolute Wissen sich vollzieht, enthält ein Neues, in ihm Gegründetes): ja sie ist durchaus nichts anderes, als die in sich leere und gehaltlose Form des anhebenden Bewußtseins selbst, dessen fester, haltender Hintergrund das Ewige und Unveränderliche ist, das absolute Sein. Die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts. (So paradox dies ungeweihten Ohren töne, so offenbar ist es dem, der nur einen Augenblick mit höherem Sinne über sie nachdenkt, — und ich kann mir durch die stärksten Ausdrücke nicht Genüge tun. Wer in dieser Form hängen bleibt, ist vom Scheine zum Sein, von dem Meinen und Wähnen zum Wissen noch nicht durchgedrungen. Alle Gewißheit, die er haben kann, ist höchstens eine bedingte (wenn ein Raum ist, so muß darin ein räumlich Bestimmtes, Begrenztes sein), die er denn doch auch wenigstens in der Form des absoluten, reinen Denkens faßt.)

2. Das Unvergängliche tritt nicht etwa ein ins Vergängliche, — wodurch es eben aufhörte, das Unvergängliche zu sein (der schon widerlegte Indifferenzpunkt des Unendlichen und des Endlichen — Spinozismus); sondern das Unvergängliche bleibt

eben für sich und in sich geschlossen, sich selbst und nur sich selbst gleich. Auch ist die Welt nicht etwa ein Spiegel, Ausdruck, eine Offenbarung, ein Symbol, — oder wie noch von Zeit zu Zeit man diesen Halbgedanken ausgedrückt hat, — des Ewigen; denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen — ich sage formalen — Freiheit, ist diese für und in sich, ist der beschriebene Kampf des Seins und Nichtseins, der absolute innere Widerspruch. Die formale Freiheit ist gleich in der ersten Synthesis ganz und durchaus von dem Sein abgetrennt, ist für sich allein, so wie das Sein für sich ist, und geht in dem Produkte dieser Synthesis ihren eigenen Weg.

3. Nun aber erhebt sich das Wissen über sich selbst und diese Welt, und erst da, jenseits der Welt, ist es Wissen. Die Welt, die man nicht will, fügt sich nur ohne sein Zutun hinzu. Jenseits jener Unmittelbarkeit aber, worauf ruht da das Wissen? Auch nicht auf dem absoluten Sein, sondern auf einer Bestimmung der — nicht formalen, wie sich versteht, denn diese ist durchaus unbestimmbar, sondern — der absolut realen Freiheit durch das absolute Sein. Das höchste demnach ist ein synthetisches Denken (eben der Sitz der höchsten Substantialität), in welchem das absolute Sein, nicht für sich, sondern als ein bestimmendes — als absolute Substanz, welches ja schon eine Form des Wissens als Denkens ist, — und als absoluter Grund, welcher dasselbe ist, vorkommt. Selbst das absolute Wissen weiß daher nur mittelbar von ihm, dem Sein. —

Man bemerke ferner den Begriff dieser Freiheit. Sie ist ewig, unwandelbar bestimmt, ebenso wie und weil ihr Bestimmendes ist absolute Einheit. Also auch in Rücksicht ihrer geht die Welt ihren Weg für sich. Nun soll aber ferner im Wissen eine Harmonie dieser Bestimmung mit der Anschauung der Quantitabilität im Wissen vorkommen. Sie demnach, nur sie, müßte in die Quantitabilität eintreten, oder besser, durch die Quantitabilität hindurch erblickt werden können, um den *hiatus*, der zwischen zwei sehr ungleichen Bestandteilen des Wissens noch ist, auszufüllen. Davon nun im folgenden.

(Parallele mit dem Spinozismus:

Ich will dabei dem Spinoza soviel Begünstigung der Interpretation zukommen lassen, als möglich. Er hat eine absolute Substanz, wie ich; diese kann beschrieben werden, wie die meinige, durch ein reines Denken. Daß er diese durchaus willkürlich in zwei Modifikationen, Ausdehnung und Denken, trennt, werde übersehen. — Ihm, wie mir (ich interpretiere hier zu seinem Vorteil, denn er hat es nicht bloß mit dem Wissen, sondern auch mit dem Wissenden zu tun), ist das endliche Wissen, inwiefern in demselben Wahrheit und Realität ist, Akzidens jener Substanz; ihm, wie mir, absolutes, durch das Sein selbst unveränderlich bestimmtes Akzidens. Er erkennt also, nebst mir, dieselbe höchste, absolute Synthesis an, die der absoluten Substantialität, er bestimmt auch Substanz und Akzidens wesentlich so, wie ich. Nun aber kommt in derselben Synthesis (da muß es freilich liegen, denn sonst wären wir im Grunde einig) der Punkt, wo die Wissenschaftslehre von ihm abgeht, oder unumwunden, wo sie ihm und allen, die da philosophieren, wie er, nachweisen kann, daß er Etwas gänzlich übersehen hat. Dieses ist der Übergangspunkt von Substanz und Akzidens. Er fragt nach einem solchen Übergange gar nicht: daher ist im Grunde keiner: Substanz und Akzidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Akzidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so, und spielt aus der Tasche. Um einen Unterschied zu haben, läßt er nachmals das Sein als Akzidens sich spalten in unendliche Modifikationen: — ein neuer arger Fehler, denn wie will er denn nur in der Unendlichkeit, die ihm in sich selbst zerfließt, je zu einem Feststehenden, Geschlossenen kommen? Ich will daher den Ausdruck verbessern und sagen: — in ein geschlossenes System von Modifikationen. Und nun — alles Übrige, was hier noch zu fragen wäre, beiseite gelassen — frage ich nur dies: Ist das Sein schlechthin notwendig in diese Modifikationen gespalten, und existiert es gar nicht anders, wie kommst du denn zum Denken desselben, als des Einen, heraus, und welche Wahrheit hat denn dieses dein Denken? Oder wie ist es an sich Eines, was du behauptest, woher in ihm die Spaltung und

der Gegensatz einer Welt der Ausdehnung und des Denkens? Kurz, du vollziehst da, dir selbst unbewußt, was du in deinem ganzen Systeme leugnest, die formale Freiheit, das Sein und Nichtsein, die Grundform des Wissens, in der die Notwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewußtsein liegt. Die Wissenschaftslehre aber setzt diese formale Freiheit gleich als Übergangsglied und weist nach die aus ihr hervorgehende Spaltung, nicht als die des absoluten Seins, sondern als die begleitende Grundform des Wissens vom absoluten Sein, oder was Eins damit ist, des absoluten Wissens. Sie sagt: Das absolute Sein bestimmt allerdings, aber nicht unbedingt, sondern unter der eben bezeichneten Bedingung, und sein Akzidens ist nicht in ihm, wodurch es ja die Substantialität verlöre, sondern außer ihm, in dem *formaliter* Freien. Und so erst wird die Substantialität und Akzidentalität auf begreifliche Weise geschieden und jede in ihrer Bedeutung möglich. Das Dasein des Wissens — und nur das Wissen hat Dasein und alles Dasein ist nur in ihm begründet, — hängt schlechthin von ihm selbst ab, nicht aber seine Urbestimmung. Daher bleibt auch das Akzidens des absoluten Seins einfach und unwandelbar, wie jenes — und der Wandelbarkeit wird eine ganz andere Quelle angewiesen, die formale Freiheit des Wissens.

Sollte daher die Wissenschaftslehre nach ihrem Charakter in bezug auf Unitismus (ἓν καὶ πᾶν) und Dualismus gefragt werden, so ist ihre Antwort die: Unitismus ist sie in idealer Hinsicht; sie weiß, daß schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine — jenseits alles Wissens nämlich — zugrunde liegt; Dualismus ist sie in realer Hinsicht in bezug auf das Wissen als wirklich gesetzt. Da hat sie zwei Prinzipe: die absolute Freiheit und das absolute Sein — und sie weiß, daß das absolute Eine in keinem wirklichen (faktischen) Wissen je zu erreichen ist, nur rein denkend.

In dem Schwebepunkte zwischen diesen beiden Ansichten steht nun eben das Wissen, und nur so ist es Wissen; in dem Bewußtsein dieses Unerreichbaren, das es doch unaufhörlich, aber eben als unerreichbar, faßt, besteht sein Wesen als Wissen, seine Ewigkeit, Unendlichkeit, Unausfüllbarkeit. Nur inwiefern

Unendlichkeit in ihm ist, wie Spinoza allerdings wollte, ist es; nur inwiefern es aber mit dieser Unendlichkeit in dem Einen ruht, zerfließt es nicht in sich selbst — wogegen es Spinoza nicht schützen konnte, sondern ist eine Welt, ein Universum des Wissens, geschlossen neben oder in der Unendlichkeit.)

4. Ein Punkt, über welchen ich während der Untersuchung gebeten habe sich unentschieden zu halten, ist jetzt klar. Die Freiheit soll — eben in einer noch nicht gelieferten, sondern erst zu suchenden Ansicht — gedacht werden als Grund der Quantitabilitätsbestimmung: — nicht freilich auf faktische Weise, sondern die reale, ewig und unabänderlich durch das reine Sein bestimmte Freiheit — soll, jenseits alles Bewußtseins, Grund sein der faktischen Ansicht des Bewußtseins. —

§ 33.

Alles Bewußtsein hebt mit einer schon fertigen Quantitabilität an, in welcher die Anschauung gebunden ist. Diese Gebundenheit muß in und für sich sein, sie muß sich, eben als solche, finden, auf sich reflektieren, als solche usw. Dies ist eine neue Reflexion.

Zuvörderst ist im allgemeinen klar und versteht sich von selbst, daß diese Gebundenheit der Anschauung, als die des Wissens, der Grundform desselben gemäß ein Fürsich ist. Hier soll es nun ausdrücklich als ein Fürsich gesetzt werden: — und damit der Sinn desto mehr vor aller Zweideutigkeit gesichert werde, sei noch folgendes bemerkt:

Eine freie, leere Anschauung gab nach Obigem der Gebundenheit sich hin. Dieses, näher angesehen, führt zu Nichts und erklärt Nichts. Ist sie frei, so ist sie leer: ist sie gebunden, so ist sie nicht für sich. Beides ist hier nun innigst zu vereinigen, also, daß die Anschauung in ihrer Gebundenheit selbst frei sei, dieselbe in allen ihren Punkten zugleich mit Freiheit durchlaufe, welches wieder ein neues, ins Unendliche gehendes Quanti-

tieren der Quantitabilität gibt. — Nichts, und ich denke auch nicht die Schwierigkeit, verhindert, diesen Punkt sogleich scharf zu nehmen.

Der oben gelieferte Beweis dieses Gliedes war bloß der: soll gedacht werden, so muß auch angeschaut sein; dies liefert überhaupt Quantitabilität, mit dieser sonach hebt das Bewußtsein an. Nun war dabei der schwierige, ja beinahe unverständlich bleibende Punkt der, ob diese Quantitabilität eine bestimmte sei oder nicht. Ja es läßt sich gar nicht wohl verstehen, was, von reiner Quantität geredet, Bestimmtheit derselben bedeuten möge. (Wer das verstehen zu können glaubt, der versteht eben unsere ganze Untersuchung nicht, faßt nicht die Quantitabilität rein, sondern mischt ihr schon irgendein Quale bei, um ein Quantum herauszubekommen. Quantitabilität schlechthin an sich selbst ist eben nichts anderes, als die reine, an sich noch unbestimmte Möglichkeit unendlicher Quanta, die ihre Begrenzung nur aus der Bestimmtheit des Quale erhalten können.)

Nun wurde zwar nachher, nach Beziehung einer absolut leeren Freiheit darauf, von Bestimmtheit gesprochen, und dieselbe als erwiesen angenommen, aber nur als Gebundenheit der Freiheit an Quantitabilität überhaupt. Kurz, die Quantitabilität wird in der Anschauung nicht, wie im Denken, als ein Produkt der Freiheit, sondern als ein absolut Gefundenes und jenseits alles Bewußtseins Liegendes gesetzt, und da Denken nicht ist ohne Anschauung, so geht hervor, daß die Quantitabilität im Wissen eine durchaus entgegengesetzte Ansicht erhält. — Diese, streng genommen, durchaus nur qualitative Gebundenheit an Quantitabilität wird hier nun selbst wieder angeschaut und dadurch unendlich quantitiert. Die Ansicht hat sich allerdings verändert, indem sie bestimmter geworden ist.

Die Sache steht nun so: Das Quantitieren *materialiter* geschieht mit Freiheit und wird angeschaut, als mit Freiheit geschehend: dasselbe *formaliter* wird gedacht, als etwas, woran das Wissen schlechthin gebunden ist. *Materialiter* — eben daß

z. B. eine Fläche verbreitet, dieselbe so weit verbreitet wird, kurz eben die Anschauung der Fläche als solche: *formaliter* wird gedacht dieses Verfahren überhaupt, mit gänzlicher Abstraktion, wie weit oder nicht weit die Fläche verbreitet sei.

Gehen wir nach dieser allgemeinen Ansicht sogleich in die Nebensynthesen hinein, und zuvörderst in die der Anschauung. Das Quantitieren schaut sich an, als gebunden an sich selbst; quantitiert daher wirklich und mit Freiheit, um seine Gebundenheit auch nur anschauen zu können, setzt es inzwischen in diesem freien Quantitieren sich selbst voraus, als seine eigene Bedingung. Beide Glieder fallen durchaus zusammen. — Eines müssen wir zuerst kennen lernen: es sei das vorausgesetzte.

Es ist dies die stehende absolute Anschauung: also Mannigfaltigkeit, die sich in einem ruhenden Lichte selbst hält, ewig und unaustilgbar dieselbe. Was ist nun dies? Es ist, wenn ein Wissen gesetzt ist, der ruhende, stehende Raum. Kennen wir diesen, so kennen wir die bezeichnete Anschauung. — Bemerke man folgenden, gleich einem Blitzstrahle, wie mir scheint, die alte Finsternis durchleuchtenden Gedanken. Der Raum soll sein teilbar ins Unendliche. Wenn er nun dies ist, wie kommt denn das Wissen je dazu, ihn anzufassen; wo hat es denn die unendliche Teilung vollendet und die Elemente des Raumes umfaßt? Oder anders: — wie kommt denn der Raum fürs erste zu seiner inneren Gediegenheit, so daß er nicht in sich selbst hindurchfällt, in einen Nebel sich verdünnt und verschwindet? Ist sonach auch der Raum unendlich teilbar, so ist er es wenigstens in einer gewissen Ansicht nicht, um auch nur sein und unter anderem dies sein zu können. Sein Mannigfaltiges (noch nicht das in ihm, denn davon wissen wir noch gar nichts) müßte sich gleichsam gegenseitig halten, damit er hielte und Gediegenheit bekäme. Ferner lehrt doch die Anschauung einen jeden, daß er im Raume durchaus keine Konstruktion, welche immer eine Agilität ist, vornehmen könne, wenn ihm der Raum nicht ruht oder stille steht. Woher diese Ruhe des Raumes? Ferner: Keiner kann eine Linie konstruieren, ohne daß ihm in dieser Konstruktion etwas in die Linie hineinkomme, das er nimmer konstruiert, noch zu konstruieren vermag; das er so-

nach gar nicht vermittelst des Linienziehens in die Linie hineinbringt, sondern vermittelst des Raumes, vor allem Linienziehen voraus, bei sich geführt hat: es ist die Gediegenheit der Linie. (Ist die Linie das Hindurchgehen durch unendlich viele Punkte, so ist die Linie unmöglich; die Punkte und die Linie selbst, zerfallen. Sie hingen aber dennoch im Raume zusammen, sind, in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, zugleich dessen Kontinuität.) — Woher nun dieser, also zu denkende, in sich gediegene, stehende und ruhende Raum? Er ist die sattsam beschriebene Anschauung (das Fürsich- und Insichsein der formalen Freiheit, die eine Quantitabilität ist), welche sich selbst sich selber, als absolut seiend, voraussetzt — nach dem nachgewiesenen Reflexionsgesetze des Bewußtseins. Es ist der auf sich selbst ruhende und sich standhaltende Blick der Intelligenz; das ruhende immanente Licht — das ewige Auge in sich und für sich.

Wie verhält sich nun dazu das zweite Glied der Synthesis? Es ist ein freies Sichselbstergreifen in dieser Anschauung — ein Konstruieren, Nachmachen derselben, ein Lösen und wieder Verbreiten des Raumes; — aber wohlgemerkt, als ein sich schon voraussetzendes Ergreifen, weil außerdem das erste Glied verloren ginge, was in keiner Reflexion geschehen darf. Es ist daher klar, daß eins durchaus nicht ohne das andere ist, noch sein kann: kein Raum, ohne Konstruktion desselben, ohnerachtet nicht er, sondern nur sein Bewußtsein dadurch erzeugt werden soll (ideales Verhältnis); keine Konstruktion, ohne ihn vorauszusetzen (reales Verhältnis); daß daher alles Wissen dieser Art nicht in dem einen oder dem anderen, sondern durchaus in beiden Gliedern ruht, wie sich oben an dem Beispiele der Linie ergab. Die reine Richtung der Linie ist Resultat des letzten Gliedes, der Freiheit der Konstruktion; ihre Konkretion Resultat des stehenden Raumes. Ihr Ziehen ist offenbar synthetisch.

Dazu noch folgende Bemerkungen. — Zuvörderst: Für dieses Konstruieren ist der Raum teilbar ins Unendliche, d. h. man kann ins Unendliche fort Punkte machen, aus denen man in ihm konstruiert. — Ferner: Der Raum ist ja sichtbar nichts anderes, als die Quantitabilität selbst. Die angenommene Be-

stimmtheit ist sonach und bleibt rein und lediglich formal eine Gebundenheit an die Quantitabilität selbst. Es bleibt auch hier bei dem obigen Satze: die formale Freiheit, schlechthin als solche, ist einziger Grund der Quantitabilität, mit allen ihren Resultaten. Auch der Raum ist nur Quantitabilität, und es kommt nichts in ihn hinein, das da etwa aus dem Dinge an sich stammte. — Endlich: der substantielle gediegene und ruhende Raum ist, nach dem Gesagten, das ursprüngliche Licht, vor allem wirklichen Wissen, nur denkbar und intelligibel, nicht aber sichtlich und anschaubar durch die Freiheit erschaffen. Das Konstruieren des Raumes, nach dem zweiten Gliede der Synthesis, ist ein innerhalb des Wissens selbst vollzogenes Sichergreifen dieses Lichtes, Sichdurchdringen desselben immer aus Einem Punkte: es ist ein sekundärer Lichtzustand, den wir zum Unterschiede Klarheit, den Akt Aufklären nennen wollen. (Es ist zu bejammern, daß dieses herrliche Wort von allerlei losem und leichtfertigem Zeuge gemißbraucht worden.)

Corollaria. Die gelieferte Ableitung und Beschreibung des Raumes ist entscheidend für Philosophie, Naturlehre und alle Wissenschaft. Nur den letzten, konstruierten und konstruierbaren Raum, der an sich gar nicht möglich ist und in Nichts zerfließen würde ohne die ursprüngliche in sich gediegene Anschauung, hat man, und zwar ganz besonders seit Kant, dessen System von dieser Seite sich schlecht verdient gemacht hat, für den einzigen Raum gehalten. (Es gibt für den, dem die Augen aufgegangen, nichts Spaßhafteres, als die Begriffe der neueren Philosophie über den Raum.) Konsequent verfolgt, hätte dies auf einen formalen Idealismus führen müssen. Weil man diesen aber scheute, so ließ man sich nun in diesen verpfuschten Raum einen Stoff hineingeben, ohne weder das zu bedenken, daß, wenn man sich diesen habe geben lassen, der Raum schon ohne alles weitere Zutun mitkommen wird; noch das, daß der Raum ohne innere Gediegenheit (und dies ist eben der Grund des famösen Stoffes oder der Materie) in eine unendliche Teilbarkeit = Nichts zerrinnt.

Da befürchtete man, wenn es in der Naturphilosophie zur Konstruktion des materiellen Körpers kam, daß die Attraktiv-

und Repulsivkraft in ihm etwa einmal das Gleichgewicht verlieren möchten, ohne dahinter zu kommen, daß diese beiden Begriffe nichts anderes seien, als eine doppelte Ansicht in der Reflexion von einem und demselben Gleichgewichte, ruhigem Stehen und Gehaltensein, das schon der Raum mit sich führt.

§ 34.

Jetzt zu einer Untersuchung, die uns in das zweite Nebenglied unserer Synthesis führen dürfte. In dem ewigen Raume lag das Mannigfaltige desselben ruhend und stetig beieinander in Einem und vor Einem Blicke, der nur, inwiefern alles so ruht und vollständig ist, ein Blick und Ein und derselbe Blick ist. — Reflektiere man auf irgendeinen bestimmten Teil dieser Anschauung. Wodurch wird dieser Teil in seiner Gediegenheit und Ruhe gehalten? Offenbar durch alle übrigen und alle übrigen durch ihn. Keiner ist im Blicke, wenn nicht alle übrigen es sind: das Ganze bestimmt die Teile, die Teile das Ganze, jeder Teil jeden, und nur, inwiefern es so ist, ist es die stehende Anschauung, die wir aufstellten. Nichts ist, wenn nicht in derselben stehenden Einheit des Blickes alles ist. Es ist die vollkommenste innere Wechselwirkung und Organisation, — welche letztere sonach sich schon in der reinen Anschauung des Raumes vorfindet.

In der Konstruktion dagegen wird ausgegangen von irgendeinem einzelnen, durch Analyse gesetzten Punkte, und die Teile (z. B. der früher konstruierten Linie) kommen in einer gewissen Folge zu stehen, so daß, diese Richtung vorausgesetzt, zu dem Punkte b nicht gekommen werden kann, außer von a aus usf.

Aber wie haben wir sagen können, was wir soeben sagten? Nur inwiefern wir dergleichen Punkte, formal beliebig, setzten, also eben nur dachten und uns im Standpunkte der Konstruktion erhielten. Im stehenden Raume, jenseits der Konstruktion, sind keine Punkte, keine Diskretionen, sondern es ist der Eine, in sich selbst zusammenfließende konkrete Blick, den wir so-

eben wiederum näher beschrieben. Die Diskretion sonach — so wollen wir uns um der Strenge und Schärfe der Untersuchung willen ausdrücken, welche für die Folge vorauszusetzen ist, — hat ihren Ursprung im Denken des Konstruierens, und was daraus folgt, im Verwandeln des Konstruierens in ein Denken.

Und worin hat das bestimmte Gesetz der Folge seinen Grund: Hier zuvörderst *formaliter:* in der Freiheit der Richtung; diese ist durchaus ungebunden und wandelbar, schwebend in jedem Punkte zwischen der Unendlichkeit. Diese sonach muß, wenn von Folge auch nur die Rede sein soll, vorausgesetzt werden; und wir bekommen den alten Satz von der Freiheit, als dem Grunde aller Quantitabilität, hier wieder in einem engeren, näher bestimmten Sinne. Diese aber gesetzt, ist die Folge bestimmt durch das Beieinandersein und Sichhalten des Mannigfaltigen in der stehenden Anschauung, dem Raume. Das Bewußtsein der Folge steht daher, eben wie das vorige, weder in dem Punkte der Konstruktion, noch in dem der Anschauung, sondern in beiden und in der Vereinigung beider.

Indem nun das — untenliegende, objektive — Denken oder Konstruieren, immer unter Voraussetzung einer in ihm selbst durch Freiheit begründeten bestimmten Richtung, an das durch die Anschauung gegebene Gesetz der Folge gebunden wird, wie wird es denn da gedacht? Offenbar als ursprünglich und jenseits alles Denkens und Wissens gebunden für jede mögliche Richtung, die es sich geben wird, — nicht absolut gebunden, sondern eben unter Bedingung dieser oder jener bestimmten Richtung, die es sich gibt. Es wird daher, so wie oben eine ursprüngliche, notwendige Anschauung, hier ein ursprüngliches, notwendiges Denken vorausgesetzt, und dieses selbst gedacht; denn das Angezeigte ist doch wohl selbst ein Gedanke. Wie aber die angezeigte Anschauung war und blieb eine bloße Quantitabilität, so ist auch der Gedanke nur Quantitabilität, aber eine durch Freiheit der Richtung ins Unendliche bestimmbare. (Denke Eine Reihe, eine zweite, dritte usf., so hast du die einzelne Bestimmtheit der Quantitabilität gedacht. Nun aber sollst du keine einzelne, sondern schlechthin

alle denken, und so denkst du eben eine Gebundenheit des Denkens.)

Ich habe die Quantitabilität überhaupt oben als Natur, Sinnenwelt, charakterisiert. Das Gesetz der Folge sonach, von dem hier die Rede ist, ist offenbar das Naturgesetz: und es ist schon hier klar, wie die Freiheit an dasselbe gebunden ist, nicht nur insofern, daß sie überhaupt erst in sich selbst sich aufgehen muß, um eine Folge zu haben, sondern auch, daß, nachdem sie eine hat, kein Gesetz derselben sie bindet, außer unter Bedingung einer in sich selbst genommenen Richtung, die von jedem Punkte aus (der Raum ist hier ein durchaus adäquates Bild) unendlich vor ihr liegen.

Selbst nachdem die Welt ist, und vorausgesetzt, daß jemand in ihr befangen sei und nicht über sie hinauskomme, — im zweiten Nebengliede der Synthesis stehen bliebe und daher sein Wissen nur Produkt der jenseits alles Wissens entsprungenen Anschauung wäre: so wäre ihm die Welt doch noch nicht absolute Potenz und Macht. Denn selbst in der Welt sind unendliche Richtungen möglich; diese hängen von ihm ab: sein Verhältnis zur Welt und das Gesetz in ihr, an das er gebunden ist, hängt daher ewig von ihm ab.

Die Klagen über die menschliche Gebrechlichkeit, Schwäche, Abhängigkeit, sind ebensowenig, als die über die Schwäche des menschlichen Verstandes, zu widerlegen. Wer darauf besteht, wird es ja wohl wissen und an sich erlebt haben; man kann seiner Versicherung trauen. Nur darf einer oder der andere ihn bitten, daß er ihn nicht mit einschließe (Friedrich und Garve). Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man übrigens oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung. Wer aber von der Menschheit nach ihrem allgemeinen Vermögen schlecht denkt, der lästert die Vernunft und verurteilt nebenbei sich selbst! —

Noch eine sich uns aufdringende und zur Sache gehörende Bemerkung: — Sichtbar trägt das beschriebene objektive Denken, von dessen Gliedern jedes bedingt ist durch ein anderes, das dadurch nicht hinwiederum bedingt ist (während in dem Be-

griffe des ruhenden Raumes jedes durch jedes bedingt wird), wo also die Bedingungen einseitig und in einer nicht rückwärtsgreifenden Reihe fortgehen, vielmehr eine Folge und Konsequenz enthalten, — zugleich den formalen Charakter der Zeit an sich, deren Momente sich bekanntermaßen ebenso verhalten. Jedoch will ich durch das Gesagte keineswegs die Zeit schon abgeleitet haben: die hier aufgestellte Konsequenz hat noch das Eigene und Widersprechendscheinende, daß die diskreten Gedanken denn doch auch nebeneinander hingelegt und in Einen Blick gefaßt werden. Hier aber fehlt noch die Gediegenheit, das Anhalten der Momente, die in der Zeit doch auch sein soll. Wir mögen also wohl nur zu dem höchsten Grunde der Zeit, keineswegs aber noch zu ihrer Realität selbst in der Erscheinung gekommen sein; denn so viel ist freilich klar, daß, wenn wir uns über die Zeit erheben und sie selbst erklären sollen, wir nicht in den Momenten derselben gefangen sein, sondern sie mit Einem Blicke übersehen müssen, wie wir es mit unseren Gliedern des Denkens nach dem Gesetze der Konsequenz eben also taten.

Was zu einer solchen gediegenen und realen Zeit gehören wird, läßt sich vorläufig wohl schon ahnen; dies nämlich, daß die Glieder derselben nicht ein bloßes Denken, sondern zugleich ein solches organisches, sich selbst haltendes und tragendes Anschauen sein müssen, wie wir oben die Anschauung des stehenden Raumes beschrieben. Dies kann aber nur nach einer Disjunktion dieses Raumes von sich selbst, nach einer höchst wahrscheinlich unendlichen Vermannigfaltigung desselben geschehen, bleibt also einer neuen Reflexion vorbehalten. So viel ist aber schon klar, daß die Zeit kein vollkommenes Wechsel- und Nebenglied des Raumes ist, wofür sie auch fast immer genommen worden. Man hat beide wie äußere und innere Anschauung unterschieden: lauter Einseitigkeiten. Wir würden nie den Raum aus uns herausbekommen, wenn wir ihn nicht in uns hätten. Und sind wir denn nicht selbst Raum? Jenes Fassen desselben als äußere Anschauung kam von der sonderbaren Immaterialität, welche uns zugesichert werden sollte, nachdem die ebenso verunedelte und vergröberte Materie nicht mehr vornehm genug

für uns war. — (Die Zeit steht in derselben Reihe der Reflexionen, wie der echte, wahre Raum. Freilich aber wird sie, wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Denken und als seine Form höher hinauf, über allen Raum, hinweggetragen; und dies eben hat Veranlassung zu den gerügten Mißverständnissen gegeben, sie direkt ihm entgegenzusetzen.)

Durch das Bisherige ist ein wichtiger Schritt geschehen, sich dem faktischen Wissen zu nähern. Jeder weiß, daß alles wirkliche Wissen oder Wissen vom Wirklichen ein besonderes sein soll innerhalb eines unbestimmten Mannigfaltigen, und daß eben in seinem Verhältnisse zu dem Mannigfaltigen sein bestimmter Charakter, sein Sein überhaupt besteht. Sodann muß aber das Mannigfaltige übersehen werden können, dem Blicke standhalten und ihn tragen. Eine solche tragende Sphäre haben wir dem Denken an dem Gesetze der Konsequenz in dem ewigen stehenden und ruhenden Raume gegeben. Er ist eben, wie beschrieben worden, das der Konstruktion Standhaltende und sie Tragende, nicht in unendlicher Teilung in Nichts Zerfließende. Aber darum ist er nicht schon gefüllt. Er ist an sich weder leer (er ist voll von sich selbst), noch voll von etwas anderem; in dieser Rücksicht ist er freilich leer. Er ist eben die gediegene, gleichartige, in sich ruhende Anschauung.

Es ist klar, daß unser nächstes Geschäft sein muß, in diese stehende Sphäre irgend etwas, das ein Besonderes sein könne, wodurch der an sich selbst allenthalben gleiche Raum (wenn man diesen Gedanken bei der doch zugleich in ihm vorhandenen Mannigfaltigkeit widersprechend findet, so habe ich nichts dagegen) von sich unterschieden und die Glieder einer Reihe der Konsequenz voneinander ausgeschlossen werden, hineinzubringen, von wo aus das Gesagte erst seine vollkommene Verständlichkeit erhalten wird. Wer nun, eben von dem Begriffe des Raumes ausgehend, vermutet, daß dies die Materie sein werde, der hat recht. Nur dürfte höchstwahrscheinlich nach dem eigentümlichen Charakter unseres Systems Materie eine ganz andere, als die gewöhnliche, Bedeutung haben. Es ist ja auch eine Geisterwelt, und diese so diskret, wie jene. Wir werden daher wohl

von der Einheit dieser beiden Welten erst zu ihrer Unterscheidung fortgehen können und nachweisen, daß die Materie notwendig geistig, der Geist notwendig materiell sei: — keine Materie ohne Leben und Seele, kein Leben außer in der Materie. —

§ 35.

Wir gehen an die bezeichnete Untersuchung.

Die formale Freiheit wird gesetzt, sie ist positive. Aber von ihr durchaus unabtrennlich ist ein Quantitieren, rein als solches. Als einfacher Punkt kann sie, in sich und für sich, sich anschauend, nicht gesetzt werden, denn dann ist sie überhaupt nicht gesetzt; es wäre dann weder sie, noch überhaupt etwas. Der Punkt ist lediglich die einseitige Ansicht derselben im Denken: hier aber ist Anschauung. Es wird daher notwendig zugleich gesetzt ein Quantitieren, nicht weiter aber, als es von der Position der Freiheit unabtrennlich ist.

Nun ist ferner dies Quantitieren in und für sich zwar einfach und dasselbe; so aber wiederum unwirklich und unerreichbar. In der Reflexion ist es doppelt: Konkretion und Diskretion in Folge. Beides ist daher schlechthin gesetzt und der Grundform des Wissens vorausgesetzt. Wir haben daher folgendes zu beantworten: Was liegt in der Konkretion überhaupt und besonders in der Form der formalen Freiheit, mit der sie hier vorkommt? Was in der Diskretion zu einer Folge, in denselben Rücksichten? Was endlich in der absoluten Identität beider?

1. Die Konkretion ist der Substanz nach irgendein Raum, eben ein Konkreszieren und Sichhalten nachmals und beliebig zu denkender Punkte. Ohne diese mögliche Mannigfaltigkeit ist es keine Konkretion, wie unmittelbar einleuchtet. Nun ist es aber ferner nicht bloß der sich im Gleichgewicht haltende und seine Anschauung fixierende Raum selbst; denn sonst wäre es nicht zugleich Konstruktion, und zwar durch Freiheit. Was also ist es? Ein an sich räumliches Mannigfaltige, in welchem ins Unendliche fort sich durchdringende, in

wechselseitiger Konkretion sich befindende Punkte gesetzt werden können, die irgendeine Linie anheben, fortsetzen, richten mit der unbeschränktesten Freiheit. Die Agilität ist durch das Ganze verbreitet oder verbreitbar: ebenso die Gediegenheit des Raumes durch das Ganze, welcher die Agilität, sobald sie nur auf irgendeine Weise sich bestimmt und entscheidet, hingegeben ist — aber immer nach ihrem eigenen Gesetze und so, daß sie zugleich darin Freiheit sei, wie im vorigen Paragraphen nachgewiesen worden. Die Basis ist der ruhende stehende Raum; mit ihm aber ist die Freiheit der Konkretion unzertrennlich verbunden.

Dies nun ist die Materie: sie ist daher die fixierte Konstruierbarkeit des Raumes selbst, und durchaus nichts anderes. Sie ist nicht der Raum; denn dieser ruht ewig und unerschüttert, und trägt alle Konstruktion; aber sie ist im Raume, sie ist die Konstruktion, die da getragen wird. Der Raum und sie sind die unabtrennbare Ansicht Eines und Ebendesselben, der Quantitabilität (von Seite der Anschauung), als stehend und allgemein, und zugleich konkret und konstruierbar.

Sätze: a) Die Materie ist notwendig ein Mannigfaltiges; wo sie gefaßt wird, wird ein solches gefaßt, und anders kann sie gar nicht gefaßt werden. b) Sie ist teilbar ins Unbedingte, ohne daß sie in Nichts zerflösse. Es hält sie der stetige Raum im Hintergrunde, welcher als solcher gar nicht geteilt wird, sondern in welchem bloß geteilt wird. c) Sie ist notwendig und in sich selbst organisch. Der Grund einer Bewegung ist durch sie hindurch verbreitet; denn sie ist die Konstruierbarkeit im Raume. Sie mag wohl in Ruhe sein, aber sie kann sich schlechthin aus sich selbst in Bewegung setzen.

2. Ist die formale Freiheit in beiden gesetzt, so ist eben ein Konstruieren gesetzt. Dieses aber ist schlechthin, so eng man es auch beschränken möge, ein Linienziehen: es erzeugt eine Linie, durchaus keinen Punkt. Aber die Linie setzt eine Richtung voraus, und diese ist notwendig gebunden an irgendeine Folge. Durch das Setzen der formalen Freiheit wird sonach notwendig irgendeine Folge des Mannigfaltigen gesetzt,

und aller besonnenen oder von sich wissenden Freiheit vorausgesetzt.

Diese ursprüngliche in der Anschauung (nicht, wie oben, im Denken) ergriffene Folge nun gibt die Zeit. — Es ist klar, daß die vorausgesetzte Linie teilbar ist ins Unbedingte. Zwar ist sie vollendet, und in Beziehung auf den Raum ein geschlossenes Ganze. Aber zwischen jede zwei Punkte, die im Verhältnisse der Folge stehen, kann ich wieder Punkte setzen, die in demselben Verhältnisse stehen. Ob also gleich die Anschauung, von der wir hier reden, offenbar Einheit des Blicks ist, auch jeder Zeitmoment ein von anderen Zeitmomenten abgesondertes, diskretes Zeitganzes sein dürfte, so ist er doch in einer anderen Ansicht wieder ein unendlich Teilbares der Einen Zeit; und lediglich durch diese Unendlichkeit des Schwebens erhält der Zeitmoment seine Gediegenheit. Der charakteristische Begriff, der uns bisher noch mangelte, ist abgeleitet.

Ferner: — Eben durch diese Gediegenheit faßt die Anschauung sich selbst, als ein objektives, sich gegebenes, immanentes Licht. Denn alles Licht beruhte ja in einem Schweben über unendlicher Unterscheidbarkeit, Quantitabilität, welche zugleich ins Unendliche bestimmbar, konstruierbar sein muß. Das Licht ist nicht etwas Einfaches, sondern es ist die unendliche Wechselwirkung der Freiheit mit sich selbst, das Durchkreuzen seiner Einheit, Ewigkeit und Ursprünglichkeit mit der daraus sich erhebenden Mannigfaltigkeit und Bestimmbarkeit ins Unendliche. Dieses Licht muß irgendwo sich selbst aufgehen, in wirklichem Wissen sich ergreifen: dieser Punkt des Aufgehens ist die beschriebene Anschauung in der Synthesis von Raum, Materie und Zeit.

3. Beides — Konkretion wie Diskretion — ist die Position der formalen Freiheit, in welcher beides durchaus vereint ist. Die letztere liefert Zeit und damit wirkliches Wissen; die erstere Raum und Materie. Aber diese ist wiederum die Grundlage und Bedingung für jene. Es ist daher kein Licht (kein Wissen), seiner wesentlichen Form nach, außer in der Materie, und umgekehrt: es ist keine Materie (für sich — dieser Zusatz werde wohl bemerkt), außer in der Zeit und ihrem Lichte.

Doch gehen wir dies einzeln durch.

Zuvörderst, ein wichtiger und eben auch nicht bemerkter Satz: Es ist kein Wissen und Leben, das nicht notwendig eine Zeit dauere, sich für sich selbst in eine Zeit setze. Das Wissen trägt selbst seiner Form nach die Zeit in sich und bringt sie mit: ein zeitloses Wissen, etwa ein absolut einfacher Punkt in der Zeit, ist unmöglich. — Aber die Zeit ist durchaus nur eine gebundene Folge des Materiellen in dem Raume. Es wird daher keine Zeit begriffen, — und da sie notwendig begriffen wird, wenn Leben und Wissen sein soll, so ist kein Leben und Wissen, — es werde denn auch Materie und Raum begriffen. Die Materie kann ebensowohl genannt werden eine Verwandlung des Raumes in Zeit, Freiheit und Wissen; — und so sind in diesem Mittelpunkte auch Zeit und Raum als untrennbar vereinigt eingesehen.

Das Leben beschreibt sich notwendig selbst in der Materie. — Umgekehrt: die Materie kann nicht beschrieben werden, außer durch Konstruktion einer Linie. Diese aber bedarf einer Richtung; diese einer Folge von Punkten, diese eines Wissens, in dem ein Mannigfaltiges zusammengefaßt werde, außerdem würde die Linie zum Punkte.

(Wenn ich mit jemand zu tun hätte, dem ich die Notwendigkeit der idealistischen Ansicht an einem einzelnen Beispiele zu zeigen hätte, so würde ich ihn fragen: wie kannst du doch jemals zu einer Linie kommen, als dadurch, daß du die Punkte außer einander hältst (sonst fallen sie zusammen); sie aber auch in Einem Blicke zugleich zusammenfassest und ihr Außersichsein aufhebst (sonst kämen sie gar nicht an einander)? Du begreifst doch aber, daß diese Einheit der Mannigfaltigkeit, dies Setzen und Wiederaufheben einer Diskretion nur im Wissen sein kann, wie sich eben gezeigt hat, daß es die Grundform des Wissens ist. Nun solltest du zugleich begreifen, daß Raum und Materie ganz gleicher Weise in einer solchen Auseinanderhaltung der Punkte, in der Einheit jedoch, bestehen, daß sie demnach nur in einem Wissen und als Wissen möglich sind, — daß sie eben die eigentliche Form des Wissens selbst sind.

Dies ist nun eigentlich das Klarste, Offenbarste, was es gibt, jedem, der die Augen öffnet, Vorliegendes, nicht erst zu Beweisendes und zu Erwerbendes, sondern auf das man sich berufen sollte, als auf das Bekannteste, welches man sich schämen sollte, erst zu sagen. — Warum sah man es denn also nicht? Weil alles uns näher liegt, als eben das Sehen selbst, in dem wir ruhen, weil man hartnäckig in jenem Objektivieren verfestet war, welches außer sich sucht, was in uns liegt.)

Wir fügen zwei durchgreifende, weit umher lichtverbreitende Bemerkungen bei:

1. Der Grund alles wirklichen Seins (der Welt der Erscheinungen) ist auf das tiefste und erschöpfende dargestellt, teils seinem formalen, teils seinem materialen Charakter nach. Der erste besteht darin, daß die Welt sein soll unabhängig von allem Wissen, das da im Wissen selbst für Wissen anerkannt wird; daß sie sein würde, wenn auch das Wissen von ihr nicht wäre; ferner, daß sie doch nicht notwendig sein soll, sondern ebensowohl auch nicht sein könnte. — Besonders um das erste ist es uns zu tun; und man irrt sehr, wenn man glaubt, der transzendentale Idealismus leugne die empirische Realität der Sinnenwelt u. dgl.: er weist in ihr bloß die Formen des Wissens nach, und vernichtet sie darum als ein für sich Bestehendes und Absolutes. — Der Grund ihrer Existenz ist, kurz und mit Einem Worte, der, daß das Wissen für sich notwendig sich selbst voraussetzen muß, um seine Entstehung und Freiheit auch nur beschreiben zu können. Die formale Freiheit setzt sich als seiend. Diese formale Freiheit nun, in ihrer, allem bewußten Freiheitsgebrauche vorausgehenden Position, und durchaus nichts anderes, ist die Sinnenwelt. Sie verhält sich als Substanz zu jedem als frei sich reflektierenden Wissen, das sodann Akzidens ist: daher muß sie sein, wenn auch kein Wissen wäre. So muß notwendig derjenige urteilen, der in dieser Synthesis stehen bleibt. Jeder aber, der sie selbst wiederum begreift, begreift eben das, was wir hier sagten. (Kant nennt dies eine Täuschung, welche wir gar nicht loswerden können. Eine solche Äußerung würde bloß beweisen, daß man einzelne Lichtstrahlen, *lucida intervalla*, der transzendentalen Ansicht habe, die da unwill-

kürlich verschwinden. Wer aber diese Ansicht in freier Gewalt hat, dem ist nirgends Täuschung. Er weiß, daß es von diesem Standpunkte der Ansicht notwendig so ist, was also richtig, — und von dem anderen höheren notwendig so, was also auch richtig sich verhält, daß aber das einige absolute Wissen weder in dem einen, noch in dem andern, sondern nur in der Erkenntnis des Verhältnisses des ganzen Systemes des Wissens zum absoluten Sein beruht.)

2. Ferner sind an diesem ruhenden und stehenden Sein der Welt die zwei Grundeigenschaften derselben: Geist und Materie, aus Einem Mittelpunkte, als schlechthin zu diesem Sein gehörig, und selbst nur eine Duplizität der Ansicht dieses Einen Seins im Wissen, abgeleitet worden. Indem das Wissen sich als seiend setzt, setzt es sich als Materie; indem es sich als frei seiend setzt, setzt es sich als eine Folge in der Zeit, als stehende, ruhende, an sich gebundene Intelligenz.

§ 36.

Es kommt hier nicht darauf an, die aus dieser Synthesis folgenden Sätze zu erschöpfen, sondern den Geist des Ganzen zu fassen — durch das rechte Wort an der rechten Stelle. Was im systematischen Gange folgt, ist dem, der den Geist hat, sehr klar, anderen wird auch das Einzelne dunkel scheinen. Wir bereiten deshalb das folgende vor durch eine allgemeinere Betrachtung.

1. Setze man das Universum als bestehend aus einem Systeme einzelner für sich geschlossener Wesen, nach Analogie unserer Untersuchung gedacht = Synthesis von Licht und Materie (§ 35. Anm. 2).

2. Dieses System ist in sich organisiert; das Sein eines jeden ist bestimmt durch die Wechselwirkung mit allen übrigen. Bringe ich nun in das Ganze Wandelbarkeit; so frage ich — ein solches System zugegeben, wie ich es allerdings nicht nur zugebe, sondern behaupte: — ist nicht dieses System, wenn

es das letzte sein soll, in sich selbst in Nichts zerfließend? Offenbar. Jedes ist bestimmt durch die übrigen, — von wo hebt denn nun die ursprüngliche Bestimmung an? Dies ist ein ewiger Kreisgang, bei dem man sich nur beruhigt, weil man über ihm ermüdet, durch Verzweiflung. Mit dem ewigen Erborgen des Seins von anderem geht es nicht; zuletzt müssen wir bei einem Seienden ankommen, das es in eigenem Vermögen hat, zu sein.

3. An diesem Einen haben nun alle Seiende teil. Das unmittelbare Wissen von dem Verhältnisse jedes Gliedes ist dessen absolutes Sein, seine substantielle Wurzel; und dieses Verhältnis wird nicht erst durch das Sein der übrigen Glieder, sondern es selbst wird sich und alle übrigen werden ihm durch dies Verhältnis zum absolut Seienden. Dies Verhältnis trägt aber eine ursprüngliche Duplizität in sich: es ist ein Verhältnis zu einem immer geschlossenen Ganzen (zum ewigen Einen); denn außerdem käme es zu keinem stehenden Verhältnisse und zu keinem stehenden Wissen; — ebenso ein Verhältnis zu einem in alle Ewigkeit nicht schließbaren Ganzen; denn sonst käme es zu keinem freien Wissen. Darum trägt jeder im unendlichen Lichtmeere des Wissens nur sich selbst aufgegangene Blick zugleich sein geschlossenes und vollendetes Sein, und er selber führt gleich in diesem Sein seine Ewigkeit mit sich. Wir begreifen immer das Absolute; denn außer ihm ist nichts Begreifbares, und wir begreifen dennoch, daß wir es nie völlig begreifen werden; denn zwischen ihm und dem Wissen liegt die unendliche Quantitabilität, wonach das Verhältnis jedes einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist innerhalb jener Vollendung.

4. Nun aber die höchste Frage: — Wie kann dem Wissen diese über sein ganzes inneres Wesen hinausliegende Ansicht und Einsicht — eines Verhältnisses, Bandes, einer Ordnung der Quantitabilität kommen, — welche ja wohl mehr ist, als Ordnung, denn sie ist das Bindende, Ordnende selbst? — Antwort: das Sein, die Wirklichkeit des Wissens würde durchaus unmöglich sein, ohne daß zugleich die Ordnung absolut gesetzt

ist; das Wissen würde sich nicht vollziehen können, außer in ihr, und innerhalb ihrer durchgreifenden Bestimmtheit; und zwar wäre diese Bedingung schlechthin also gesetzt, über alles faktische Wissen und Begreifen des Wie hinaus. (Erinnere man sich der Synthesis der absoluten Substantialität.) Laut des Mittelpunktes desselben, konnte die formale Freiheit, mit ihr das Wissen, Quantitieren usw. sein oder auch nicht sein, hierin durchaus unabhängig vom absoluten Sein; und bei diesem Resultate hat es sein Bewenden. Aber es zeigte sich, daß, wenn sie einmal ist, sie material bestimmt sein müsse durch das Absolute. Worin denn? Ohne Zweifel darin, worin ihr Wesen, ihr Kern und Wurzel besteht, im Quantitieren. Wie denn? Eben durchaus so, wie die Worte lauteten: bestimmt, d. h. gebunden an eine ursprüngliche Ordnung und Verhältnis des Mannigfaltigen, worin ja eben das Quantitieren besteht. Daran ist gebunden die absolute formale Freiheit — sie selbst, keineswegs irgendeine ihrer weiteren Bestimmungen innerhalb dieser Ordnung.

Endlich: woran ist die formale Freiheit gebunden? An Ordnung und Verhältnis überhaupt, keineswegs an dieses oder jenes — denn sonst wäre sie abermals nicht formale Freiheit, sondern in irgendeiner inneren Beziehung bestimmt. In irgendeinem Einzel-Blicke (einem Individuum = C, dem man damit ein bestimmtes Verhältnis zum Universum geben muß) ergriff sich das Wissen. Dies ist nun dessen Grundpunkt, der sein Verhältnis zum Universum unvermeidlich und unwandelbar gibt. Könnte — ich sage nicht dieses Wissen, denn dieses Wissen ist nur das, dessen Grundpunkt das Individuum C ist, — sondern könnte das Wissen nicht ebensowohl in anderen Punkten sich entzünden? Offenbar. Und zugleich wäre hier eine andere Ordnung. Es ist sonach hier in Absicht der Materie eine Wechselwirkung zwischen dem absoluten Sein und dem Wissen, bei der wir freilich ankommen mußten.

5. Diesen Anfangspunkt nun, als jenseits alles wirklichen Wissens liegend, das Faktische vor allem Faktum, können wir der Freiheit, die wir in allem Wissen kennen, nicht zuschreiben. Er fällt ins Unbegreifliche. Wie wir aber, durch diese unbe-

greifliche Wechselwirkung ins Leben und Wissen und damit in ein durchaus bestimmtes Verhältnis gesetzt, dasselbe gar sehr verändern können, während es dennoch die ewig mitbestimmende Grundlage bleibt: das können wir schon jetzt ermessen. Das Reelle ist nur absolutes Gesetz für die Freiheit.

In Summa — um das eben Gesagte noch an die allgemeinsten Begriffe der Synthesis anzuknüpfen: — Das Wissen ist Fürsichsein des Entspringens, dieses setzt Nichtsein, und da dieses doch im Wissen ist, eben Sein in dem Wissen, als solchem, voraus. Mehr aber, als dasjenige, worin alles sich findende Wissen durch sein Wesen sich gebunden findet, ist dieses Sein nicht. — Nun ist ferner das Wissen ein Quantitieren; die Gebundenheit desselben ist also eine Gebundenheit des Quantitierens, durchaus als solchen und durchaus nichts mehr. Daher die (schon abgeleitete) Grundform alles Faktischen im Wissen: Raum, Materie, Zeit. Aber das Wissen, indem es sich selbst faktisch ergreift, ist ferner die Beschränkung des Quantitierens: in diese Region herabgezogen, ist daher jene Gebundenheit die Gebundenheit an eine solche bestimmte Beschränkung in den aufgewiesenen Grundformen des Faktischen. Die Bestimmtheit dieser Beschränkung hängt aber selbst von der Freiheit ab, sonach auch die Bestimmtheit der Gebundenheit. Das absolute Sein ist im Wissen Gesetz: des Gesetzes kann das Wissen nimmer entledigt werden, ohne sich zu verlieren; wie ihm aber dieses Gesetz ausfalle, hängt nach allem möglichen Inhalte, nach allen möglichen Ansichten und Potenzen ab von seiner Freiheit.

Das oberste Verhältnis beider ist daher nicht Kausalität, sondern Wechselwirkung.

(Ich kann mir nicht versagen, die schon angehobene Parallele dieses Systemes mit dem des Spinoza, zur Erreichung der höchsten Klarheit, hier fortzusetzen (vgl. § 32, 3). Nach Spinoza, wie ich nämlich mit allen Begünstigungen der Interpretation ihn erklärte, war, so wie nach mir, das Wissen Akzidens des absoluten Seins. Bei ihm war zwischen Substanz und Akzidens eigentlich gar kein vermittelndes Glied; beide fielen zusammen. Bei mir geschah die Vermittlung durch den Begriff der formalen Freiheit. Diese ist in sich ebenso unabhängig; nur

materialiter ist sie, auf die Bedingung, daß sie überhaupt sich vollziehe, bestimmt. Jetzt hat sich in derselben Synthesis noch ein Neues und Näheres ergeben: selbst die materiale Bestimmung ist nur der Form nach unbedingt (das Wissen kann gar nicht sein, ohne gebunden zu sein), nicht aber der Materie (der Quantität und des Verhältnisses) nach, denn dieses ist abermals Resultat der formalen Freiheit.

6. Das aus dieser Synthesis, nachdem wir alle Glieder derselben betrachtet haben, hervorgehende Wissen ist also unendlich, dennoch aber absolut bestimmt: ein Begriff, der widersprechend scheint, hier aber sich sehr leicht begreift, — den wir im Leben auch in der Tat beinahe alle Augenblicke, ohnerachtet des vermeintlichen Widerspruches, glücklich zustande bringen: — es kann auf unendliche, nie zu bestimmende Weise sein; wie es aber ist, ist es eben auf eine bestimmte Weise und in einer dadurch bedingten Folge. (Man denke an das Schachspiel.)

Dies gäbe nun das Eine, ewige, unendliche Wissen, das ganze Akzidens des absoluten Seins. Aus dem Sein geht durchaus weder die Möglichkeit, noch Wirklichkeit des Wissens, wie es nach Spinoza sein müßte, sondern auf den Fall seiner Wirklichkeit nur seine Bestimmtheit überhaupt hervor. — Dieses also zu umfassende Wissen ist nun, in Beziehung auf das Wissen für sich, selbst Substanz. Das vermittelst der Position der formalen Freiheit zustande gekommene Wissen ist daher doppelt Akzidens: teils von sich als Wissen selbst, teils vom absoluten Sein. Hier sonach ist — in der zweiten Substantialität — die Trennung in ein, nicht unendliches, — welches von der Wirklichkeit gebraucht sich widerspricht, — sondern geschlossenes System von Modifikationen des Wissens, die wiederum nicht Modifikationen des Wissens an sich, sondern nur des Wissens nach den Grundpunkten und Reihenfolgen des Sichergreifens (§ 36, S. 107) sind, vollkommen erklärt. Jeder solche Grundpunkt ist eine *formaliter* notwendige, *materialiter* durchaus freie Beschränkung auf einen Punkt im substantiellen Wissen, bestimmt durch sein Verhältnis zum Ganzen des Wissens.

Zum Ganzen, sage ich. Wie ist es denn aber nun zu einem Ganzen geworden, was noch in diesem Augenblicke ein nie zu vollendendes Unendliches war? Und da wir ohne Zweifel nicht geneigt sein dürften, unser Wort zurückzunehmen, wie bleibt es denn doch, neben seiner Totalität, auch Unendlichkeit? (Abermals eine wichtige, kaum bemerkte, geschweige gelöste Schwierigkeit, am wenigsten von Spinoza, der ohne weiteres aus der ewigen Substanz eine unendliche Reihe endlicher Modifikationen hervorgehen läßt, dem also der Begriff des Universums, das Geschlossenheit setzt, damit abhanden kommt!) — Ganzes wurde es ja sichtbar dadurch, daß das einzelne Wissen sich eben als ein geschlossenes Einzelnes auffaßte, welches, da es Resultat einer Bestimmung durch alle anderen sein soll, doch nur einer geschlossenen Summe Resultat sein kann. Unendliches bleibt es dabei, wenn diese Bestimmtheit nicht eine der Bestimmtheit, sondern der Bestimmbarkeit ist, wie wir es ja also gesetzt haben, woraus dann in derselben Rücksicht wiederum die unendliche Modifikabilität jenes geschlossenen Ganzen folgt.

Das wirkliche Universum ist immer geschlossen und vollendet; denn sonst könnte es in ihm auch zu keinem vollendeten Teile, und zu keinem Wissen kommen: jedes zerflösse in sich selbst: der innere Stoff des Universums aber ist die gesetzte Freiheit und diese ist unendlich. Das geschlossene und vollendete Universum trägt daher ein Unendliches in sich, und nur darin eben ist es geschlossen, daß es diese Unendlichkeit trägt und hält.)

§ 37.

In diesem Wissen nun, welches wir in seiner umfassendsten Synthesis erkannt haben, — wovon ist das absolute Sein der Grund und was führt es bei sich? Offenbar: bloß und lediglich das Sein, Stehen und Beruhen des Wissens, daß es nicht durch sich selbst hindurchfällt, als das schlechthin Leere, und in sich selber zerfließt: also die bloße reine Form des Seins

und durchaus nicht mehr. Diese aber entspringt auch aus ihm allein.

In dieser Synthesis, als der höchsten alles Wissens, kommt allein das absolute Sein unmittelbar vor; es ist daher klar, daß in keiner tieferen Synthesis aus ihm ein Mehreres gefolgert werden kann. Das absolute Sein ist im Wissen nur die Form des Seins und bleibt es ewig. Was da gewußt wird, hängt durchaus von der Freiheit ab; daß aber irgend Etwas sei, und wenn es zu einem Diesen kommt, daß es gewußt werde (völlig auf- und eingehe ins Wissen), ist gegründet im absoluten Sein. Nur die reale Form des Wissens, die Bestimmtheit des Gewußten, nicht aber die Materie des Wissens (welche in der Freiheit besteht), fließt aus dem absoluten Sein. Es fließt aus ihm nur, daß eine solche Materie (Freiheit) überhaupt möglich ist, daß sie sich realisieren kann, zum (faktischen) Wissen werden und so in irgendeiner Bestimmtheit ergreifen kann. — So ist die Freiheit sowohl, als das absolute Sein gegen einander durchaus bestimmt und vereinigt: die erstere völlig, in ihrer höchsten Bedeutung, gesichert, und alle absolute Unbegreiflichkeit *(qualitas occulta)* aus dem Wissen rein ausgetilgt.

Ein Unbegreifliches freilich steht da, wie bisher schon erinnert worden, die absolute, allem wirklichen Wissen vorausgehende Freiheit. Aber zuvörderst darf man uns dieses nicht in das unbegreifliche Sein spielen (in den unerforschlichen Willen Gottes); denn zugleich ist dies das in jedem Augenblicke stets und richtig Begriffene, so gewiß nur gewußt wird. Kann denn das absolute Wissen je seines Wirkens verfehlen? — Ferner begreift man durchaus, daß man es nicht begreifen kann in seiner Ursprünglichkeit, daß man es aber auch so zu begreifen gar nicht bedarf, daß aber eben das Begreifen selbst in seiner Ewigkeit und Unendlichkeit darin besteht, daß es ins Unendliche fort begreift, und eben darum nie seine eigene Ursprünglichkeit zu begreifen vermag.

So also ist es und so wird es von jeder Intelligenz, die sich im Wissen (ich meine hier auch ohne Wissenschaftslehre) zu dieser Ansicht erhebt, notwendig begriffen. Dies im Einzelnen nachzuweisen ist hier nicht Zeit: alle Systeme und Re-

ligionen und selbst die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes wimmeln von Sätzen, welche daraus resultieren.

Aber zugleich hat sich in allem Bisherigen zur Genüge gezeigt, daß jenes Wissen (in der höchsten Synthesis des absoluten Seins und der unendlichen Freiheit) aus sich anheben, zum wirklichen Wissen kommen könne nur an einer realen Anschauung (der uns schon bekannten Anschauung in und für sich), welche in der unendlichen Anschaubarkeit auf ein bestimmtes Quantum sich beschränkt. Daß eine solche, als ursprünglich seiend vor aller bewußten Freiheit vorausgesetzt werden müsse, und was aus ihr folge, hat sich gleichfalls zur Genüge gezeigt. Als solche ist sie ein Punkt des Sichergreifens des Wissens in der unendlichen Sphäre desselben: somit Bestimmtheit der Quantitabilität, welche in der Anschauung in den einigen Raum und Materie und in die einige Zeit verwandelt wird. — Dieser Punkt ist daher notwendig ein bestimmter, durchaus in jeder der bezeichneten Rücksichten; aber so bestimmt kann er nur sein durch sein Verhältnis zum wirklichen (nicht mehr unendlichen oder unbestimmten) Ganzen: er ist daher für sich nur, inwiefern das Ganze für ihn ist. Diese Anschauung ist daher selber nur im Denken möglich, im freien Schweben über jenem Verhältnisse und im bestimmenden Aussondern dieses Einzelnen im Ganzen von dessen Allgemeinheit. Denken und Anschauung durchdringen sich hier abermals: ihre Grundlage aber ist Gefühl, wie wir es früher nannten (§ 26, 1. Vgl. § 28), — das Zusammenfallen einer Bestimmung der Freiheit und des absoluten Seins. In diesem Gefühle dürften wir daher für ein Wissen, welches wir übrigens hier noch nicht kennen, das Prinzip der Individualität entdeckt haben.

Es ist einer der Konzentrationspunkte für das wirkliche Sein des Wissens, und wir nehmen diesen, wie sich versteht, als Repräsentanten aller möglichen. Daß er die Form des Seins, das Bestehen, aus dem absoluten Sein habe, ist klar; denn außerdem käme es überhaupt zu keinem Stehen der Anschauung, mithin auch nicht zu dieser. Sein bestimmtes Sein hat er aber aus der Wechselwirkung seiner Freiheit mit dem Ganzen.

Was ist nun also — dies ist eine neue Frage — der Charakter des wirklichen Seins? Durchaus nur ein Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zufolge eines Gesetzes. Das Reale (= R), das nun daliegt und vor allem wirklichen Wissen vorher das Wissen trägt, ist ein Konzentrationspunkt zuvörderst aller Zeit des Individuums, und es ist begriffen als das, was es ist, nur inwiefern diese begriffen ist; — aber sie wird immer begriffen, und nie (vgl. oben). Es ist ein Konzentrationspunkt aller wirklichen Individuen in diesem Zeitmomente, ferner, vermittelst dessen, aller Zeit dieser und aller noch möglichen Individuen: — das Universum der Freiheit in Einem Punkte und in allen Punkten.

Nur inwiefern es ein solcher Konzentrationspunkt bleibt, bleibt es ein Reales; außerdem würde es in ein Einfaches, d. i. in ein abstraktes Nichts zerfließen.

Ist R denn nun also Etwas an sich, d. i. ein Dauerndes? Wie könnte es, da sein Grundstoff ja Freiheit ist und deren Wesen ein ewiger Fluß! Wie ruht denn nun doch ein Wissen auf ihm, z. B. des Individuums = J? Antwort: Inwiefern J mit seiner immanenten Freiheit, zufolge der ersten Synthesis — wenn auch nicht in ihr — ruht auf dem absoluten Sein, und alle anderen Individuen gleichfalls, kann es ruhen auf sich und im Verhältnis stehen zu jenen, und umgekehrt. Wie weiß J, daß diese Summe von Ichen, die es weiß, mit ihren Wissen ruhen im absoluten Wissen? Weil es außerdem von sich nicht so wüßte, um von ihnen zu wissen, sondern anders.

Der letzte Grund des jedesmaligen Zustandes der Welt ist nun aufgegangen: er ist das Sein und Ruhen des Gesamtwissens im Absoluten. Dadurch wird freilich auch der, wenn auch nicht immer deutlich bemerkte Zustand jedes einzelnen bestimmt, der von seiner Seite wieder den Gesamtzustand bestimmt. Dieser Grund aber, und seine Folge, könnte in jedem Augenblicke anders sein, und kann in jedem Momente der Zukunft anders werden, als er ist. Das höchste Gesetz des Seins, das da Gesetze trägt, ist kein Naturgesetz (Gesetz eines materialen

Seins), sondern ein Freiheitsgesetz, auszudrücken in dieser Formel: Es ist eben alles, wie die Freiheit es macht, und wird nicht anders, wenn sie es nicht anders macht.

Nun ist aber — eine Bemerkung, um möglichen Mißverständnissen durch Vorgreifen vorzubauen — hier überall nur die Form des wirklichen, empirischen Seins (oder des Sichergreifens des Wissens) erklärt, und bewiesen, daß ein Materiale (ein Quantum und bestimmtes Verhältnis) in ihr sein müsse; über den Grund dieser Bestimmtheit aber sind wir an die absolute Freiheit gewiesen worden, oder haben auch gesagt, es sei dieser Ursprung unbegreiflich. — Nun aber glaube doch ja niemand, daß wir wirklich schon hier, als für sich abgesondert und isoliert, die Freiheit handeln lassen, wodurch sie zu einem wirklichen Dinge an sich und zu einem durchaus blinden Ohngefähr werden und das Reich der okkulten Qualitäten, — der eigentlichen Feindschaft gegen die Wissenschaft — so recht herbeigeführt werden würde. Diese Freiheit ist ja in keinem Wissen, sondern ist nur die allem Wissen vorausgesetzte Freiheit. Hier aber ist es noch zu keinem Wissen gekommen; wo nun sollte sie also sein?

Irgend einmal — und bei diesem Punkte erst wird unsere Untersuchung zu Ende sein — wird die Freiheit im wirklichen Wissen sich als Freiheit finden. Diese freilich also sich findende wird Bedingungen ihrer selbst und unter diesen auch eine vorausgesetzte Freiheit haben; aber sie würde die vorausgesetzte anders finden, wenn sie sich anders fände. Von da an also wird erst zurückgeschlossen auf jene vorausgesetzte Freiheit, und so nur überhaupt ist dieselbe dem Wissen zugänglich. (Was du z. B. handelst, tut dir erst das Reich des Wissens, und damit deines ursprünglichen Freiheitscharakters auf.)

Nun kann es doch sein, daß selbst dieser Charakter, unveränderlich genommen, verschiedene Ansichten der Dunkelheit oder der Klarheit, also Potenzen zuläßt, und daß in der höchsten Potenz jeder eben wieder nicht beschränkt ist, sondern sich mit Freiheit im Wissen beschränkt.

§ 38.

Das Resultat der vorigen §§ läßt sich in folgendem Satze ausdrücken: Es ist schlechthin notwendig, daß das an sich durchaus Eine und in sich selbst gleiche Wissen sich zusammenfasse und beschränke in einen Reflexions- (Konzentrations-) Punkt, wie es jemals zu einem wirklichen Wissen kommen soll; dieser Reflexionspunkt aber ist ins Unbedingte wiederholbar, allenthalben aber sich selbst gleich. Will man nun zugleich aus dem Obigen (§ 37) sich erinnern, daß dies Wissen zugleich ein reines, in allem Wissen absolut unveränderliches Denken ist; so würde, nachdem erst die Möglichkeit des Wissens von der Bestimmtheit des Standpunktes ausgemittelt wäre, daraus die Notwendigkeit folgen, daß jedes Individuum sich in diesem durchaus unveränderlichen Denken halte. — In diesem Denken verschwindet daher aller äußere Unterschied zwischen den Individuen: alle erblicken auf dieselbe Weise dasselbe, aufgenommen in die Eine Grundanschauung der Quantitabilität mit allen weiteren in ihr liegenden Gliedern, und von dem Einen unveränderlichen Denken derselben getragen. Nur der innere Unterschied bleibt; und es gibt vielleicht keine bequemere Stelle im Systeme, dies Innere der Individualität auseinanderzusetzen, als hier.

Ich sage mir: ich, und du sagst dir: ich; beides bedeutet durchaus dasselbe der Form nach, aus beiden folgt durchaus dasselbe der Materie nach; und wenn du nicht mein Ich hörtest und dächtest, noch ich das deinige, so wäre es gerade so gut, als ob dies nicht weiter unterscheidbare J nur einmal vorhanden wäre. Wie kommt es nun dennoch, daß wir es zweimal setzen können, ja müssen, und daß wir es als ein nie zu Verwirrendes auseinanderhalten?

Ich antworte zufolge des früher Erklärten also: — 1. In allem bisherigen Wissen war ein Subjektives und ein Objektives denn doch unterscheidbar. Die Reflexion ruhte auf einem Objekte, das sie nur *formaliter* noch schematisierte; und wir wissen nun auch recht wohl, daß dies stehende Objekt allenthalben aus dem reinen absoluten Denken, als Formalisieren des-

selben aber aus dem Denken des Zufälligen, als denn doch auch eines Seins, herstammt. In dem absoluten Sichergreifen ist aber ein solcher Unterschied durchaus nicht: das Subjektive und Objektive fallen unmittelbar zusammen, sind unzertrennlich vereinigt, und dies wird nicht etwa gedacht, so wie wir hier es gedacht haben und denken müssen; sondern es ist, ist absolut, und dieses Sein eben ist Wissen, so wie umgekehrt dieses Wissen unmittelbar wieder Sein ist. Es ist das absolute Aufsichselbstruhen des Wissens, ohne Zusehen einer Erzeugung, eines Anfangens u. dgl.; also dasjenige, in welchem und für welches eben alles Erzeugen und alles Sein ist: — das Wissen in der Form des absoluten reinen Denkens, unmittelbares Daseinsgefühl, welches durch alles, nun besondere Wissen hindurchfließt und dasselbe trägt, so wie es selbst vom absoluten Sein getragen wird: — höchste und absolute Synthesis des Denkens und Anschauens.

Dagegen soll in diesem unmittelbar gefühlten Selbst dein Ich nicht vorkommen, sondern dieses denke ich nur, objektiv; indem ich eben mein eigenes Selbst denkend von mir ablöse und es vor mich hinstelle. Ich weiß wohl, daß dies dasselbe bedeutet, auch daß du das meinige auf eben diese Weise von dir ablösest; aber dieser unmittelbare Grund des Wissens für mich wird es nie und kann es nicht werden, weil ich auf meinem Standpunkt unverrückt ruhen muß, um überhaupt Ich zu sein. Nur diese Form des absoluten Beruhens, und durchaus nichts weiter, bezeichnet es mir; ich kann das deinige bloß darum nicht an mich nehmen, weil ich meines Beruhens nicht entledigt werden kann. Es ist das ewige unveränderliche Daß des Wissens, keineswegs irgendein Was, wodurch alle Individualität unmittelbar bestimmt ist.

a) Jeder objektiviert daher die Individualität, sie wiederholend, und erst vermittelst deren das Universum, die Eine allgemeine Anschauung desselben, in der er steht, nur aus seinem Reflexions- (Individualitäts-) Punkte betrachtend.

b) Die hier aufgestellte Absonderung, zufolge welcher ich dich außer mir stelle, nur dich denkend, nicht fühlend, wohl wissend, daß du es ebenso machst, dürfte wohl der innerste

Grund aller anderen Absonderungen und Reihenfolgen sein, die wir oben aufstellten, hier aber durch den allgemeinen Standpunkt unserer Untersuchung wieder verwischt hatten.

2. Die oben unbeantwortet gebliebene und in das Unbegreifliche hingestellte Frage: welches ist der Grund der besonderen Bestimmtheit des Reflexions- (Individualitäts-) Punktes? — ist nun so beantwortet:

Aus der bloßen leeren Form des Wissens, — der Möglichkeit eines Wissens überhaupt — folgt die Bestimmtheit, das durchaus begrenzte Sichergreifen des Wissens in irgendeinem Reflexionspunkte; aber auch nur die Bestimmtheit überhaupt und der Form nach: aus ihr das Materiale, als allenthalben und durchaus dasselbe. Es gibt überall keine besondere Bestimmtheit. — Und so dürfte es sich vielleicht finden, daß die oben in der Anschauung denn doch aufgezeigten ursprünglichen besonderen Bestimmungen im Raume und in der Zeit, auch nur lediglich formal und schematisch, nicht aber etwas an sich, dem unveränderlichen Denken Standhaltendes wären, und daß, wenn zuletzt sich doch Unterschiede unter den Ichen ergeben sollten, diese gar nicht in einer ursprünglichen und jenseits alles Wissens liegenden, sondern in einer, als solche zu begreifenden Freiheit begründet wären.

§ 39.

Durch das letzte Resultat ist eine im Früheren übriggebliebene Unbestimmtheit erledigt, zugleich ein weiterer Fortschritt in der ganzen Synthesis herbeigeführt.

Die in sich selbst ruhende ursprüngliche Anschauung des Wissens fand sich äußerlich als ein Konstruieren, Linienziehen in einem konstruierbaren Raume: innerlich und für sich selbst seiend, von der Einen Seite als einige, durchaus lebendige, allenthalben von Leben und Freiheit durchdrungene Materie, von der anderen als dauernd einige Zeit, als hindurchgehend durch ein Mannigfaltiges einander einseitig bedingender Punkte. Dies war die Form der wirklich gesetzten inneren und äußeren

Anschauung, ihr Daß, — und folgte aus der Position der formalen Freiheit unmittelbar. Über die Grenzbestimmung des Quantums in jener Anschauung aber konnten wir keine Rechenschaft geben; die Anschauung erschien daher nicht in sich selbst gebunden und beschränkt, sondern es wurde nur noch im allgemeinen behauptet, daß sie an eine notwendige Beschränkung gebunden sein müsse, diese war erst nur schematisiert.

Jetzt ist diese Lücke ausgefüllt: wir haben durch absolute Vereinigung des Denkens und Anschauens das Wissen in den Individualitätspunkten, in welchen es allein wirklich sein kann, als schlechthin fertiges, geschlossenes und vollendetes Resultat einer Wechselwirkung innerhalb dieser inneren Mannigfaltigkeit nachgewiesen; es kann in jedem wirklichen Ergreifen seiner selbst aus seiner Grenze nicht heraus; dadurch ist denn auch seine Anschauung gebunden, als notwendig die seine, und erhält so den Charakter empirischer Realität.

Ferner: Was oben in dem unmittelbaren Fürsichsein als Gefühl bezeichnet wurde (§ 37), wird nun in der mit Denken synthesierten Anschauung, welche notwendig ein ursprüngliches Quantitieren ist, Konstruktion; und der Anfangspunkt derselben — eben der Repräsentant des unmittelbaren Ergreifungs- und Gefühlspunktes — wird eben darum absolute, innere, immanente Kraft. Sie ist die gefundene Freiheit des Konstruierens absolut in einem Punkte, für die Konstruktion daher als Anfangspunkt derselben. Kraft ist von bloßer Freiheit unterschieden, wie bestimmtes Sein vom allgemeinen Bilden und wie Grund eines anderen Seins vom allgemeinen Grunde des Bildens: sie ist die gefundene, in einem solchen Individualitäts- (Gefühls-) Punkte sich ergreifende Freiheit; daher in Absicht des Organs der Auffassung die absolute Synthesis der Anschauung und des Gefühls.

Hiermit ist ein ferneres Glied zur Charakteristik des empirischen Wissens gefunden:

1. Das Ich ist durchaus nicht (für sich), ohne sich Kraft zuzuschreiben, denn es ist sich in einem bestimmten Punkte ergreifende Freiheit; Freiheit aber ist Quantitieren; dies aber,

in der Anschauung fixiert, ist bestimmte Quantität. Das Setzen der Kraft in der Selbstanschauung ist daher nicht möglich ohne Kraftäußerung innerhalb dieser bestimmten Quantität, und als selber durchaus bestimmte. (Es ist hier wieder die alte, uns schon bekannte Synthesis zwischen Denken und Anschauen: Gebundenheit und Bestimmung innerhalb einer allgemeinen Sphäre des Quantitierens.)

2. Diese Kraftäußerung, was sie auch sein möge, ist durchaus ursprünglich und unmittelbar gefunden, daher nicht voraussetzend eine schon im Wissen als solche angetroffene Freiheit: sie ist daher überhaupt keine willkürliche Freiheit. Denn das Bewußtsein der Kraft ist unabtrennlicher Bestandteil des absolut seienden Wissens, und von diesem ist unabtrennlich die Anschauung einer Äußerung der Kraft. Wie daher das Wissen sich ergreift, ist diese Äußerung schon da (die da wohl nur eine organische und mit Einem Worte das organische Leben selbst sein dürfte). Und so sind wiederum — wenn wir — die Wissenschaftslehre — uns zum Denken erheben — alle Individuen sich gleich. Sie sind alle Kraft, der Form nach; nicht diese oder jene. Sie sind die Position der formalen Freiheit, eben als ein vorgefundenes Sein, und weiter durchaus Nichts, welches in unendlichen Punkten wiederholt werden kann und sich überall gleich ist.

3. Die Bestimmtheit dieses Seins oder dieser Kraft ist nun durchaus nur für sie selber, d. h. in einem für sich selbst seienden und an sich gebundenen Wissen. Für sie aber ist die Kraft nicht an sich, sondern nur durch ihre Äußerungen bestimmt. Das ganze bestimmte Wissen ist daher ein Wissen nicht von Kraft oder Kräften, sondern eines Systemes von Äußerungen der Kraft. Diese aber sind die bestimmten nur in ihrer Wechselwirkung mit allen übrigen im Universum. Durch ihr Verhältnis zu diesem ist daher die Kraft ebenso ursprünglich bestimmt.

4. Nun ist diese Bestimmtheit, wenn auch nur auf die Anschauung gesehen wird, ein Teilbares nach Zeit und Raum. Das Ich umfaßt daher, so wie es sich als bestimmte Kraft faßt, sich notwendig als lebend und sich äußernd in einem ge-

diegenen, dauernden Momente (es schaut sich im Zeitleben an); ferner im Raume, als ein Quantum überall und durchaus belebter und freier Materie (Leib, die als Ich im Raume sich anschauende und angeschaute lebendige Materie). Aber dieses Ich ist in dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, durchaus an sich selbst gebunden, und kann nicht aus sich heraus: es kann daher auch aus dieser Anschauung seiner Zeit und Materialität nicht heraus. Wie weit die Wahrnehmung sich auch erstrecken möge; jene Grundbestimmtheit ist die Eine unverrückbare Grundlage. Der in der Uranschauung also ergriffene Leib bleibt derselbe, so gewiß das Ich in aller Wahrnehmung auf sich selber ruht und alle Wahrnehmung, so gewiß sie in der Anschauung auf ihr Prinzip, ihren Anfangspunkt, zurückgeführt wird, wird auf ihn, den Leib, zurückgeführt: alle Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung eines anderen ist eigentlich nur die Selbstempfindung, Selbstanschauung der in ihm vorgegangenen Veränderung. — Ebenso: das Ich kann aus seiner Zeit nicht heraus. Diese eigene Zeit des Ich nun ist's, von welcher hier die Rede ist, nicht die allgemeine Zeit, nicht das Leben des Einen Universums und der Ablauf der Begebenheiten in ihm, — eine Ansicht, zu der das Ich erst von seiner Zeit aus, und durch Abstraktion von dieser, sich erheben kann. Diese seine Zeit wird nun, wie von selbst einleuchtet, nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht: sie ist offenbar ein Begriff. Aber in ihr wird wahrgenommen, was da wahrgenommen wird. Das Ich ist an sich gebunden, und durch diese absolute Gebundenheit wird der Charakter des empirischen Wissens bestimmt; — dies heißt nun ausführlicher: es ist an die Identität seines Leibes — an die Identität, sage ich, denn von da aus, von dem unveränderlichen Punkte, wird überhaupt ein Leib gefaßt, — und an die subjektive, innere Identität seiner Zeit, seines Zeitlebens gebunden.

5. Nun kommt es in Absicht dieser individuellen Zeit darauf an, die Möglichkeit eines einzelnen, geschlossenen Momentes der Wahrnehmung in ihr, und die eigentliche Bedeutung und den Inhalt dieses Momentes zu erklären: — eines Momentes in der individuellen Zeit nämlich, keineswegs ihrer selbst, denn sie

wird nicht wahrgenommen, sondern gedacht. — Zufolge der Erklärung des Systemes des Wissens durch Denken, ist sein Inhalt Wechselwirkung der Äußerung meiner Kraft mit der Kraft des Universums. Diese Äußerung aber ist ihrem Stoffe nach Freiheit; diese ist unendlich, und wenn das Wissen bloß auf ihr schwebte, so käme es nie zu wirklichem Wissen. Damit es zu einem solchen kommen kann, muß es sich davon, nach der Art des Denkens losreißen, das unendliche Reale, gleichsam es schematisierend, in die Einheit fassen. — Dies, sahen wir, ist die Form des Gesetzes, nach welchem allein wir das Zustandekommen eines solchen, in einem Momente geschlossenen Wissens erklären können. Es würde daher, um sogleich davon die Anwendung zu machen, im Punkte der einzelnen Wahrnehmung selbst eine Duplizität liegen, deren Glieder sich verhalten, wie Anschauung und Denken, und zwischen denen, wenn man sie denkend teilt, — (dies ist wichtig) — derselbe absolute, durch keine Reflexion auszufüllende, sondern eben das Letzte, Unerreichbare des Wissens selbst ausmachende *hiatus* läge, den wir allenthalben zwischen Denken und Anschauung gefunden haben. Durch das erste erfaßte das Ich sich, durch die zweite ginge es heraus zur Welt, ergriffe sich in dieser; es ist aber kein Ich ohne Welt, und keine Welt ohne Ich.

Nun ist klar und bedarf keiner Erinnerung, daß das Ich hier nicht etwa mit Freiheit dieses Gesetz anwendet, indem es ja durchaus in sich selbst befangen ist: — nur wir von unserem überfaktischen Standpunkte aus erklären es aus jenem in seiner Allgemeinheit nachgewiesenen Gesetze also. In ihm selbst ist es so, und wenn es nicht so wäre, so wäre eben kein Wissen: diese Bestimmtheit des Wissens ist eben das Sein des Wissens selbst in diesem Momente, oder in diesem usw. Ohne dieses Sein des Wissens hätte selbst unser Fragen nach ihm keinen Sinn.

Dies zuvörderst, um nur die Möglichkeit so einzelner Momente zu erklären. Dann kam es darauf an, aus Einem beliebigen Momente, als notwendig mit ihm verknüpft, andere, ja eine unendliche Folge derselben abzuleiten. Geschieht dies nicht, so ist das Wissen nie aus sich selbst erklärt und in sich

selbst begriffen; es bedarf immer noch einer okkulten Qualität, aus der ihm eine neue Zeit komme, wenn es den gegenwärtigen Moment verbraucht hat.

Dies ist nun zufolge des eben Gesagten leicht und erklärt zugleich wieder das Vorhergehende. In jedem Momente schwebt nämlich die Anschauung auf einem Unendlichen; um aber in wirklicher Anschauung es zu ergreifen, muß sie es bestimmen, im geschlossenen Momente begrenzen: wirkliches Anschauen und Begrenzen ist eins. Dies Begrenzen ist aber zugleich nur Bestimmen innerhalb der Unendlichkeit: so tritt zur Anschauung ebenso schlechthin ursprünglich das Denken hinzu; und dies Gesetz der ewigen Wechselwirkung zwischen Anschauen und Denken, Begrenzen nnd Setzen der Unendlichkeit, gibt ein nie zu vollendendes Unendliche einzelner aneinander gereihter Zeitmomente. Die Gediegenheit der Zeit kommt nicht aus Begrenzung und Geschlossenheit, sondern aus der in sie aufgenommenen Unendlichkeit.

Es ist ursprünglich eine Denkreihe innerhalb der Einen Materie des Wissens: der Freiheit und des Quantitierens. Setze: diese Denkreihe selbst wird gedacht: so ist die ganze, die unendliche, gefaßt. Wird sie faktisch, damit *realiter* und gebunden, angeschaut; so hast du kurz und gut das empirische Wissen. Die Individualitäten sind auch eine solche Reihe, doch nicht, wie jene, liegend in der Anschauung, und Produkte jener ursprünglichen Synthesis von Anschauen und Denken, sondern die Unendlichkeit dieser Synthesis, die ihre Einheit und Grundlage wiederum im absoluten Sein findet, vollzieht und verwirklicht sich eben in ihnen.

6. Lassen wir, was in diesen also geschilderten Momenten der Wahrnehmung die Form des Anschauens trägt, jetzt fallen und halten uns an die Identitätsform. Wie nun hängen die diskreten Momente der Zeit zusammen? Eben im Denken der Zeit überhaupt, als dem Gesetze des Wissens, aber, als fließende Unendlichkeit, einseitig einander bedingend. Das Ich ist daher in der eigenen Selbstanschauung ebenso ursprünglich an ihre Folge gebunden: sie kann in ihrer faktischen Bestimmtheit nicht näher erklärt, als notwendig aufgewiesen werden; nur das ist

Gesetz, daß überhaupt eine Folge sei (Grundcharakter des empirischen Wissens oder reinen Wahrnehmens der Zeitfolge nach). — In jedem Momente wird durch Denken und Anschauen weitere Zeit umfaßt, so der konkreten Wahrnehmung vorgegriffen und ihr eine Sphäre bereitet: was aber in diese Zeit fallen wird, läßt sich nicht erschließen; man wird es wissen erst in dieser Zeit, denn hierhinein fällt die fortgehende Entwicklung des seienden Ich. Eine wirkliche Wahrnehmung ist ein durchaus Neues für das Wahrnehmen selbst, niemals *a priori* zu Erfindendes.

Über den formalen Charakter dieses Wissens ist daher so viel klar: es ist das, das Zeitsein des Wissenden selbst ausmachende, durchaus unmittelbare Wissen: ein Sein, das schlechthin Wissen, ein Wissen, das schlechthin Sein ist; das daher in sich abgerissen und diskret, in jeder Weise urfaktisch bestimmt ist, ebendeshalb weder genetisch noch faktisch erklärt werden kann: — mit Einem Worte dasjenige, was die Sprache am Schicklichsten die Gefühle (*in plurali* und κατ' ἐξοχήν) nennt, rot, grün usw. Daß dieses Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Universum sind, sagt das sich selbst erklärende Wissen. Wie nun aber die Naturkräfte es machen, nach welcher Regel und Gesetz, um sich gerade so zu äußern, wird keiner sagen können, und dies ist eben der beschriebene absolute *hiatus*. Es soll es auch in Ewigkeit keiner sagen wollen, denn wer dies sagte, dem wäre das Wissen ausgegangen und er sagte es daher nicht (vgl. N. 5). — Zugleich verhält es sich auch gar nicht so, daß die Naturkräfte in diesen Gefühlen sich äußern; beide sind nichts an sich, sondern sie sind nur das in der Anschauung und Faktizität nie zu erfassende Verhältnis des Wissens zum absoluten Sein.

7. Noch ein anderer Hauptzug: — Das in der Zeit liegende Diskrete — die Reihe der wirklichen Gefühle — ist nach allem Gesagten ein bloßes, absolutes Wissen, durchaus als solches. Ferner ist es eine empirische Einheit: es ist mein Wissen, zusammenhängend für mich durch die Zeit und sonst durch Nichts: ich bin dieses mein Wissen, und dies mein Wissen ist Ich. Es gibt kein anderes Ich, kein allgemeines. Die Bedeutung dieses Wissens im Denken (wenn durch Denken darüber

hinausgegangen und es gedeutet wird), nicht etwa dieses Wissen selbst, wie es unmittelbar aufgefaßt wird, ist, daß es sei das Wissen von meinem Sein im Universum. Dies ist es nun heute, wie gestern, und in alle Ewigkeit immer auf dieselbe Weise. Was wird denn also durch das Fortgehen meines Wissens verändert? Es geht fort durch eine Kette einseitig bedingender Glieder; es ist nur formal: es kann daher nur der Form, keineswegs der Materie nach, die dieselbe bleibt, verändert werden. Die reine Form des Wissens in Absicht der Quantitabilität ist aber Klarheit. Es nimmt daher durch den Fortgang zu an Klarheit, welche es über die Erkenntnis des Universums ausbreitet; diese Gradation aber ist unendlich. — Daß übrigens die Anschauung entäußert, auf ein objektives Universum überträgt, was im Ich, in der Grundform der Anschauung liegt, ist aus dem Obigen bekannt.

§ 40.

Umfassen wir nun, nach Schilderung des formellen Charakters der Wahrnehmung, die ganze Synthesis kunstmäßig. Ihr innerer Mittelpunkt — Fokus des Wissens — ist, der Form nach, ein materiales Gefühl (§ 39, 6). Dieses ist im Denken (keineswegs in der unmittelbaren Wahrnehmung, wie daher vorläufig nur wir noch wissen, keineswegs aber es selbst weiß,) Äußerung der absoluten Kraft des Ich. Die letztere ist Substanz des Ich, sein eigenstes innerstes Wesen, in welchem das Wissen ewig ruht: die Äußerung ist Akzidens, aber nur *formaliter;* sein könnend überhaupt, oder auch nicht; wenn sie aber ist, durchaus notwendig diejenige seiend, welche sie ist, denn sie ist bestimmt durch das unveränderliche Verhältnis zum Universum. — a) Es tritt hier durchaus dieselbe synthetische Form ein, wie in der höchsten Synthesis der Substantialität: wie sich verhält das Eine Wissen zum absoluten Sein, als formales Akzidens desselben (§ 28), so verhält sich das individuelle Wissen zum Sein der Individualität, welche selbst ja Nichts ist, als das in unbestimmbar vielen Durchdringungspunkten faktisch sich fin-

dende Sein des Einen Wissens selbst. b) Die Kraft, sagte ich, ist das Substantielle des Ich; sie ist immer, die Äußerung möge sein, oder auch nicht, — nicht etwa an sich, denn wenn nicht alles Dieses ist, so ist kein Wissen, — sondern nur nachdem das Wissen zustande gekommen ist und sich denkt, ist die Kraft jeder bestimmten (sein oder auch nicht sein könnenden) Äußerung vorauszusetzen. c) Die ganze Synthesis ist im Denken, daher nur durch Freiheit zustande gebracht. Das wirkliche Wissen kann sein, ohne daß dieses Denken wäre. Das Wissen selbst ruht im Gefühle, und dies ist der erste absolute Punkt, der da sein muß, wenn ein wirkliches Wissen sein soll.

Das materiale Gefühl ist für das sich zu einem Momente verschließende und darin sich ergreifende Wissen (welches, insofern es quantitabel ist, ins Unendliche zur Klarheit sich steigern kann, § 39, 7) — ein bloßes, reines Sein — des Ich im unmittelbaren Gefühle, — des Universums in der Anschauung. — Man bemerke diesen letzten Punkt: er ist zwar durch alles Bisherige hinlänglich begründet und erklärt; seine Wichtigkeit aber verdient schon einige Worte. In der Anschauung verliert bekanntlich das Anschauende Sich, es ist daher in ihr durchaus kein Ich, ohnerachtet der Anschauung: erst im Gefühle faßt es sich in der Form des Denkens. Nun liegt das Bewußtsein weder in dem einen, noch in dem anderen, sondern in beiden. Wenn daher das materiale Gefühl (rot, sauer, u. dgl.) betrachtet wird, von der einen Seite als Affektion des Ich, von der anderen als Qualität des Dinges; so ist diese Duplizität schon eine Folge der spaltenden Reflexion. Im eigentlichen, durch keine Reflexion zu erreichenden Wissen ist es weder das eine, noch das andere, sondern beides, aber beides unzertrennlich und noch unterschiedslos, und zufolge dieser absoluten Identität muß auch die unterscheidende Reflexion beides als unzertrennlich setzen. Kein subjektives Gefühl ohne objektive Qualität, und umgekehrt. (Der Strenge nach wird daher nicht das Innere herausgetragen auf das Objekt, wie der transzendentale Idealismus im Streite mit dem Dogmatismus sich wohl ausgedrückt hat, noch das Objektive kommt herein in das Gemüt, sondern beides ist eben durchaus Eins: das Gemüt, objektiv und fühlbar genommen, ist

nichts anderes, denn die Welt selbst, und die Welt, mit der wir es hier zu tun haben, ist nichts anderes, denn das Gemüt selbst.)

Die Anschauung, mit der wir hier zu tun haben, ist ein Konstruieren des Raumes = Materie. Mit der Materie sonach wird das Gefühl, als Qualität, verschmolzen, mit einer Materie im festen, ewig stehenden Raume, von der, in welcher ich lebe (meinem Leibe), ausgeschlossen; denn hier wird wahrgenommen: meine Materialität aber nehme ich nicht wahr, sondern denke sie nur als den *terminus a quo* aller Wahrnehmung. (Hier wird wiederum klar, warum kein Individuum Etwas außer sich mit sich selbst verwechseln kann; denn das Wahrgenommene liegt immer außer ihm.) Aber es ist ein Konstruieren mit einem Quantum der Materie, da die Unendlichkeit durch die Form des Denkens zur Einheit geschlossen werden muß. So ist hier Materie der Träger der qualitativen Eigenschaft und diese ihr Akzidens.

(Es gibt in dem Wissen eine Menge Stellen, wo man den Dogmatismus gänzlich widerlegen, den Idealismus greiflich beweisen kann. Hier ist eine der Art. Soll die Materie durchaus empfindbar, auch in ihrem Inneren, sein? Offenbar nehme ich dies an. Woher weiß ich nun dies? Durch besondere Wahrnehmung nicht; also durch das Gesetz der Wahrnehmung überhaupt. Ich muß wohl die Materie sogleich in meinem Wissen mit dem Gedanken des Empfindbaren durchdrungen haben, diesem als beständiges Substrat unterlegen. Sie ist daher ein Begriff, und beruht auf dem Denken eines Verhältnisses.)

Dies zur Charakteristik der Anschauung in bezug auf Raum und Materie; — jetzt dasselbe in Hinsicht auf die Zeit.

Die Kraft des Ich äußert sich nur in einer absolut bestimmten Zeitreihe, bestimmt nämlich durch den Grundcharakter der Zeit, nur eine einseitig bedingende Reihe von Momenten zuzulassen. Offenbar ist jedes neue Moment ein neuer, vorher durchaus nicht gekannter Charakter der bestimmten Kraft; die Kraft, als eine bestimmte, kommt daher nur im Verlaufe der Zeit zum Bewußt-

sein, immer mehr und klarer; und ganz klar würde sie erkannt nur durch die Vollendung der unendlichen Zeit, welches real unmöglich ist, hier aber schematisierend wohl gedacht werden kann. Der Inhalt aller Momente der Lebensdauer ist sonach bestimmt durch den Grundcharakter der Kraft, und ihre Folge, wie gesagt, durch die Aufklärung des Wissens von diesem Charakter. Eine solche Zeit liegt daher in einem solchen Sein, das da unmittelbar von sich weiß. Ein anderes Sein, wenn es möglich wäre, würde einen anderen Zeitinhalt und eine andere Zeitfolge geben. Nur im reinen Denken wird das Sein in einen Punkt zusammengedrängt, im empirischen Wissen erhält es einen Zeitcharakter, der als solcher durchaus und unwiederbringlich bestimmt ist. In aller möglichen Zeit daher liegt das einzig mögliche wahre, nur sich selbst noch nicht völlig klar gewordene, sondern nur einen Grad der Klarheit tragende Sein (vgl. § 39, 7) in jedem Momente mit dem Grade der Klarheit, der im Systeme der vorhergegangenen und ins Unendliche noch bevorstehenden Zeit möglich und darum notwendig ist.

§ 41.

Der Inhalt der vorigen Reflexion war seiner wahren Bedeutung nach eine Kraftäußerung, aufgefaßt als ein Punkt in der Zeit. Sein anschaubares Bild ist die Konstruktion einer Linie. Von jedem Punkte aus sind, nach der Unendlichkeit der möglichen Richtungen, unendliche Linien möglich, und die wirkliche Linie hängt durchaus ab von der Richtung und ist selbst die vollzogene Richtung.

1. Das sich ergreifende Ich ist ein Punkt im überall ausgebreiteten Raume. Es kann sich nicht äußern, außer in einer Richtung. — Diese Richtung ist nun überall und durchaus ein Punktbestimmen: der Punkt aber ist das Bild des Ich. Sie ist daher anzuschauen, als schlechthin begründet im Ich, oder: sie selbst ist das Ich der Anschauung, das Ich wird nur in ihr und vermittelst ihrer, eben als das Richtende in ihr, angeschaut.

In diesem Wissen von der Richtung liegt der Fokus der

Anschauung in dieser neuen Synthesis. Sie ist zuerst zu beschreiben: a) Sie hat dem Inhalte nach durchaus die Form einer Linie im Raume, des Fortgehens von einem Punkte und durch ihn hindurch zum anderen. Durch die ganze Linie hindurch aber wird Freiheit gesetzt, d. h. die Möglichkeit, daß in jedem einzelnen auffaßbaren Punkte die Richtung, und so die Linie, aufhören oder ebenso ins Endlose anders sein können: Bewußtsein unendlicher Konstruierbarkeit und, in bezug auf das wirklich Konstruierte oder in bestimmter Konstruktion Angeschaute, der Zufälligkeit desselben.

b) Der Form nach ist die Synthesis eine merkwürdige und in ihren bald aufzuweisenden Folgen sogar wichtige Vermischung von Anschauen und Denken. Würde nämlich in jedem Punkte die Freiheit der Richtung, das Sichselbstergreifen und Fortführen der Linie (denn dies ist das Innere dieser Anschauung) gedacht, so käme es zu gar keiner Linie. Das Sichvergessen in der Anschauung ist daher notwendig anzunehmen, um die Konkretion der Linie erklären zu können: — aber ebenso auch das Sichselbstergreifen in ihr durch Denken und Herausgehen aus ihr, um ihr die Richtung zu geben, ohne welche sie abermals nicht Linie wäre. Beides ist daher schlechthin vereinigt: es ist ein anschauendes Denken, ein denkendes Anschauen. In der Reflexion wird es geschieden, und da hat man das eine nicht, wenn man das andere hat, wiewohl nur das Zusammengehaltensein jenseits den eigentlichen Charakter jenes Begriffs ausmacht. (Keine Richtung, ohne ein stetiges Mannigfaltige, das durchaus nicht in der Richtung liegt, umgekehrt keine Mannigfaltigkeit für das Ich, ohne Richtung: so fallen auch hier Real- und Idealgrund schlechthin zusammen.)

2. Wir gehen zur Bestimmung der Synthesis im weiteren Zusammenhange. Das Ich, von welchem wir reden, ist an sich gebunden, — ein Sein. Das Richtungnehmen ist daher ebenso ein unmittelbares, faktisches, so wie wir den Charakter des empirischen Wissens überhaupt aufgestellt haben. Jeder nennt dies Wirken, Handeln — nämlich durchaus im physischen Sinne. Ihr Bild ist ein Fortbestimmen der gegebenen Konstruktion der Materie durch Freiheit, d. h. hier durch materielle Kraft und

Bewegung. Weiter erstreckt sich kein materielles Handeln, und hier liegt der Grund davon: es ist ein Trennen und äußerliches Neuverbinden der Materie, nie aber von innen organisierend, was Charakter der ursprünglichen Konstruktion ist (§ 40). — Wohlgemerkt: ich sage nicht, daß an sich wirklich gehandelt wird; denn eben dies ist unrichtig, sondern daß ein Wissen von einem wirklichen Handeln alles Wissen bedingt, und in der gegenwärtigen Synthesis der niedrigste Fokus alles Wissens ist.

3. Das Ich ist auf dem empirischen Standpunkte durchaus an sein Sein gebunden; sein Sein aber, sein gefundenes und findbares und die Anschauung fesselndes Sein ist nichts anderes, als Resultat der Wechselwirkung mit dem Universum: oder es ist selbst das Universum, in einem seiner ursprünglichen Durchdringungspunkte (§ 37, 38). Ein Grund wird gesetzt in das Ich, heißt daher dasselbe, als ob gesagt würde: er wird gesetzt in der Welt. Überhaupt tritt erst hier ein Ich ein in das Wissen; dies aber ist nichts weiter, als der Gedanke der bloßen Position der formalen Freiheit, des Daß, ohne alles Was: ein objektiver, empirischer, keineswegs reiner Gedanke. Es ist ein durchaus leeres, formales Ich, noch ohne alle Realität. Was demnach soeben gesagt wurde: Anschauen und Denken seien hier auf eigentümliche Weise verschmolzen, das Ich setze sich nicht in allen Punkten als Richtung gebend, sondern es wird fortgerissen, das bekommt hier eine noch weitere und höchst wichtige Bedeutung. Seine Freiheit ist überhaupt nur sein Gedanke; die Richtung ist enthalten in seinem Sein im Universum. Das seiende reale Ich (wie es ja heißen soll, da es ein empirisch-reales Handeln ist,) gibt sich die Richtung, — oder: dieser Punkt des Seins im Universum hat die Richtung — bedeutet durchaus dasselbe. Nur der Blick, das Sichergreifen im Wissen, ist Sache der absoluten Freiheit, wie sich dies durchgreifend gezeigt hat; wäre dieser nicht, so wäre auch keine Richtung und keine Kraftäußerung, und es ließe dann weiter sich von Nichts reden. Wie er aber ist, so ist zugleich damit die Richtung in ihrer völligen Bestimmtheit da und Alles, was aus ihr folgt. Die Äußerung der ursprünglichen Kraft, von der wir eben gesprochen haben,

fällt daher ebenso unmittelbar in jenen Blick, und dieser ist daher — ich denke, man nennt dies so — das Gefühl eines Triebes, und auch sein Inhalt ist unveränderlich bestimmt durch das Universum. — Trieb, als Substantielles in Beziehung auf ein Akzidens, ist er nur insofern, als aus seinem bloßen Gesetztsein das *formaliter* freie Wissen noch nicht folgt, dies dazutreten kann oder auch nicht, also sein Akzidens ist; — keineswegs aber, als ob er so oder auf entgegengesetzte Weise, zu a oder zu — a, treiben könnte, welches sich durchaus widerspricht; — auch eine von den Abgeschmacktheiten, die dem transzendentalen Idealismus aufgedrungen worden ist. In diesem Gegensatze allein ist er Trieb; mit der Reflexion (dem formalen Wissen) vereinigt wird er ein empirisches physisches Wirken, wie wir es beschrieben haben.

Folgesatz: Ich daher handle nie, sondern in mir handelt das Universum. Eigentlich aber handelt auch dieses nicht, und es gibt kein Handeln, sondern ich sehe das Treiben des Universums, in der Reflexion desselben, als Ich, nur an als ein Handeln. Es gibt daher auch keine real-empirische Freiheit — nämlich auf dem Boden der Empirie. Wollen wir zur Freiheit, so müssen wir uns auf ein anderes Gebiet erheben. (Wie sehr hat man die Wissenschaftslehre mißverstanden, wenn sie sagte: es ist auszugehen von einem reinen Handeln, — ein Satz, der in der gegenwärtigen Darstellung noch zukünftig ist, — und man glaubte, es sei das vergängliche Wirken, das wir so gewöhnlich treiben, — Steinesammeln und Steinezerstreuen!)

4. Es ist hierdurch das Universum, als Boden der Empirie, weiter bestimmt, und wir wollen dies hier sogleich anwenden. Es ist dasselbe ein lebendiges System von Trieben, welches in einer unendlichen Zeit, in allen den Punkten, wo es durch ein Wissen aufgefaßt wird, sich zufolge eines in seinem Sein selbst liegenden Gesetzes fortentwickelt, und zwar wohl die Möglichkeit eines Wissens, durchaus aber nicht das Wissen selbst, in sich trägt. (Hier liegt abermals ein Hauptdifferenzpunkt, oder vielmehr eine Folge des Einen Differenzpunktes, des wahren Idealismus der Wissenschaftslehre von spinozisierenden neueren Systemen. In ihnen soll — und noch dazu das empirische Sein

— das Wissen als sein notwendiges Resultat, als „höhere Potenz" desselben, bei sich führen. Dies aber widerspricht dem inneren Charakter des Wissens, welches ein absolutes Entspringen ist, ein Entstehen aus der Substanz der Freiheit, nicht des Seins, — und zeigt den Mangel an einer intellektuellen Anschauung dieses Wissens an. Es muß allenthalben und in jeder Gestalt dasselbe Verhältnis des Wissens zum Sein bleiben, das bei dem absoluten Wissen und Sein sich gefunden hat, — daß nämlich das erstere nur ein zufälliges Sein gegen das letztere habe, — ein Akzidens des letzteren sei, hervorgehend aus dem absoluten (somit auch nicht sein könnenden) Sichvollziehen der Freiheit. In dem empirischen Wissen macht man die Sinnenwelt, — wenn es gründlich ist, in der Gestalt, wie wir sie oben aufgestellt haben, — selbst zum absoluten Sein, und hat daran völlig recht; aber der philosophische Standpunkt soll ein höherer, der transzendentale sein.)

5. Hierbei noch folgende Bemerkung. Der Trieb drückt aus das bloße Sein, noch ohne alles Wissen: er ist sonach bloße Natur. Diese ist dargelegt in einem räumlich materiellen Leibe, in der Raumform als Körperform. Sie ist organische Äußerung. Erst durch das Denken tritt der Punkt und die Form der Konstruktion aus ihm, die Linienform, ein. Dies ist nun allerdings die einzig mögliche unmittelbare Handlungsweise der Intelligenzen; aber sie hat ihren Grund lediglich in der Form des Wissens. Es ist dies daher nur eine andere Ansicht der organisierenden Körperform, und beides ist jenseits des Faktischen Eins. Die mechanische (so können wir sie im Unterschiede von der anderen nennen) und organische Äußerung sind an sich nicht verschieden, sondern es ist nur eine Duplizität der Ansicht. Es ist kein mechanisches Wirken außer durch organische (immerfort organisch sich erneuernde) Kraft: Realgrund; — und wiederum, es läßt sich keine Organisation begreifen, außer durch Schematismus des Mechanismus: — Idealgrund. Beides verhält sich, wie Anschauung und Denken, und ist unabtrennbar voneinander und ist die wechselseitig sich voraussetzende Doppelansicht des so oft erwähnten Wissens κατ' ἐξοχήν.

§ 42.

Wir haben im Vorhergehenden einen bestimmten Begriff und eine Beschreibung der Sinnenwelt aufgestellt und vollendet, welcher, richtig verstanden und angewendet, allenthalben auslangt. Man könnte eine Naturphilosophie auf ihn ohne weiteres aufbauen. Es läßt sich erwarten, daß das Gegenstück derselben im Denken, sowie jene im Anschauen ruhte, die sittliche Welt sein wird, und daß sich finden wird: beide Welten sind durchaus Eins, und die sittliche ist der, nur der Art und Weise der Begründung nach nicht zu begreifende, Grund der sinnlichen. Wir fügen daher gleich eine Untersuchung über den transzendentalen Grund der Sinnenwelt hinzu. Die Frage ist diese: die Sinnenwelt soll doch zum Denken der sittlichen Welt die Anschauung sein, und es ließe sich dies sehr wohl begreifen, wenn durchaus in allem Wissen beide Welten vorkämen. Die gemeinste Erfahrung aber lehrt, daß dem nicht so sei, daß bei weitem die wenigsten Individuen zum reinen Denken und mit ihm zum Begriffe einer sittlichen Welt sich erheben, während doch jedem der Sinn für eine Wahrnehmungswelt aufgeht; und dies bestätigt die Wissenschaftslehre, indem sie das Denken von der Vollziehung der Freiheit innerhalb des schon aufgegangenen faktischen Wissens abhängig gemacht, daher seine faktische Notwendigkeit durchaus geleugnet hat. Wie kommen denn nun diese nicht denkenden Individuen zu ihrer Welt? — Man sieht, daß von Beantwortung dieser Frage beinahe das ganze Schicksal des transzendentalen Idealismus abhängt.

1. Nach uns, wie sich denn dies bis jetzt noch immer bestätigt hat, geht alles mögliche Wissen nur auf sich selbst und hat durchaus kein anderes Objekt, denn sich. — Daß, zufolge des Inhalts der Wissenschaftslehre, nicht immer und unter jeder Bedingung das ganze Wissen sich auffaßt, daß sich daher, was für die Wissenschaftslehre nur ein Teil ist, in bestimmter Faktizität sich als das ganze Wissen ergreifen, daß es aber auch

über sich in einem niederen Reflexionspunkte zu einem höheren hinausgehen kann, hiermit aber immer in sich selbst bleibend, ist auch wahr und von uns nachgewiesen worden.

2. Es gibt sonach ein, in sich synthetisch zusammenhängendes und ein System ausmachendes, Mannigfaltiges von Reflexionen, oder von Objektivierungen des Wissens in sich selbst. Diese Mannigfaltigkeit, ihr Zusammenhang und Verhältnis ist erklärt worden aus den inneren Möglichkeitsgesetzen eines Wissens, als solchen: eine innere, lediglich formale Gesetzgebung im Wissen, beruhend auf dem Sichvollziehen oder Nichtvollziehen einer formalen Freiheit, mit ersterem schlechthin sich vollziehend, unter letzterer Bedingung in bloßer Möglichkeit bleibend: in ihr ist Denken, Anschauen, Mannigfaltigkeit, Zeit, Raum — ja beinahe alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, gegründet.

3. Aber bei dieser bloß formalen Gesetzgebung würde das Wissen, als ein unendliches Quantitieren, in Nichts zerfließen, — es würde nie zu einem Wissen und so auch nicht zur Anwendung jener formalen Gesetzgebung kommen, wenn nicht das Wissen auf irgendeine Weise in jener Unendlichkeit angehalten wäre, und zwar unmittelbar, wie es zu einem Wissen kommt, — keineswegs innerhalb eines schon zustande gekommenen Wissens; denn ohne jene Grundbedingung kommt gleichfalls kein Wissen zustande.

4. Dieses soeben ausgesprochene Gesetz gehört daher nicht mehr in das System der Gesetzgebung in betreff jener mannigfachen Reflexionen oder Objektivierungen innerhalb des Wissens; denn diese setzt das Wissen seinem Sein nach schon voraus und bestimmt es nur *formaliter* in diesem Sein; jenes aber macht dieses Sein selbst erst möglich: möglich nur, noch nicht wirklich. Dieses ist daher eigentlich das Resultat einer Wechselwirkung zwischen dem absolut wirklich werdenden Sein und einem, der Wissenschaftslehre nach, im Wissen rein gedachten und jedem Wissen, dem möglichen, wie dem wirklichen, vorauszusetzenden absoluten Sein. — Dies wird gesetzt, um das Folgende vorzubereiten. Denn:

5. jenes Gehaltensein innerhalb der Quantität ist in gewisser

Rücksicht — in welcher, wird sich zeigen, — immer ein bestimmtes, unter anderen möglichen. Es ist also da ein Gesetz der Bestimmung, und davon liegt der Grund sichtbar nicht im Wissen, in keiner möglichen Bedeutung desselben, sondern im absoluten Sein. Dieses Gesetz der Bestimmung wird sich nun im reinen Denken zeigen, als sittliches Gesetz. Wie aber zeigt es sich, wo es zu keinem reinen Denken kommt? Dies ist wieder die eben aufgeworfene Frage.

Bedenken wir hierzu folgendes:

a) Das Wissen durchdringt und erreicht sich selbst nie, weil es reflektierend sich objektiviert und scheidet. Die Scheidung der höchsten Reflexion ist die in ein absolutes Denken und Anschauen, während das absolute Wissen jenseits derselben weder Anschauen noch Denken, sondern die Identität beider ist.

b) In der vom Wissen durchaus unabtrennlichen Anschauung ist das Anschauen demnach in sich selbst verloren und begreift sich selbst durchaus nicht. Im Denken zwar begreift es sich, dann aber ist es nicht mehr anschauend, sondern denkend. Die Unendlichkeit und mit ihr der daher fließende Realismus der Anschauung fällt ganz weg, und es tritt als ihr Stellvertreter ein totalisierendes Schematisieren der Unendlichkeit ein. Lassen wir daher dieses Denken ganz ruhen.

c) Das sich selbst erfassende Wissen, wie wir eben unter a und b gedacht haben, — denkt die Anschauung als unabtrennbaren Anteil des Wissens, und eben darum als sich nicht begreifendes. Es denkt daher und begreift sehr wohl die absolute Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit als Bedingung alles Wissens, — die Form, das Daß derselben. (Dies ist bedeutend.)

d) In dieser also aufgefaßten Unbegreiflichkeit überhaupt = der Sinnenwelt, — objektiv, nicht formal angesehen, — läßt von Bestimmtheit oder Nichtbestimmtheit sich gar nicht reden. Denn alle Bestimmtheit gründet sich eben auf ein Begreifen und Denken; hier wird aber durchaus nicht begriffen, noch gedacht; das Angeschaute ist eben gesetzt als die absolute Unbegreiflichkeit selbst.

Folgerungen: α) der Ausdruck Sinnenwelt involviert der Strenge nach einen Widerspruch. Es ist hier, in der Anschauung, in der Tat kein Universum und keine Totalität, sondern die schwimmende, unbestimmte Unendlichkeit, die nie gefaßt wird. Universum ist nur fürs Denken, dann aber ist's schon ein sittliches Universum. Man kann hiernach gewisse Theorien über die Natur beurteilen.

β) Alle Fragen über die beste Welt, über die Unendlichkeit der möglichen Welten u. dgl. zerfallen mithin in Nichts. Zur Sinnenwelt in ihrer Vollendung und Geschlossenheit käme es nur nach Vollendung der Zeit, welches sich widerspricht; es kommt also in keiner Zeit zu ihr. Die sittliche Welt aber, die vor aller Zeit und Grund aller Zeit ist, ist nicht die beste, sondern sie ist die einzig mögliche und durchaus notwendige Welt, d. h. die schlechthin gute.

e) Wohl aber ist innerhalb der Anschauung in jedem Zeitmomente ein Bestimmtes der Qualität und durch Schematismus (indem das Denken die Unendlichkeit darauf bezieht) ein Bestimmtes der Quantität; versteht sich, für ein schlechthin objektives und empirisches, und wie das Wissen sich aufgeht, also sich findendes Denken. Dies der Begriff eines Objektes der bloßen Wahrnehmung. — Wo liegt der Grund dieser Bestimmtheit? Nun erst stehen wir gerade vor unserer Frage. — Offenbar in einem *a priori* durchaus unbegreiflichen und nur faktisch, in den Zeitmomenten, zu begreifenden absoluten Gesetze des empirischen Zeitdenkens überhaupt.

Es ist ein *a priori* unbegreifliches, haben wir gesagt: denn wenn es begreiflich wäre durch freies Schematisieren und Zusammennehmen der Zeit, so wäre das Ich nicht an sich gebunden, und es käme überhaupt zu keinem Wissen. Es ist sonach eine durchaus unmittelbare Bestimmung durch das absolute, nur *formaliter* denkbare, Sein selbst, das Gesetz einer Zeitfolge, das durchaus außer aller Zeit liegt. Jeder einzelne Moment trägt nämlich, wie wir schon zeigten, alle künftigen bedingend in sich.

Resultat: Es ist ein — keineswegs ein Wissen an sich erzwingendes, aber, wenn ein Wissen ist, dasselbe seiner Be-

schaffenheit nach absolut erzwingendes Gesetz, zufolge dessen jedem in einem jeden Momente eine sinnliche und sinnlich so beschaffene Erfahrung vorschwebt. Das Gesetz ist eben unmittelbar ein Gesetz des Wissens und schmiegt unmittelbar an das Wissen sich an. Daß es so ist, und wenn es überall zu einem Wissen kommen soll, so sein muß, kann jeder begreifen: über das Materiale der Bestimmung aber, und die Weise wie das Wissen selbst entspringt und jenes Gesetz sich daran anschmiegt, kann Nichts begriffen werden; denn eben dies Nichtbegreifen ist ja die Bedingung zur Wirklichkeit des Wissens. Alles vermeintliche Darüberhinausgehen sind leere Träume, die man weder versteht, noch als wahr begründen könnte. — Hinter die sittliche Bedeutung der Natur kann man wohl kommen; aber nicht hinter eine noch andere und höhere Naturbedeutung; denn die reine Natur ist nie mehr und bedeutet nie mehr, als eben das, was sie ist.

Wer da sagt: es gibt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt ein auf mich, als ein an sich Seiendes, bringt Sensationen, Vorstellungen usw. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, — an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist, — dann aber sagt er Etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äußeren Sinne auftue, so finde ich sie eben so bestimmt: Weiteres weiß er Nichts; aber jeder kann begreifen, daß ein weiteres Wissen das Wissen aufheben würde. (Dies sind die immanenten, strengen Beweise für den transzendentalen Idealismus.)

§ 43.

Als Grundprinzip der Empirie hat sich ergeben: 1. Ein, nur auf das absolute Sein zu beziehendes — (wie? wissen wir noch nicht, und davon ist eigentlich die Frage) — Gesetz schmiegt

sich unmittelbar und unabtrennlich, wenn ein Wissen ist, an dasselbe an, um eine für das Wissen durchaus zufällige und *a priori* ihm unbegreifliche Folge der Qualitäten der Materie zu entwickeln. (Die Folge, als diese bestimmte, liegt nicht im Gesetze, sondern im Wissen; in jenem liegt nur, daß, da eine Folge sein muß, sie eine qualitativ so und so grundbestimmte ist.) Da dies Gesetz, wenn ein Wissen ist, sich durchaus auf gleichmäßige Weise vollzieht, so haben wir nur Ein empirisches Wissen und Ein Ich als Repräsentant aller empirischen Iche, gesetzt. Das Ich daher, was hier vorkommt, ist die bloße Position des formalen Wissens überhaupt, daß ein Wissen ist, und weiter Nichts.

2. Für dieses Ich ist die Naturerscheinung in jedem Momente — jeder ihrer als ein Ganzes gefaßten Zustände (denn wir dürften noch andere Momente erhalten), — laut des schon geführten Beweises, Trieb, ein organischer nämlich, Naturtrieb. — Das Wissen (Gefühl) dieses Triebes ist aber nicht möglich, ohne Verwirklichung desselben — Handeln; und da das (zumal empirische) Handeln nicht ein Ding an sich, sondern nur Moment des Wissens sein kann, — das Ich erscheint sich unmittelbar als das handelnde. Dies Handeln ist allein, wenigstens soweit wir bis jetzt gekommen sind, das unmittelbar aufzufassende Leben des Ich, von welchem aus erst alles andere, bisher Bekannte und hier zunächst die willenlos treibende Natur aufgefaßt wird.

3. Dies Handeln aber erscheint, wie mehrmals erinnert worden, in der Linienform, nicht als Organisieren, sondern Mechanisieren, als freie Bewegung und hiermit in der Zeit. Insofern bleibt das Ich in demselben der Natur hingegeben und hängt an ihr: es ist selber die höchste Naturerscheinung. — Aber in der vorliegenden Natur sind von jedem Punkte aus unendliche Richtungen möglich. Über diese kann die also angesehene Natur durchaus Nichts bestimmen, weil hierüber in ihr, in dem Gesetze ihrer Anschauung, schlechthin keine Bestimmung dafür liegen kann. In diesem Punkte also, — in dem sich Richtung Geben — reißt sich das Ich durch das formale Grundgesetz seines Wesens vom Sein los, — oder die Natur läßt es

los, was ganz dasselbe ist. Hier ist das Freisein absolutes formales Gesetz.

4. Ferner: selbst inwiefern die Intelligenz dem Naturgesetze der Konkretion sich hingibt, wie sie allerdings muß, wenn es mit ihr zum Wissen von sich selbst kommen soll, denkt sie dennoch sich frei in jedem Punkte dieser Konkretion: sie macht daher die Naturreihe zugleich zu ihrer eigenen Zeit- und Bewegungsreihe.

Aber ebenso verknüpft wiederum die Intelligenz die einzelnen Punkte ihrer Freiheit über die Naturkonkretion hinaus zu einer höheren, der Natur gegenüber selbständigen Denkreihe: sie vereinigt die einzelnen Momente ihres Handelns in die Einheit eines Zweckbegriffs, der an die gegebene Natur sich anschließt, aber in seiner eigenen Verknüpfung schlechthin über sie hinausliegt. Hieraus ergibt sich das wichtige Resultat: Schon der Naturtrieb erhebt das Ich unmittelbar über die gegebene Konkretion der Natur, in der es sich anschauend findet, zu einem Ganzen von Handeln, zu einem Plane u. dgl., weil es als handelnd nicht mehr bloß sich anschaut, sondern darin zugleich denkt. In der ursprünglichen Selbstanschauung des Ich ist daher nicht nur gesetzt, daß es sich als freies Handeln, Richtunggeben usw. anschaue, sondern auch, daß es dies Handeln verknüpfe, somit selbständige Zwecke setze innerhalb der Natur.

a) Hierdurch erhält der oben aufgestellte Satz: jedes individuelle Ich erfaßt sich notwendig als irgendeine Zeit dauernd und frei sich bewegend, erst seine rechte Bedeutung und Anwendung. Der Begriff des Handelns und Zwecksetzens, als der eigentliche Inhalt jener individuellen Zeit und Bewegung, tritt hier noch hinzu, und es wird zugleich klar, wie die individuelle Zeit und Erfahrung sich ablöse vom allgemeinen Wissen, wie das individuelle Ich eigentlich entstehe innerhalb dieser allgemeinen Grundform des Wissens.

b) Der Satz: ohne Erhebung zur sittlichen Freiheit handle nicht ich, sondern die Natur handelt durch mich, heißt nun näher betrachtet folgendes: Ich, wiewohl individuell und mich frei bestimmend, hiermit also von der Natur losgerissen oder

über sie erhoben, habe unmittelbar doch nur einen Naturplan und Zweck, den ich aber in der Form und nach dem Gesetze eines vernünftigen Wesens verfolge. Die Freiheit des Ich über die Natur ist hier noch die formelle und leere.

5. Das Resultat des Bisherigen läßt sich daher in folgenden Sätzen aussprechen:

a) Das Ich kommt durchaus nicht zur Wahrnehmung der toten, willenlosen, in allen ihren Zeitbestimmungen unabänderlich bestimmten Natur, ohne sich selbst als handelnd zu finden. b) Das Grundgesetz dieses Handelns, daß es eine Linienrichtung nehme, liegt nicht in der Natur, welche so weit gar nicht reicht, sondern es ist ein immanentes formales Gesetz des Ich; und der Grund derselben liegt durchaus im Wissen, als solchem. c) Aber die Richtung ist eine bestimmte, und auch den Grund der Bestimmtheit dieser Richtung schreibt das in diesem Standpunkte stehende Ich notwendig sich selbst zu, da es ihn nicht der Natur zuschreiben kann, weiter aber, als Natur und Ich, es hier Nichts gibt. d) Da es aber für uns, und möglicherweise für jedes Wissende, allerdings noch ein Höheres gibt, ein Herausgehen des Wissens aus seinem faktischen Sein, um zu seinem transzendentalen Möglichkeitsgrunde aufzusteigen, welches wir von hieraus noch nicht vorgenommen haben; so vermeiden wir darüber abzusprechen, ob das Ich auch transzendentaler Grund der Richtung sei, uns begnügend zu sagen, was wir wissen. Dies ist der Strenge nach nur folgendes: Das hier vorliegende Wissen ist Wahrnehmung; das Ich nimmt sich also wahr, als Grund einer bestimmten Richtung, oder genauer: das Ich nimmt in der Wahrnehmung seines wirklichen Handelns wahr, welcher bestimmten Richtung Grund es sei.

6. Hierbei ergibt sich zugleich ein wichtiger Folgesatz, den wir um der Strenge des Systems willen nicht vorbeilassen dürfen. Einesteils gilt, als Resultat des früheren: die Wahrnehmung der vernunftlosen Welt ist bedingt durch Wahrnehmung (Sichergreifen) der Freiheit; diese ist Idealgrund jener, denn erst durch die letztere kommt es überhaupt zu einem Wissen. Andernteils hat sich oben gezeigt: die Wahrnehmung der Freiheit ist bedingt

durch Wahrnehmung der vernunftlosen Welt; diese ist Realgrund jener, denn die letztere liefert der Freiheit erst die Möglichkeit eines realen Handelns. Das Verhältnis ist wie in der Anschauung zwischen Körper- und Linienform, die auch wechselseitig durcheinander bedingt waren, oder höher in der Grundsynthesis des Wissens, wie die absolute Form der Anschauung und die Grundform des Denkens. Die Wahrnehmung κατ' ἐξοχήν, die absolute Form und der Umfang des unmittelbaren Wissens, ist daher weder Wahrnehmung der toten Welt, noch der der Freiheit, sondern schlechthin beider in ihrer Unabtrennlichkeit und in ihrem durch die unmittelbare Reflexion ebenso unmittelbar gesetzten Gegensatze: ihr Gegenstand, das Universum, ist gleichfalls durchaus an sich der Eine, gegensatzlose; der Erscheinung nach aber getrennt in eine Sinnen- und intelligible Welt. (Man sieht, wie unsere Untersuchung sich ihrem Schlusse naht. Das ganze faktische Wissen, = der Sinnenwelt, ist nun synthetisiert; nur noch dieses mit seinem höheren Gliede, der intelligibeln Welt, in das vollständige Verhältnis gebracht, und unser Geschäft ist vollendet. Denn mit den einzelnen Subjekten und Objekten und ihren psychologischen Erscheinungen und Unterschieden hat es keine Transzendental-Philosophie zu tun.)

Auch kann diese Wahrnehmung der Freiheit aus einer nur individuellen in die allgemeine sehr leicht verwandelt werden, durch die Bemerkung, daß meine Freiheit ja der Grund eines realen Wirkens sein solle, überhaupt aber gezeigt worden ist, daß ich nicht real bin, außer in der Wechselwirkung mit allen Wissenden, und getragen von dem allgemeinen, Einen Wissen, damit aber eine der realen Möglichkeiten in ihm wirklich vollziehend. Was demnach für mich an mir wahrnehmbar ist, ist sofern es real vollzogen, gehandelt, geschehen ist, für Alle in das Reich des Wirklichen (der Wahrnehmung) getreten. Dadurch wird nach unseren Prämissen ganz von selbst begreiflich (worüber die bisherige Philosophie noch nichts Gründliches vorgebracht hat), wie freie Wesen von den Produkten der Freiheit anderer wissen: die vollzogene reale Freiheit ist die bestimmte Vollziehung einer Möglichkeit der allgemeinen Wahrnehmung, in

der die Iche nicht getrennt, sondern vielmehr Eins, nur Ein Wahrnehmendes, sind.

§ 44.

Dieser Zusammenhang der allgemeinen Wahrnehmung mit der Freiheit und ihren Selbstvollziehungen, und das erst noch im Vorbeigehen angedeutete Prinzip dieses Verhältnisses muß noch weiter auseinandergesetzt werden. Wir leiten dazu durch folgende Betrachtungen:

1. Ich, das Individuum, beziehe, zufolge einer obigen Synthesis, die besondere Äußerung meiner Kraft auf eine Kraft überhaupt, die ich dort durchaus nicht wahrnahm, sondern nur dachte, und in der Anschauungsform als ein Etwas organisierten Leibes hinstellte (wir wählen mit Bedacht diesen Ausdruck). — Diese meine Kraftäußerung ist real und tritt demzufolge in die allgemeine Wahrnehmung ein, heißt offenbar: sie wird mit allem, was aus ihr folgt, auch in der allgemeinen Wahrnehmung auf die Einheit einer im Raume teils unmittelbar gesetzten, teils frei sich bestimmenden Person zurückgeführt. Diese ist nun zuvörderst ein Naturganzes, absolut umschließend einen bestimmten Zeitmoment, und so in der allgemeinen Zeit für die allgemeine Wahrnehmung werdend aus Nichts: ein Glied aus der beschriebenen Zeitreihe in der Natur; zugleich aber Anfang der Erscheinung eines Vernünftigen in der Zeit, von dem ein über die Naturreihe schlechthin hinausgehendes Handeln in die Natur zurückgreift: endlich ein bestimmter Leib, vorläufig nur für die allgemeine Naturwahrnehmung, nicht aber, wie oben, ein unbestimmtes Etwas organischen Leibes.

2. Jenes freie Handeln, durch den Leib vermittelt, nach welchem Gesetze kann es einhergehen? Offenbar nach demselben, wodurch auch oben überhaupt das Wissen von der Freiheit zustande kam: daß es unmittelbar in der Wahrnehmung gedacht und begriffen wird als ein solches, das sich nur in der Linienform äußern könne, demnach nicht durch die Natur, sondern nur aus sich selbst die Richtung nehme. (Man vergleiche darüber

mein Naturrecht*). — Die Hauptsache liegt in der Unmittelbarkeit dieser Selbstanschauung, wobei jedes Folgern, Begreifen aus Prämissen u. dgl. ausgeschlossen ist, welches ja den Charakter der Wahrnehmung, und mit ihm die Möglichkeit alles Wissens durchaus aufheben würde.

3. Folgendes noch im Vorbeigehen, was aber für das Künftige ein wichtiger Wink ist. Ein gewisser Zeitmoment in der allgemeinen Zeit, ein Raummoment der allgemeinen Materie, als gefüllt mit einem absolut nur als Freiheit sich äußern könnenden Leibe, läge daher unmittelbar in der Reihe der Wahrnehmung, wie wir dieselbe oben kennen gelernt. Das Grundprinzip des Inhaltes dieser Reihe, keineswegs ihres formellen Vorhandenseins, war das absolute Sein. Aber als Naturprinzip gefaßt, ist das absolute Sein durchaus kein Prinzip einer Ansicht von Freiheit: es würde dasselbe daher hier insbesondere zugleich Freiheitsprinzip und sonach Grund jener gemischten Wahrnehmung einer Natur und eines zugleich in ihr gesetzten vernünftigen Handelns, welche wir soeben geschildert haben. Dies dürfte bedeutend werden.

4. Welches ist aber vonseiten der allgemeinen Wahrnehmung und irgendeines Repräsentanten derselben (individuellen Ichs) die Bedingung, andere freie Subjekte außer ihm, dem Repräsentanten, anzuschauen? Offenbar, da die Freiheit und ihr Grundgesetz nur in einem Individualitätspunkte wahrgenommen wird, ist dies die Bedingung, daß er dieses Grundgesetz in sich finden müsse, um es auch außer sich finden zu können; also allgemein ausgedrückt: die Bedingung ist, daß das Wissen nicht bloß schlechthin gebundene Anschauung, sondern Reflexion, Wissen vom Wissen, eben von der Freiheit und in sich selbst Erzeugung des Wissens sei. In der Selbstanschauung der eigenen Freiheit wird eben (ganz von selbst, weil sie die eigentliche Substanz des Wissens ist) die Freiheit *κατ' ἐξοχήν* gewußt.

5. Ferner — man bemerke den *nervus probandi*, der in meinen anderen Schriften sehr ausführlich vorgetragen worden, hier aber,

*) Teil I, § 5, II. [Bd. II, S. 61 f.]

nach durchgreifender Bestimmung der Wahrnehmung, sich in ein Wort fassen läßt: — da das individuelle Ich seine Freiheit anschaut nur innerhalb der allgemeinen Freiheit, — was ein geschlossenes Denken ist, — ist seine Freiheit *realiter* nur wirklich innerhalb einer Anschauung von unendlicher Freiheit, und als irgendwelche Beschränkung dieser Unendlichkeit. — Aber Freiheit ist, als Freiheit, nur beschränkt durch andere Freiheit, und wirklich sich äußernde nur durch andere wirklich sich äußernde.

6. Also ist Bedingung des Wissens vom Wissen, der Selbstwahrnehmung, als des Prinzipes aller anderen Wahrnehmung, daß außer der freien Äußerung des Individuums noch andere freie Äußerungen, und vermittelst derselben noch andere freie Substanzen wahrgenommen werden. Wechselwirkung durch wirkliche Äußerung des freien Handelns ist Bedingung alles Wissens. Jeder weiß von seinem Handeln nur inwiefern er überhaupt (schlechthin *a priori*, durch ursprüngliches Denken) vom Handeln, von der Freiheit weiß. Ferner: Jeder weiß vom Handeln anderer, *idealiter*, nur durch sein eigenes aus sich heraus. Endlich: Jeder weiß von seinem Handeln nur, inwiefern er vom Handeln anderer weiß, *realiter;* — denn der Charakter seines bestimmten Handelns und überhaupt er selbst ist im Wissen Resultat von dem Wissen und Handeln der Gesamtheit.

Kein freies Wesen daher kommt zum Bewußtsein seiner selbst, ohne zugleich zum Bewußtsein anderer Wesen seinesgleichen zu kommen. Keiner daher kann sich ansehen, als das ganze Wissende, sondern nur als einen einzelnen Standpunkt im Reiche des Wissens. Die Intelligenz ist in sich selbst und in ihrer innersten Wurzel, als existent, nicht Eine, sondern ein Mannigfaltiges, aber zugleich ein Geschlossenes, ein System von Vernunftwesen.

(Die Natur — so soll sie von nun an ausschließend im Gegensatze der Intelligenzen heißen, — ist nun hingestellt als ein in der unendlichen Zeit und in dem gediegenen Raume, den sie ausfüllt, ablaufendes Eine, sich selbst Gleiche. Wenn wir sie nicht, als Trägerin der freien Individuen und ihres Handelns, zerspalten müssen, — welches weiter zu verfolgen nicht

die Obliegenheit der Wissenschaftslehre ist, — so bliebe sie diese Eine. Gerade in dieser Gestalt ist sie der spekulativen Physik angemessen, als einer Leiterin der Experimentalphysik — denn weiter hat sich jene Nichts herauszunehmen, — und ist so von ihr in Empfang zu nehmen. In der Welt der Intelligenzen aber ist absolute Mannigfaltigkeit und bleibt ewig auf dem Standpunkte der Wahrnehmung; denn das Wissen ist für sich ein Quantitieren. Nur auf dem Boden des reinen Denkens möchte eine formale — keineswegs reale — Einheit auch dieser Welt sich finden.)

§ 45.

Folgerungen aus dem Bisherigen:

1. Das Wissen eines Jeden von seiner Freiheitsäußerung ist bedingt durch sein Wissen von der allgemeinen Freiheitsäußerung und das allgemeine Wissen von dieser. Es ist, wie wir es an anderen Beispielen schon kennen, ein bestimmtes geschlossenes Denken innerhalb eines anderen, eben jetzt erst nachgewiesenen Denkens eines bestimmten Ganzen. Es ist darum selbst dadurch bestimmt: die Freiheit im individuellen Wissen ist Resultat der allgemeinen Freiheit; darum notwendig durch diese bestimmt; und es gibt keine wahrnehmbare Freiheit des Einzelnen. Sein Charakter, sowie der Charakter seines Wirkens geht aus der Wechselwirkung mit der ganzen Welt der Freiheit hervor.

2. In der allgemeinen Wahrnehmung eines Jeden kommt die Natur nicht weiter vor, außer inwiefern sie aus seiner Wechselwirkung mit seinem wahrgenommenen Systeme der Freiheit folgt. Denn das Ich eines Jeden, als dies bestimmte, geht ihm nur in dieser Wechselwirkung auf, und wird durch sie bestimmt; die Natur aber fühlt und nimmt er wahr, charakterisiert er nur in dem an sein also bestimmtes Ich gerichteten Triebe. Sonach, die Möglichkeit einer Äußerung der Freiheit vorausgesetzt, folgt die Natur ohne weiteres aus der Selbstanschauung

der Freiheit, ist bloß eine andere Ansicht der Freiheit — die Sphäre und das unmittelbar zugleich mit ihr gesetzte Objekt derselben; — es bedarf daher durchaus keines absoluten Prinzips ihrer Wahrnehmung mehr. Sie ist als Äußerung des Absoluten, wie wir oben sie ansahen (man lasse sich dadurch nicht irre machen; es dürfte hier nur uns unvermerkt eine Disjunktion in der Natur vorgehen), rein vernichtet, und wird lediglich eine, durch ein formales Gesetz des Wissens herbeigeführte Form der Anschauung unserer Freiheit.

3. Der durch Wechselwirkung der allgemeinen Freiheit und durch Wissen *idealiter* bestimmte Trieb wäre nun das einzige Feste außer der unbestimmbaren und insofern in sich selbst zerfließenden allgemeinen Freiheit, was im Hintergrunde übrig bliebe. Er wäre das Substante, nur in Absicht des Teiles von ihm, der in das Wissen tritt, keineswegs aber seinem realen Inhalte nach durch das Wissen Bestimmte, und die Äußerung der Freiheit wäre das Akzidens zu ihm: — und zwar wohlgemerkt, lediglich ein formales, keineswegs ein materialisierendes Akzidens; denn nur inwiefern der Trieb wirklich treibt, handelt (abgerechnet seine Körperform in der Anschauung, welche hier wegbleibt), tritt er ein in das Wissen: inwiefern er also gesetzt ist, treibt er notwendig. Er ist also Akzidens lediglich darin, daß er in die Form des Wissens eintritt, daß überhaupt ein Wissen ist. Somit ist auch die allgemeine Freiheit nicht *realiter*, nur *formaliter* frei. Sie handelt immer nach allem ihrem empirischen Wissen und weiß nur von dem, wonach sie handelt. Nur dieses Wissen selbst noch scheint, wenn es Triebe jenseits des wirklichen Wissens gibt, *materialiter* frei zu sein. (Von seiner formalen Freiheit, inneren Absolutheit ist hier die Rede nicht.)

4. Nach einer obigen Bemerkung (§ 43) teilt das Wissen zufolge eines formalen Gesetzes den durch den Naturtrieb ihm aufgegebenen Plan in eine Folge von durcheinander bedingten mannigfaltigen Handlungen; nur so kommt es zum Wissen seines wirklichen Handelns, darin seiner Freiheit und so des Wissens überhaupt. Aber die Glieder dieser Folge bedeuten nur in der Folge Etwas; durch die nächsten werden sie vernichtet.

Das Ich setzt sich sonach das Vergängliche, als Vergängliches und um seiner Vergänglichkeit willen, ausdrücklich vor und macht es zum Zwecke, „in den Tag hineinlebend“. Ja nicht nur dies, sondern jeder geschlossene Moment der Natur selbst (mithin Trieb und Plan der Natur) liegt in einer nicht geschlossenen Anschauung, trägt daher den Grund eines künftigen Momentes und seiner Vernichtung in demselben in sich, und ist daher auch ein wesentlich vergänglicher Plan. Alles Wirken nach dem Naturtriebe geht daher notwendig aufs Vergängliche; denn Alles in der Natur ist vergänglich.

5. Nach früher Gesagtem, entwickelt sich die Natur zufolge eines, nur durch das absolute Sein zu begründenden Gesetzes. Wenn wir nun auch der Natur, inwiefern sie eben als Reales und das Wissen Haltendes im Wissen vorkommt, dieses Gesetz wiederherstellen wollten, so ist dies für den Standpunkt der Wahrnehmung denn doch nur ein *formaliter* gesetztes, keineswegs ein den Zusammenhang, den wir nur wahrnehmen können, uns begreiflich machendes Gesetz. Es würde, nach dieser Vergünstigung, über welche wir hier ganz unentschieden bleiben wollen, ob wir sie zugeben werden oder nicht, in der Natur zwar eine scheinbare (weil ja die Zeit unendlich ist, und es nie zu ihrer Vollendung kommt) Einheit des Planes geben, wovon jeder einzeln zu setzende Plan nur ein herausgerissenes Stück wäre, dessen Verhältnis zum Ganzen uns unbekannt bliebe. Wir gäben uns sonach in diesem Handeln einem fremden, verborgenen, uns unbekannten Plane hin, den wir selbst nicht wüßten, und das Wissen wäre daher noch nicht in sich selbst eingedrungen, da hier der Grund und Boden desselben und seine Wurzel im Dunkeln bliebe.

§ 46.

Wir sind heraufgestiegen bis zur Allgemeinheit der Wahrnehmung der empirischen Freiheit, und haben aus dieser die Natur selbst und die Allgemeinheit ihrer Wahrnehmung rein abgeleitet. Bloß ein nicht Abzuleitendes und Unbekanntes blieb

uns übrig, ein bestimmter, an die Freiheit sich richtender Trieb, den wir indessen Naturtrieb nannten, ohnerachtet wir freilich von ihm so viel wußten, daß er kein Trieb der toten Natur sei. Es möchte von da aus, wie sich deutlich ergab, sich wohl nichts weiter erklären lassen. Die Welt der Empirie dürfte auf ihrem eigenen Boden bis zu ihrem höchsten Grundpunkte verfolgt sein, wo sie sich dem empirischen Auge verliert.

1. Heben wir deshalb an von der anderen Seite und zwar aus dem höchsten Punkte derselben, den wir schon recht gut kennen. — Das Wissen ist ein absolutes Entspringen aus Nichts und dies zwar in einem ebenso absoluten Fürsich. Auf das letztere gesehen, ist daher in ihm ein reines, absolutes Sein, und so wie es dasselbe, eben den reinen Gedanken desselben, faßt, wie es hier ja soll, ist es in diesem Teile selbst rein absolutes Sein, als Wissen nämlich. (Durch den letzteren Zusatz des absoluten Sichdurchdringens des reinen Denkens wird der Satz neu: das reine Denken selbst, nur eben verloren im Objektivieren mit der ganzen daran hängenden Synthesis, ist oben zur Genüge erklärt.)

Über dieses Wissen, seinen Inhalt und seine Form nur soviel. Was das Erste anbelangt, so ist dies die absolute Form des Wissens, des Sichergreifens selbst, aber nicht als Akt, sondern als Sein: mit Einem Worte, das reine absolute Ich. Es ist der Form nach unveränderlich, ewig, unwandelbar, welches freilich Alles Merkmale aus der zweiten Hand sind: an sich ist es unzugänglich, ist das absolute Sein, in sich ewig Ruhen selbst. Ferner trägt es und soll es als tragend gedacht werden den hier durchaus herrschenden Charakter der Wahrnehmung, *formaliter* nämlich. Dies ist so zu verstehen: das Wissen erkennt sich als zufällig. Wie denn aber und nach welcher Prämisse? Wie erkennt es das Zufällige und wie bringt es das Wissen, etwa als eine *species*, unter jenes *genus?* Durchaus nach keiner aus Erfahrung stammenden Prämisse, — solche Annahme wäre eine Absurdität — sondern schlechthin ursprünglich. Wie denkt es das Absolute, im Gegensatze mit welchem es sich nur als zufällig erkennt? Eben auch ursprünglich. Und wie erkennt es in diesem beiderseitigen Erkennen sich selber als absolut? Gleich-

falls auf ursprüngliche Weise. Es ist schlechthin so und weiter kann es nicht über sich hinausgehen.

2. Nun ist dieses also beschriebene Denken nicht möglich ohne eine ihr gegenüberstehende quantitierende Anschauung — zufolge der sattsam uns geläufig gewordenen Synthesis. In ihr quantitiert eben das absolute Wissen oder das reine Ich sich selbst, d. i. es wiederholt sich schematisierend. Diese Anschauung, als Nebenglied eines Denkens, ist die — notwendig geschlossene — Anschauung eines Systemes von Vernunftwesen. Die Vernunft daher setzt in der unmittelbaren Anschauung von sich selbst aus sich notwendig auch außer ihr selbst: das reine Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt, und dies folgt durchaus aus dem Denken seiner formalen Absolutheit. (Wohlgemerkt: dem widerspricht nicht, daß dieses System, wie es in die sinnliche Wahrnehmung eintritt, unendlich, d. i. für diese Wahrnehmung faktisch unerreichbar und nicht zu vollenden sei: denn zwischen Denken und Wahrnehmung tritt hier eben dazwischen die Eine der Grundformen des Quantitierens, die unendliche Zeit. Aber dies folgt, daß in jedem Momente, wo es zur Wahrnehmung kommen soll, das Ich als für die Wahrnehmung geschlossen gesetzt werde, obgleich der unendliche Fortgang der Wahrnehmung in jedem künftigen Momente es über sein Jetzt hinausführt. Dies aber folgt nicht aus irgend welchen empirischen Prämissen, sondern ist schlechthin, daß das Ich (die Iche) jenseits aller Wahrnehmung als Grund derselben in der reinen Vernunftidee an sich, oder in Gott, geschlossen ist.)

Dies der Grundpunkt der intelligibeln Welt. Jetzt zu dem der gegenüberstehenden sinnlichen Welt. Wir nehmen aus dem Mannigfaltigen der in der Vernunftanschauung gesetzten Iche ein beliebiges, als Repräsentanten, heraus. Dies ist in der Wahrnehmung durchaus an sich, als Individuum, gebunden und kann nicht, wie im Denken, heraus zum Anschauen einer reinen Vernunftwelt. Diese Gebundenheit aber ist das Grundprinzip aller Wahrnehmung, welche, als selbst absolute Anschauung, die Möglichkeit des absoluten Denkens bedingt. Dies ist aber als Individuum das so und so bestimmte in der Reihe; da jedoch diese

Reihe und ihre Totalität nur im Denken ist: wie ist sie denn also, oder vielmehr ihr Resultat — vor allem Denken, und, wenn durchaus in der ganzen Vernunftwelt kein Individuum sich zum Denken erhöbe, wie ja möglich ist, da das Denken von der Freiheit abhängt, — wie ist es denn in der Wahrnehmung? Nach dem Obigen, der Form nach, eben als ein empirisch absolutes und nur wahrnehmbares, aber nicht weiter zu erklärendes Sein (das da nun eben so ist und so sich findet). Wir haben hierin, nur in einer anderen Gestalt, in einem dunkeln Reflexionspunkte den im Dunkel bleibenden Trieb wieder.

Aber wie wird denn nun jenes Verhältnis, das im reinen Denken als durch das absolute Sein bestimmt erkannt wird, hier, wo es überall nicht erkannt wird, also durchaus nicht die Folge eines Erkennens sein kann, dennoch zu einem unmittelbar wahrnehmbaren Sein?

So wichtig die Frage ist, so leicht ist hier die Antwort. Die Frage ist die wichtigste und höchste, die eine Philosophie aufwerfen kann. Es ist die Frage nach einer Harmonie, und zwar, nachdem die Frage nach der (einen Dualismus voraussetzenden) Harmonie des Dinges und des Wissens und die auf der Vorstellung atomer Iche beruhende Frage nach der Harmonie mehrerer freier Wesen, in Nichts verschwunden sind, indem sich gezeigt hat, daß diese wohl harmonieren müssen, da sie im Grunde Eins sind und dasselbe — nach unten in der allemeinen Wahrnehmung, nach oben in dem nach der absolut quantitierenden Grundform des Wissens in bestimmten Reflexionspunkten innerhalb einer unendlichen Zeitreihe sich setzenden Einen absoluten Sein: — ist es die Frage nach einer Harmonie der intelligibeln und erscheinenden Welt (wo nämlich eine solche ist, in der unmittelbar sich ergreifenden, faktischen Grundform des Wissens nämlich, die deshalb noch vor der Vollziehung der Freiheit (des Denkens) fällt und deren Voraussetzung ist, wo daher noch keine eigentliche Individualität ist). Die Antwort ist leicht und unmittelbar klar:

Die allgemeine Wahrnehmung hat zu ihrem Grundstoffe durchaus nichts anderes, als das Verhältnis des wahrnehmenden Individuums zu andern Individuen in einer rein intelligibeln Welt; denn nur inwiefern sie dies hat, ist sie, und ist überhaupt ein Wissen. Ohne dies zu haben, käme sie überall nirgends zu sich selbst, sondern zerflösse in das unendliche Leere, wenn es dann überhaupt einen Menschenverstand hätte, sie dann auch nur insofern zu setzen, um sie zerfließen zu lassen. Und dieses ist so zufolge ihrer in der Wahrnehmung selbst nie zu erkennenden, sondern ihr in alle Ewigkeit verborgen bleibenden Beziehung auf das absolute Sein. — Dieses Verhältnis (in den vorigen Paragraphen in der Gestalt des Triebes aufgefaßt) ist die immanente Wurzel der Erscheinungswelt eines Jeden, der sich erscheint. Diese Wahrnehmung bringt nun ihre Zeit, ihren Raum, ihr Handeln, ihr Wissen von Anderer Handeln, und vermittelst dessen ihr Wissen von der Natur mit sich, kann daher aus ihrem ganz eigentlich egoistischen und idealistischen Standpunkte nicht heraus, und ihre Welt und — da dies für die allgemeine Wahrnehmung gilt, — alle Erscheinungswelt ist rein und lauter das bloße formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach das bloße, reine durch und durch Nichts; — und weit entfernt, daß wir der Sinnenwelt aus der Region des reinen Denkens etwa zu einer Art von Sein verhelfen könnten, wird sie vielmehr von da aus entschieden und auf ewig in ihr Nichts begraben.

§ 47.

Jetzt zur Vereinigung der Grundpunkte beider Welten im Wissen! Außerhalb des Wissens nämlich sind sie eben durch das absolute Sein vereinigt worden.

Das empirische Sein sollte bedeuten ein bestimmtes, positives Verhältnis des wahrnehmenden Individuums zu einer soweit wahrgenommenen Anzahl anderer Individuen, zufolge eines Gesetzes der intellektuellen Welt, die daher ihrem Grundsein nach als verschieden vorausgesetzt werden. Aber in der Vernunft-

anschauung sind sie (bis jetzt) gar nicht im Wesen, sondern nur numerisch verschieden. Es würde daher für die Möglichkeit der Wahrnehmung doch noch eine jenseits ihrer liegende reale, nicht nur numerische Verschiedenheit der Individuen vorausgesetzt, und diese müßte im Wissen, wenn es sich zum Denken der Wahrnehmung als in der intellektuellen Welt begründet erheben sollte, vorkommen. Es wäre ein Mittelglied zwischen absolutem Denken und absolutem Anschauen, welches wir als unsere letzte Aufgabe ja suchen.

Dies findet sich nun leicht und hat sich eigentlich für uns schon gefunden, wenn das Prinzip der Wahrnehmung gedacht wird, gerade so, wie wir es jetzt gedacht haben, eben als Resultat des Verhältnisses meiner zu der absoluten Summe aller Individuen, — aber so, daß es zugleich vorkomme in der Wahrnehmung. Der letzte Moment entscheidet, und ich wünsche vorläufig, darüber richtig verstanden zu werden. Faktisch kommen, wie wir wissen, Wahrnehmung und Denken nie zusammen, auch hier in ihrem höchsten Gipfel nicht. Nur durch das Denken werden sie als *formaliter* Eins und ebendasselbe verstanden, — bleiben aber in der Anschauung durch die unendliche Kluft der Zeit getrennt. So nämlich verhält es sich: es wird jedesmal nur die Wahrnehmung durch jenen intellektuellen Begriff gedacht: diese ist jenseits und unwahrnehmbar zwar durchaus und immer Eins und umfaßt in dieser Einheit das Verhältnis aller Individuen zueinander: aber ich habe mein ganzes Verhältnis nie wahrgenommen, sondern erwarte von der Zukunft weitere Aufklärung; daher ist auch die ganze Vernunftwelt niemals faktisch überblickt, ihre Einheit ist nur, unwahrnehmbar; gewußt wird sie nur im schematisierenden Denken: real wird in ihr aus jenem Sein Aufklärung und Erweiterung ins Unendliche erwartet.

Zuvörderst, was *formaliter* daraus folgt, besteht darin, daß es die Wahrnehmung und das Prinzip derselben ist, was gedacht wird. Die unabtrennbare Grundform der Wahrnehmung, als innere Anschauung, ist die Zeit. Mit dieser Anschauung tritt ein Etwas gefundener Zeit ein, ferner wenn, wie es ja tiefer der Fall ist, der eigentliche Stoff der Wahrnehmung ein Handeln ist, — ein

in vermittelnde Akte sich spaltender Plan dieses Handelns und mit diesem Gedanken eine unendliche Zeit, denn jeder Moment derselben fällt innerhalb einer unendlichen Anschauung, welche künftige Momente fordert.

Dann, was daraus folgt, besteht darin, daß da gedacht und zwar das Ich als Prinzip der Wahrnehmung gedacht wird: der Charakter des Ich, in Beziehung auf das Wissen, — und so soll er ja hier gedacht werden (ich bitte dies zu bemerken; außerdem könnte es den Scharfsinnigeren erscheinen, als ob hier erschlichen würde), — ist absolutes Hervorgehen und Entspringenlassen aus dem Nichts, also freie Äußerung, und zwar in einer Zeitfolge: und so denkt das Ich sich schlechthin, wenn es einmal zum absoluten Denken seiner selbst sich erhebt. Es entsteht eine Reihe absoluten Erschaffens aus Nichts für das Gebiet der Wahrnehmung, *realiter* erkennbar für jeden Moment der Wahrnehmung. (Ich spreche Umfassendes aus in wenig Worten, und diese Worte sind nicht metaphorisch, sondern gerade so zu verstehen, wie sie lauten.)

Fassen wir jetzt diese unendliche Zeit mit ihren Bestimmungen in Eins zusammen durch den Begriff; — gänzlich abstrahieren von der Zeit dabei können wir nicht, denn sonst verlören wir die Beziehung auf die Wahrnehmung, verlören die Bestimmtheit des Individuums, und ständen wieder bei der bloß numerischen Verschiedenheit der Iche in der reinen Vernunftanschauung. Der Inhalt jener Zeit ist die Bestimmtheit eines von aller Wahrnehmung unabhängigen und aller Wahrnehmung vorausgehenden Handelns eines Individuums, als selbst Prinzips der Wahrnehmung.

Was ist jedoch weiter das Grundprinzip dieser Bestimmtheit? In der Idee, die absolut geschlossene Summe der Intelligenzen, in der Wahrnehmung die Summe der jedesmal erkannten und ins Wissen eingetretenen. Aber die Intelligenzen sind in der Vernunftanschauung gesetzt als durchaus harmonierend in ihrem absoluten Selbst- und Welterkennen, daher auch in der, durch diese Vernunftanschauung vermittelst des vereinigenden Denkens bestimmten Wahrnehmung. Was Jeder absolut von

sich denkt, davon muß er denken können, daß Alle, die sich zum absoluten Denken erheben, es auch von ihm denken. Die äußere Form des beschriebenen Handelns ist daher die, daß Jeder tue (so will ich indessen der Kürze halber sagen), was alle in demselben Wahrnehmungssysteme befaßten Intelligenzen, absolut denkend, ihn als tuend denken müssen, und Er denken muß, daß sie es denken. Es ist ein Handeln nach dem Systeme der absoluten Harmonie alles Denkens, der reinen Identität desselben: (ich denke, wir nennen dies sittliches Handeln).

Endlich, was war der Grund dieser Idee eines geschlossenen Systems durcheinander bestimmter Intelligenzen, im reinen Denken der Vernunftanschauung und dem dadurch bestimmten Denken der Wahrnehmung? Das das Wissen schlechthin bedingende und tragende absolute Sein selbst, — sonach eine absolute Wechseldurchdringung beider. Die tiefste Wurzel alles Wissens ist daher die unerreichbare Einheit des reinen Denkens und des beschriebenen Denkens des Ich, als absoluten Prinzipes innerhalb der Wahrnehmung, = dem Sittengesetze, als höchstem Stellvertreter aller Anschauung; — denn sie erfaßt die Intelligenz als absoluten Realgrund derselben. Dies ist nun durchaus nicht dieses oder jenes Wissen, sondern es ist das absolute Wissen schlechthin als solches. Wie es in ihm zu diesem oder jenem Wissen komme, werden wir sogleich aus Einem Punkte erklären. Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter Bedingung des absoluten Seins — eben im Wissen selbst; und so gewiß dieses Wissen ist, ist in ihm das absolute Sein. Und so ist das absolute Sein und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben damit zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister, und für ihn gibt es kein Unbegreifliches mehr.

So im Heraufsteigen von der Einen Seite; nun zur Bestimmung des Nebengliedes der Wahrnehmung! Der Grund- und Mittelpunkt beider Glieder, der Sinnen- und der Vernunftwelt, ist eben das durch die Wechselwirkung mit der Vernunftwelt bestimmte Individuum, als absolutes Prinzip aller Wahrnehmung.

Dieses ist, fest und stehend, für das Auge der bloßen sinnlichen Wahrnehmung. Dasselbe ist ferner jedoch eine Entwickelung von absoluter Schöpferkraft der Wahrnehmung in einer höheren (Vernunft-) Zeit, ausgehend von einem absoluten Anfangspunkte.

(Nur dieser Punkt, als ein scheinbar neuer Zusatz, scheint eines Beweises zu bedürfen, und dieser ist leicht. Die Erkenntnis jener Kraft überhaupt ist bedingt durch ein absolutes freies Denken, im Bewußtsein selbst demnach als frei erscheinend. Dieses aber durch eine im Bewußtsein gleichfalls erscheinende Anschauung (empirisches Wissen überhaupt) innerhalb des schon entzündeten Wissens. Also ihr Anfang fällt als ein absoluter Punkt in eine schon fortlaufende Reihe, des Wissens von der Zeit überhaupt. Und daß man diese höhere Bestimmung überhaupt erblicke, ist Bedingung davon, daß man irgendeinen besonderen Moment in derselben erblicke, der sodann für das erblickende Individuum der erste und absolute Anfangspunkt eines höheren Lebens sein würde.)

Also das Ich ist für dieses Denken nicht ruhend und stehend, sondern absolut fortschreitend nach einem ewigen, in unserem Denken Gottes durchaus geschlossenen und als solcher erkannten, obgleich nie vollständig wahrgenommenen, Plane. Nun ist es ferner in derselben Bestimmung absolutes Prinzip der allgemeinen Wahrnehmung. Also durch sein Fortschreiten schreitet auch die Wahrnehmung in ihrem Prinzipe fort. Jene höhere göttliche Kraft in der Vernunft und Freiheit (dem absoluten Wissen) ist die ewige Schöpferkraft der Sinnenwelt. — Deutlicher: Vom Wahrnehmen des bloßen Seins geht das Individuum immer aus; denn dadurch ist sein Wissen überhaupt, insbesondere dann das Denken seiner intelligiblen Bestimmung bedingt; und so ist es durchaus Produkt der längst beschriebenen Wechselwirkung, Nichts an sich. Wie es sich zum Denken seiner Bestimmung erhebt, und ein Höheres, als alle Welt, ein Ewiges wird, — was wird ihm denn nun die Welt? Ein Etwas, worin und worauf es erhebe und auftrage dasjenige, was nicht in der Natur, sondern nur im Begriffe, und zwar in dem ewigen, unveränderlichen Begriffe liegt, den das geschlossene System aller

Vernunft, realisiert in den (nunmehr denkenden und freien) Ichen, in jedem Momente einer unendlichen Wahrnehmung schlechthin haben muß.

Zuvörderst: — trage man nur die groben materialistischen Begriffe von einem mechanischen Handeln, gleich einem objektiven Dinge an sich, welche wir schon auf dem Boden der Empirie vernichtet haben, nicht etwa vollends in die reine Welt der Vernunft hinüber! Das Individuum entwickelt in einem Denken seine individuelle Bestimmung. Aber es erscheint sich als Prinzip der sinnlichen Wahrnehmung, in deren Gegebenheit es andererseits immerfort ruht; seine Kraftbestimmung erscheint ihm daher hier, zufolge der ehemals entwickelten Schlüsse, als ein wirkliches Handeln; also das reine Denken schlägt in der Wahrnehmung allerdings zu einem Handeln — hier indes für sich und in seinem individuellen Bewußtsein aus. Dadurch wird es nun freilich eine sinnliche Erscheinung und tritt in das Gebiet der allgemeinen Wahrnehmung, gleichfalls nach den oben erkannten Begriffen. Der intelligible Charakter seiner Handlung kann aber nur von denen erkannt werden, welche sich mit ihrem Denken in jenes Vernunftsystem selber erhoben haben, die sich und die Welt in Gott anschauen. Für die anderen bleibt es ein bloßes sinnliches Regen und Treiben, gerade also, wie sie es auch treiben. (Es ist gerade so, wie mit der Theorie des Ewigen, welche z. B. hier vorgetragen wird. Worte, Formeln, Verkettung der Begriffe hören die anderen auch. Aber Wem nicht selbst der innere Sinn aufgegangen, der findet nicht die Bedeutung.)

Was ist denn nun also — und damit gebe ich den oben versprochenen letzten Aufschluß — die bloße reine Wahrnehmung in ihrer Realität, ohne alles Denken der intellektuellen Bestimmung? Wir haben es schon oben gesagt: lediglich die Bedingung vonseiten des Absoluten, daß es nur überhaupt zu einem Wissen, seiner leeren und nackten Form nach komme. Im Denken wird das Prinzip — Prinzip eines durchaus neuen und sodann fortschreitenden Wissens: in der Wahrnehmung ist es das nur zusammenhaltende Wissen; also, wenn es in Beziehung auf mög-

lichen Fortschritt der Klarheit nicht überhaupt = 0 wäre, das dunkelste, unvollkommenste Wissen, das da sein kann, wenn es überhaupt noch ein Wissen bleiben und nicht ganz in Nichts vergehen soll. In diesem untersten und allerdunkelsten Punkte steht nun das Wissen innerhalb der Wahrnehmung ewig fort, und alles ihr scheinbares Treiben ist Nichts, als ein Abwickeln und endloses Wiederholen desselben reinen Nichts, nach dem bloßen Gesetze eines formalen Wissens. Die auf einem solchen Standpunkte und in einer solchen Wurzel beruhen, existieren in der Tat nicht, treiben daher auch Nichts, sondern sie sind in Grund und Boden nur Erscheinung. Das Einzige, wohl zu merken, was diese Erscheinung noch hält, sie auf Gott bezieht und in ihm trägt, ist die jenseits ihres Wissens liegende bloße Möglichkeit, sich zum intelligiblen Standpunkte zu erheben. Das Einzige daher, was man — ich sage nicht, dem Bösen, Lasterhaften, Gemeinschädlichen, sondern dem Allerbesten, solange er in seiner Unmittelbarkeit verharrt, — denn, vom Standpunkte der Wahrheit gesehen, ist dieser ebenso nichtig, — dem, der in der Sinnlichkeit haftet und sich nicht zu den Ideen erhebt, sagen kann, ist: es muß doch noch nicht ganz unmöglich sein, daß du dich zu Ideen erhebst, da dich Gott noch in dem Erscheinungssysteme der Intelligenzen duldet. Kurz, dieses Dekret Gottes von der fortdauernden Möglichkeit eines Seins ist der Eine und wahre Grund von der Fortdauer der Erscheinung einer Intelligenz; dies zurückgenommen, zerfließen sie. Er ist der wahre intelligible Grund der ganzen Erscheinungswelt.

Wenn daher gefragt wird: warum steht die Wahrnehmung gerade in dem Punkte, in welchem sie steht, und in keinem anderen? so ist die Antwort: sie steht *materialiter* in gar keinem; sie steht in ihrem eigenen durch ihr formales Sein geforderten, und bleibt in ihm ewig stehen. Die reale Zeit ist in ihr noch gar nicht angefangen, und die in ihr einheimische Zeit bringt es nie zu etwas Neuem und Inhaltsvollem (wie auch empirisch der Naturkreislauf hinlänglich zeigt); sie ist daher eigentlich auch keine Zeit, sondern formale Erscheinung (= 0), einer künftigen Füllung derselben wartend. Die Erfahrung ist nie diese oder jene, zufälliger und vereinzelter Weise, sondern immer die, die

sie sein muß zufolge jenes immanenten Gesetzes und des aus ihm folgenden allgemeinen Zusammenhanges. Wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da sein kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, daß von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen. Weiter kann auch Gott uns Nichts angedeihen lassen; denn wenn er auch wollen könnte, so vermag er nicht es an uns zu bringen, wenn wir nicht selbst aus ihm schöpfen. Wir können aber ins Unendliche hin schöpfen — Verklärung der reinen Wahrheit in uns, und Wer etwas anderes und Besseres will, der kennt eben nicht das Gute, und wird mit dem Schlechten nach allem seinem Gelüsten ausgefüllt werden!

§ 48.

Das Wissen wurde in seiner höchsten Potenz betrachtet, als reines Entspringen durchaus aus Nichts. Darin aber wurde es positiv genommen, als wirkliches Entspringen, nicht Nichtentspringen. Dies war die Form. Aber in der Materie des Entspringens liegt an sich schon, daß es auch nicht sein könnte: somit wird das Sein des Wissens, dem absoluten Sein gegenüber, als ein zufälliges, ebensogut auch nicht sein könnendes, als Akt absoluter Freiheit gesetzt. — Dieses Setzen der Zufälligkeit des Wissens ist noch zu beschreiben.

1. Es ist offenbar das Einzige, was uns im wirklichen Wissen noch zu realisieren übrig blieb. Die Realisation des oben auch in der ersten Synthesis aufgestellten Begriffes von Sein und Nichtsein zugleich — ist ein D e n k e n, vermittelst eines Schematisierens (zum leeren Schema Machens) der Form des Seins selbst. Wie alles Denken, so ist auch dieses nicht ohne Anschauung,

hier eben ohne die Anschauung des schon gesetzten, sich vollzogen habenden Wissens. Dies Gesetztsein wird nun durch das Denken, seiner Wirklichkeit nach, aufgehoben; um aber auch nur aufgehoben werden zu können, muß es im Denken allerdings gesetzt sein. (Es ist dies das höchste Schematisieren, dessen so oft erwähnt worden, und die Form alles übrigen. Die Sache ist übrigens leicht; sie ist bei dem üblichen krassen Denken nur aus der Übung gekommen. Wer da sagt: A ist nicht, dem ist es gerade im Denken. — Hier wird nun das Wissen nicht überhaupt negiert; das kann es nicht; es wird nur in Beziehung auf das absolute Sein negiert, d. h. gedacht, als das auch nicht sein könnende, in seinem Sein.)

Dieses ist nun die Freiheit, und hier zwar die absolute, die Indifferenz in bezug auf das absolute, ganze (nicht dieses oder jenes) Wissen selbst. a) Die Freiheit κατ' ἐξοχήν ist daher ein Gedanke und nur in ihm, der selbst mit Freiheit zustande gebracht ist, wie sich versteht. b) Sie ist, negativ gefaßt, nichts anderes als der Gedanke von der Zufälligkeit des absoluten Wissens. (Man beachte wohl den scheinbaren Widerspruch: das Wissen nämlich ist das absolut Zufällige, oder das zufällige Absolute — die Seite der Zufälligkeit (früher: Akzidentalität) des Absoluten — eben weil es in die Quantität und die absolute Grundform derselben, die unendliche Zeitfolge, hineinfällt.) — Positiv gefaßt, ist die Freiheit der Gedanke der Absolutheit des Wissens, daß es eben sich selbst setzt durch sich verwirklichende Freiheit. Das Verschmelzen beider Bestimmungen ist der Begriff der Freiheit in seinem idealen und realen Momente. c) Dieser Gedanke der Freiheit des Wissens ist nicht ohne sein Sein (so wie überhaupt kein Denken ohne Anschauung: es ist dieselbe durchgreifende Verbindung, wie in den früheren Synthesen). Nun ist dies die Freiheit κατ' ἐξοχήν, und alle andere Freiheit ist nur eine untergeordnete Art. Sonach: keine Freiheit ohne Sein (Gebundenheit, Notwendigkeit) und umgekehrt. Die Zeit fällt unter das Band dieser Notwendigkeit, nur das Denken ist frei. Nur nach vollendeter Zeit wäre die Intelligenz ganz und durchaus Freiheit: dann wäre sie Nichts; sie wäre ein unwirkliches (seinloses) Abstraktum, und so bleibt

es dabei, daß das Wissen seiner Substanz nach Freiheit, immer jedoch in bestimmter Weise (in bestimmten Reflexionspunkten) gebundene Freiheit ist.

2. Hauptsatz: Es ist absoluter formaler Charakter des Wissens, daß es reines Entspringen sei; wo es daher zum Wissen kommt, kommt es durchaus notwendig zum Wissen von der Freiheit. Die tiefste Potenz im Prinzipe der Wahrnehmung ist das bloße Analogon des Denkens (Gedanke würde es, wenn in diesem Prinzipe die gestern beschriebene Möglichkeit der höheren Freiheit aufgefaßt würde), — das Gefühl. Jedes Individuum fühlt sich wenigstens frei. (Man kann gegen dieses Gefühl durch verkehrtes Denken streiten, auch wohl es ableugnen, wiewohl dies kein Verständiger getan hat; aber es bleibt doch unaustilgbar und läßt sich auch jedem Denker, wenn er nicht gerade an sein System gebunden ist, nachweisen.) Zusatz: Dies Gefühl der Freiheit ist aber nicht ohne eines der Gebundenheit.

Folgesatz: Durchaus alle Freiheit ist daher eine Abstraktion von irgendeiner, in irgendeinem Maße gesetzten Realität: ein bloßes Schematisieren derselben.

3. In jeder niederen Potenz der Freiheit ist für das Individuum eine höhere reale mitenthalten, die er selbst nicht erkennt, die ihm aber ein anderer anmuten kann, und die für ihn eine Gebundenheit, Konkretion seiner selbst ist. — Z. B. die gedachte Freiheit in ihrer niederen Potenz haben wir kennen lernen als den Begriff eines beliebig zu fassenden sinnlichen Zweckes. Das Allgemeine dazu ist jene Freiheit, auf das sinnliche Objekt, über dem der Zweckbegriff schwebt, zu reflektieren oder auch nicht (wo Notwendigkeit und Freiheit schlechthin in einen Punkt zusammenfallen). Hier setzt das Wissen sich als frei, indifferent, nur gegen dieses bestimmte Objekt; — in der Wahrnehmung überhaupt aber ist es befangen, und in ihrem ganzen Geiste und ihrer Sinnesart, ohne dies zu merken, — und dies ist eben der Zustand des sinnlichen Menschen. Jeder, der höher steht, kann ihm sagen, daß er frei sei, sich auch darüber zu erheben: nur er selbst nicht. Oder — wer dies weiß, über-

haupt weiß, kann doch von jener anderen Welt abstrahieren, — jetzt nicht wissen wollen, noch erwägen, was dieser Punkt in der Reihe der Erscheinungen in Beziehung auf seinen intelligiblen Charakter bedeute. Dieser steht in einer Freiheit der Wechselbedingung: er wird gehalten und gefangen durch seine Trägheit. Daß der jedoch, der reflektiert bis ans Ende, nicht danach handle, ist unmöglich. Aber selbst in dieser Stimmung und in diesem Geiste kann man, ohnerachtet man praktisch frei ist, theoretisch befangen sein, indem man sie sich nicht weiter erklärt, sie in sich eine okkulte Qualität bleiben läßt. (Dies die Stimmung aller über ihr wahres Prinzip nicht erleuchteten Religiosen, Mystiker und Heiligen, welche das Rechte trieben, sich selbst aber dabei nicht verstanden. Diesen kann nun eine Theorie, wie die gegenwärtige, sagen, daß sie noch nicht ganz frei sind; denn selbst der Ewige, die Gottheit, muß die Freiheit nicht gefangen halten.)

In der totalen Abstraktion von durchaus allen materiellen Objekten des Wissens, der ganzen Anschauung mit allen ihren Gesetzen — also in der absoluten Realisierung der Freiheit und Indifferenz des Wissens in Beziehung auf die Anschauung; jedoch in der Befangenheit in das eigene immanente, formale Gesetz des Wissens und in dessen Folge und Konsequenz — besteht die Logik und Alles, was sich Philosophie nennt, seinem inneren Geiste nach aber nur Logik ist: was nicht über die Konsequenz jenes Standpunktes hinauskann, der endliche Verstand. Sein Wesen ist, wie das seines höchsten Produktes, der Logik, immer innerhalb der Bedingungen stehen zu bleiben und sich nie zu einem Unbedingten, Absoluten des Wissens und des Seins zu erheben.

In der Abstraktion selbst von diesem Gesetze, der Quantität schlechthin in ihrer Urform, somit auch von allem besonderen Wissen, besteht die Wissenschaftslehre. (Man könnte von einer anderen Seite sagen, sie bestehe in einer Transzendentalisierung der Logik selbst und entstehe daraus; denn wenn ein Logiker sich fragen wollte, wie ich im Verlaufe an mehreren Beispielen gezeigt habe: wie komme ich doch nur zu meinen Behaup-

tungen? — müßte er in die Wissenschaftslehre geraten, und auf diesem Wege ist denn auch wirklich durch den eigentlichen Entdecker des Prinzipes, Kant, die Sache gefunden worden.) In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seins und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunkt der Wissenschaftslehre; sie besteht daher im Denken dieses Denkens selbst; sie ist bloßes reines Denken des reinen Denkens oder der Vernunft, die Immanenz, das Für-sich dieses reinen Denkens. Mithin ist ihr Standpunkt derselbe, den ich oben als den der absoluten Freiheit angab.

Aber dies Denken ist (nach allem Bisherigen) nicht möglich, ohne daß in der Anschauung das Wissen doch sei, welches in jenem nur schematisch vernichtet wird. Und so ist denn die letzte Frage, die ich zu beantworten versprochen und mit deren Beantwortung ich den Schluß ankündigte, gelöst: die, wie die Wissenschaftslehre, welche über alles Wissen hinauszugehen verbunden ist, dieses vermöge, ob sie denn, als selbst ein Wissen, nicht immerdar im Wissen stehe und an dasselbe gebunden sei, wie sie daher über sich selbst, als Wissen, hinauskommen könne? Sie hat ewig das Wissen in der Anschauung. Nur im Denken vernichtet sie es, um es in demselben wiederzuerzeugen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre vom Leben unterschieden. Sie erzeugt das in der Anschauung wirkliche Leben im Denken schematisch. Sie behält den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die konkrete Fülle der Anschauung. Übrigens sind beide durchaus Eins, weil nur die Einheit des Denkens und Anschauens das wahre — in der Faktizität freilich unzugängliche, und hier in die beiden sich ausschließenden Glieder sich spaltende Wissen, der höchste Mittelpunkt der Intelligenz ist.

Die Wissenschaftslehre ist schlechthin faktisch, vonseiten der Anschauung: das höchste Faktum, das des Wissens (weil es ja auch nicht sein könnte), ist ihre Grundlage: sie ist schlechthin folgernd, vonseiten des Denkens, welches das höchste

Faktum erklärt aus dem absoluten Sein und der Freiheit: — beides aber, Anknüpfen an die Faktizität und darüber hinausgehendes Denken derselben aus ihrem absoluten Grunde, ist sie in notwendiger Vereinigung. In der Anschauung ist, was sie denkt, aber nur unmittelbar; im Denken wird es als notwendig verkettet. Aber sie denkt, was da ist, denn das Sein ist notwendig; und es ist, was sie denkt, weil sie es denkt; denn ihr Denken wird selbst das Sein des Wissens. (Die Wissenschaftslehre ist kein Herausgehen oder Erklären des Wissens aus anderweitigen hypothetischen Prämissen, — woher sollten diese denn zu nehmen sein für das schlechthin Universale? — obwohl noch neulich der Repräsentant der Skeptiker nach der Wissenschaftslehre sich die Sache — abgeschmackt genug — also denkt.)

Sie ist in sich theoretisch und praktisch zugleich. Theoretisch — für sich ein leeres, bloß schematisiertes Wissen, ohne allen Gehalt, Trieb, Reiz oder dergleichen (und wohlgemerkt, diesen soll sie verschmähen). Praktisch: — das Wissen soll in der Wirklichkeit frei werden; das liegt selbst mit in seiner intellektuellen Bestimmung. Die Wissenschaftslehre ist daher eine allen Intelligenzen, die in der Reihe der Bedingungen bis zu ihrer Möglichkeit gekommen sind, immerfort anzumutende Pflicht. In diese Reihe der Bedingungen aber kommt man durch innere herzliche Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst.

Daher ist das redliche Bestreben, sie zu verbreiten, selbst das Betreiben eines ewigen und unvergänglichen Zweckes; denn die Vernunft, und die einmal errungene klare Einsicht derselben in sich selbst ist ewig. Nur ist sie zu verbreiten mit der Gesinnung, die ein ewiger Zweck fordert, mit absoluter Verleugnung aller endlichen und vergänglichen Zwecke. Nicht mit der Absicht, daß sie, heute oder morgen, von diesem oder jenem begriffen werde, denn da würde sicher irgendein egoistischer Zweck gewollt, sondern sie werde unbefangen hingeworfen in den Strom der Zeit, bloß damit sie eben da sei. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verdrehe und schmähe sie, wer sie nicht gefaßt;

dies als ein Nichts, soll gleichgültig sein dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist.

Nachdem ich noch dies, nicht über meine Gesinnung, — denn von irgendeinem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede, — sondern über die schlechthin gebührliche Gesinnung gesagt habe, schließe ich und empfehle Ihnen die Wissenschaft.

Die

Wissenschaftslehre.

Vorgetragen im Jahre 1804.

Zum ersten Male gedruckt in Band II
der von Immanuel Hermann Fichte herausgegebenen
Nachgelassenen Werke Fichtes (= Band X der Sämtlichen Werke)
(1834).

Die Wissenschaftslehre.

I. Vortrag. Bei dem Unternehmen, welches wir jetzt gemeinschaftlich beginnen, ist nichts so schwer als der Anfang; und sogar der Ausweg, den ich, wie Sie sehen, zu nehmen im Begriffe bin, mit Betrachtung der Schwierigkeit des Anfanges anzufangen, hat wiederum seine Schwierigkeiten. Es bleibt kein Mittel übrig, als den Knoten kühn zu zerhauen, indem ich Sie ersuche, anzunehmen, daß das, was ich zunächst sagen werde, nur auf gut Glück an die weite Welt gerichtet sei, und von ihr gelte, keineswegs aber von Ihnen. Nämlich der Grundzug unseres Zeitalters ist meines Erachtens der, daß in ihm das Leben nur historisch und symbolisch geworden ist, zu einem wirklichen Leben aber es gar selten kommt. Ein nicht unwichtiger Bestandteil des Lebens ist das Denken. Wo das ganze Leben zur fremden Geschichte verblaßt ist, muß es wohl dem Denken eben also ergehen. Man wird wohl gehört haben und sich gemerkt, daß die Menschen unter anderm auch denken können; ja, daß es wirklich mehrere gegeben, die da gedacht, daß der Eine so, der Zweite anders, und der Dritte und Vierte, jeder wieder anders gedacht und wie dieses ausgefallen; — zu dem Entschlusse aber, dieses Denken nun auch einmal an seiner eigenen Person zu versuchen, wird es nicht leicht kommen. — Für den, der ein solches Zeitalter zu diesem Entschlusse aufzuregen sich vornimmt, entsteht daraus unter anderm diese Unbequemlichkeit, daß er nicht weiß, wo er die Menschen aufsuchen, und an

sie kommen soll. Wessen er sie auch beschuldige, so ist die Antwort bereit: „ja das gilt wohl von andern, nicht aber von uns;“ und sie haben insofern recht, als sie neben der getadelten Denkweise auch die andere, ihr gegenüberstehende, historisch kennen; und, wenn man bei dieser sie angegriffen hätte, in dieselbe, welche sie jetzt ableugnen, sich geflüchtet haben würden. Würde man z. B. so reden, wie ich jetzt geredet habe, die historische Flachheit, Zerstreutheit in den mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten, Unentschlossenheit über alle zusammen, und absolute Gleichgültigkeit gegen Wahrheit also rügen, wie ich sie jetzo gerügt habe; so würde jeder versichern, daß er in diesem Bilde sich nicht erkenne, daß er sehr wohl wisse, daß nur Eins wahr sein könne, und alles Entgegengesetzte notwendig falsch sei: derselbe würde es versichern, welcher, wenn man ihn bei diesem Beruhen auf dem Einen, als einer dogmatischen Störrigkeit und Einseitigkeit, angegriffen hätte, sich seiner skeptischen Vielseitigkeit rühmen würde. Bei einer solchen Lage der Sache bleibt nichts übrig, als nur kurz und gut und mit einem Male für immer zu erklären, daß hier in allem Ernste vorausgesetzt wird: es gebe Wahrheit, die allein wahr sei, und alles andere außer ihr unbedingt falsch; und diese Wahrheit lasse sich wirklich finden und leuchte unmittelbar ein, als schlechthin wahr: es lasse aber kein Fünklein derselben historisch, als Bestimmung eines fremden Gemütes, sich auffassen und einteilen, sondern wer sie besitzen solle, müsse sie durchaus selber aus sich erzeugen. Der Vortragende könne nur die Bedingungen der Einsicht angeben; diese Bedingungen müsse nun jeder selbst in sich vollziehen, sein geistiges Leben in aller Energie daransetzen, und sodann werde die Einsicht ohne alles sein weiteres Zutun sich schon von selbst ergeben. Es sei hier gar nicht die Rede von einem schon anderwärts her bekannten Objekte, sondern von etwas ganz Neuem, Unerhörtem, jedem, der nicht die W.-L. schon gründlich studiert hat, durchaus Unbekanntem: zu diesem Unbekannten könne keiner anders kommen, denn so, daß es sich selber in ihm erzeuge; es erzeuge sich aber selber nur unter der Bedingung, daß er selbst, die Person, Etwas erzeuge, nämlich die Bedingung

jenes Sicherzeugens der Einsicht. Wer dieses nicht tue, der habe gar nicht das Objekt, wovon wir hier sprechen werden, und da unsere Rede nur von diesem Objekte gilt, er habe gar kein Objekt; ihm sei daher unser ganzes Sprechen die Sprache von dem reinen leeren Nichts, also selber ein leerer Schall, Worthauch, bloße Lufterschütterung, und nichts weiter. — Und so sei denn dieses, in aller Strenge, und gerade so, wie die Worte lauten, es genommen, das erste Prolegomenon. —

Ich habe noch mehrere hinzuzufügen, welche überall jenes erste voraussetzen. Ich, E. V., will mit diesem Worte als ein Verstummter und Verschwundener betrachtet sein, und Sie selber müssen nun in meine Stelle treten. Alles, was von nun an in dieser Versammlung gedacht werden soll, sei gedacht, und sei wahr, nur inwiefern Sie selber es gedacht und als wahr eingesehen haben. Ich habe noch mehrere Prolegomena hinzuzufügen, habe ich gesagt; und ich werde diesem Geschäfte die vier Vorträge dieser Woche widmen. Gemachte Erfahrungen verbinden mich, ausdrücklich zu erinnern, daß diese Prolegomena nicht so anzusehen sind, wie wohl häufig Prolegomena angesehen werden, als ein bloßer Anlauf, den der Vortragende nimmt, und dessen Inhalt nicht eben viel bedeuten soll. Die hier vorzutragenden Prolegomena haben zu bedeuten, und ohne sie dürfte das ganze Folgende verloren sein. Sie sind bestimmt, Ihr geistiges Auge von den Objekten, auf denen es bis jetzt hin- und hergleitete, nach dem Punkte hin zu richten, den wir zu betrachten haben, ja sogar diesem Punkte erst seine Existenz zu geben; sie sollen Sie in die Kunst, worin wir späterhin gemeinschaftlich uns üben werden, die Kunst des Philosophierens, einweihen; sie sollen ein System von Regeln und Maximen des Denkens, deren Gebrauch späterhin in jeder Stunde wieder eintreten wird, mit einem Male Ihnen bekannt und geläufig machen.

Über die in diesen Prolegomenen zu behandelnden Gegenstände hoffe ich nun jeder nur mäßigen Aufmerksamkeit leicht verständlich zu werden; aber gerade über diese Verständlichkeit ein Wort hinzuzufügen, verbindet mich gleichfalls eine gemachte Erfahrung. Zuvörderst, man nehme ja nicht das Maß der Ver-

ständlichkeit der W.-L. überhaupt, sowie das Maß der Aufmerksamkeit und des Studiums, das sie erfordert, an diesen Prolegomena; denn man würde sich späterhin unangenehm getäuscht finden. Sodann — wer diese Prolegomena gehört und verstanden hat, der hat einen richtigen, angemessenen, von dem Urheber der W.-L. selber gebilligten Begriff von der W.-L. bekommen; dadurch aber noch kein Fünklein von der W.-L. selber, und diesen Unterschied zwischen dem bloßen Begriffe und der wirklichen und wahrhaften Sache, der allenthalben von Bedeutung ist, ist es besonders in unserm Falle. Den Begriff zu besitzen hat seinen guten Nutzen; unter anderm, um uns vor der Lächerlichkeit zu bewahren, gering zu schätzen und verkehrt zu beurteilen dasjenige, was wir nicht besitzen; nur glaube keiner, daß er durch diesen Besitz, der ohnedies nicht mehr so gar selten ist, zum Philosophen werde: er ist und bleibt Räsonneur, nur freilich minder flach, als diejenigen, die nicht einmal den Begriff haben.

Nach diesen Vorerinnerungen über die Vorerinnerungen lassen Sie uns zum Werke schreiten.

Zum Vortrage der W.-L. habe ich mich verbindlich gemacht. Was ist W.-L.? Zuvörderst, um davon auszugehen, was jeder zugeben wird, und so von ihr zu reden, wie andere von ihr reden: ohne Zweifel eins der möglichen philosophischen Systeme, eine der Philosophien. Dies ihr, nach der Regel der Definition zuvörderst anzugebendes Genus.

Was ist nun, und wofür wird allgemein gehalten, Philosophie überhaupt, oder, was sich etwa leichter dürfte angeben lassen, was soll die Philosophie, nach der allgemeinen Anforderung an sie?

Ohne Zweifel: die Wahrheit darstellen. Was aber ist Wahrheit, und was suchen wir eigentlich, wenn wir sie suchen? Besinnen wir uns nur, was wir nicht für Wahrheit gelten lassen: was so sein kann, oder auch so; also die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Ansicht. Die Wahrheit daher, absolute Einheit und Unveränderlichkeit der Ansicht. Daß ich nun aus dem Grunde, weil uns dieses gleich zu weit führen würde, den Zu-

satz ‚der Ansicht' weglasse; das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit. Ich habe es mit wenig Worten ausgesprochen; und es kommt nur darauf an, dieses, nicht flach, sondern energisch, und als allen Ernstes gelten sollend, anzusehen. Alles Mannigfaltige — was nur zu unterscheiden ist, seinen Gegensatz, und Pendant hat, schlechthin ohne Ausnahme. Wo noch irgend die Möglichkeit einer Unterscheidung deutlich, oder stillschweigend, eintritt, ist die Aufgabe nicht gelöst. Wer in oder an dem, was ein philosophisches System als sein Höchstes setzt, irgendeine Distinktion als möglich nachweisen kann, der hat dieses System widerlegt.

Absolute Einheit, ist erklärt eben durch das Obige, seinen Gegensatz, rein in sich geschlossen, das Wahre, Unveränderliche an sich. Zurückzuführen: eben in der kontinuierlichen Einsicht des Philosophen selber, also: daß er das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Prinzip einleuchte solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrunde nach nur begriffen werden können als Prinzipiate von A.

Diese Aufgabe hat nun die W.-L. gemein mit aller Philosophie. Das haben alle dunkel oder deutlich gewollt; und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat existieren wollen: denn das bloße Auffassen des Mannigfaltigen als solchen, in seinem Faktischen ist Historie. Wer daher nur dies als das absolut Eine will, der will, daß Nichts außer der Historie existiere. Spricht er nun, es existiere außer der Historie Etwas, was er durch die andere Benennung der Philosophie bezeichnen will, so widerspricht er sich selbst, und vernichtet dadurch seine ganze Rede.

Da nun hierin schlechthin alle philosophischen Systeme, so gewiß sie nur außerhalb der Historie zu existieren begehren, übereinkommen müssen; so könnte, die Sache fürs erste flach und

historisch genommen, der Unterschied derselben nur darin bestehen, was jedes als die Einheit, das Eine, wahre, in sich geschlossene Ansich aufstellt (= das Absolute: daher im Vorbeigehen: die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten).

So, sage ich, könnten die verschiedenen Philosophien unterschieden werden, falls man sie flach und historisch auffaßte. Aber lassen Sie uns tiefer gehen. Ich sage: so gewiß nur überhaupt eine Übereinstimmung der wirklich Lebenden über irgendein Mannigfaltiges möglich ist, so gewiß ist die Einheit des Prinzips in der Tat und Wahrheit auch nur Eins; denn verschiedene Prinzipien würden verschiedene Prinzipiate, mithin durchaus verschiedene, und in sich nicht zusammenhängende Welten geben; und es wäre sodann gar keine Übereinstimmung über irgend Etwas möglich. Ist aber schlechthin nur Ein Prinzip das rechte und wahre; so folgt, daß nur Eine Philosophie, diejenige, die dieses wahre Prinzip zu dem ihrigen macht, die wahre ist, und alle andern außer ihr notwendig falsch sind. — Daher, falls es mehrere, verschiedene Absoluta aufstellende Philosophien nebeneinander gibt, entweder alle zusammen, oder alle, außer einer einzigen, falsch sind.

Ferner, was bedeutend ist, folgt, daß eine Philosophie, die nicht das wahre Absolute zu dem ihrigen macht, da nur Ein Absolutes ist, überhaupt das Absolute gar nicht hat, sondern nur ein Relatives, ein Produkt einer von ihr nur nicht wahrgenommenen Disjunktion, welches aus demselben Grunde seinen Gegensatz haben muß; daß sie daher gar nicht, der Aufgabe gemäß, Alles Mannigfaltige (sondern etwa nur einiges) auf nicht absolute, sondern selber nur untergeordnete und relative Einheit zurückführt; also daß sie nicht bloß von der wahren Philosophie aus, sondern sogar aus sich selber, wenn man nur mit der wahren Aufgabe der Philosophie bekannt ist, und besonnener reflektiert, als es in diesem Systeme geschehen, zu widerlegen, und in ihrer Unzulänglichkeit darzustellen ist; daß daher die ganze Unterscheidung der Philosophien nach ihrem Einheitsprinzip nur provisorisch und historisch, keineswegs aber an sich gültig ist. Kehren

wir jedoch, da wir hier eben bei provisorischer und historischer Erkenntnis anheben müssen, zurück zu diesem Einteilungsprinzip. Die W.-L. mag wiederum sein eine der möglichen Philosophien. Macht sie nun, wie sie dies allerdings tut, den Anspruch, durchaus keiner der vorhergegangenen gleich, sondern völlig von ihnen verschieden, neu und in sich selbständig zu sein; so muß sie ein anderes Einheitsprinzip haben, denn alle vorigen. Was hatten diese für ein Einheitsprinzip? — Im Vorbeigehen: es ist hier nicht meine Absicht, Geschichte der Philosophie vorzutragen, und mich auf alle Streitigkeiten einzulassen, die mir hierüber erregt werden können, sondern nur meinen Begriff allmählich fortschreitend zu entwickeln. Hierzu könnte nun das, was ich sagen werde, ebenso gut dienen, wenn es nur willkürlich angenommen und historisch ungegründet wäre, als wenn es historisch wahr ist; wie sich wohl zum Überfluß dürfte beweisen lassen, wenn ein solcher Beweis nötig wäre. Ich sage: So viel aus allen Philosophien bis auf Kant klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das tote Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich. (Ich kann im Vorbeigehen hinzusetzen: auch seit Kant ist es außer in der W.-L. allenthalben und ohne Ausnahme bei den angeblichen Kantianern, so wie bei den angeblichen Kommentatoren und Weiterbringern der W.-L. bei demselben absoluten Sein geblieben, und Kant ist in seinem wahren, von ihm freilich nirgends deutlich ausgesprochenen Prinzip nicht verstanden worden: denn es kommt nicht darauf an, wie man dieses Sein nimmt, sondern wie man es innerlich hält und faßt. Man nenne es immerhin Ich. Wenn man es ursprünglich objektiviert, und sich entfremdet, so ist es eben das alte Ding an sich). — Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher ebensowenig in das Sein, als in das ihr gegenüberstehende Bewußtsein;

ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das soeben von uns entdeckte Prinzip der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Prinzip der Disjunktion beider ist; und welches wir nennen wollen reines Wissen, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede von Bewußtsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist. — Dies entdeckte nun Kant, und wurde dadurch der Stifter der Transzendental-Philosophie. Die W.-L. ist Transzendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen, was eigentlich nicht möglich: — denn wer sich auf das zweite Glied besönne, hätte ja auch das erste; — sondern in die Einheit beider das Absolute setzt. —

Zunächst nun: wie die W.-L. von der Kantischen Philosophie sich unterscheidet. — Jetzt nur noch dies. Wem auch nur diese höhere Einheit wirklich innerlich eingeleuchtet, der hat schon in dieser ersten Stunde eine Einsicht in den wahren Ort des Prinzips der einzig möglichen Philosophie erlangt, welche dem philosophischen Zeitalter fast ganz fehlt; zugleich hat er einen Begriff von der W.-L. und eine Anleitung, sie zu verstehen, bekommen, an der es auch durchaus fehlt. Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.-L. sich selber für Idealismus gebe; so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte Denken oder Bewußtsein setze, welchem die Hälfte des Seins als die zweite gegenübersteht, und welches daher durchaus ebensowenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein könnte. Dennoch ist diese Ansicht der W.-L. bei Freund und Feind gleich rezipiert, und es gibt kein Mittel, sie ihnen auszureden.

Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein

Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird.

II. Vortrag. Heben wir unsern heutigen Vortrag an mit einer kurzen Übersicht des vorigen. Ich habe mit dieser Übersicht noch eine Nebenabsicht: die nämlich, über die Art, solche Vorträge ins Gedächtnis zu fassen, und sie für sich selber zu reproduzieren, und inwiefern das Nachschreiben nützlich sein kann oder nicht, beizubringen, was sich im allgemeinen beibringen läßt. Im allgemeinen, sage ich; wie denn, was Gedächtnis und die Möglichkeit, seine Aufmerksamkeit zugleich auf mehrere Gegenstände zu richten anbelangt, eine große Verschiedenheit unter den Menschen stattfindet, und ich insbesondere einer der unbegünstigtsten in dieser Rücksicht bin, da ich das, was man gewöhnlich Gedächtnis nennt, gar nicht habe, und meine Aufmerksamkeit durchaus nur mit Einem Gegenstande zu beschäftigen fähig bin. Darum sind meine Vorschläge um so mehr nur unmaßgeblich, und jeder einzelne muß selbst entscheiden, inwiefern sie auf ihn passen, und wie er sie anzuwenden habe.

Der rechte und liebste Zuhörer wäre mir der, welcher den gehörten Vortrag zu Hause für sich, nicht unmittelbar, denn dies wäre das mechanische Gedächtnis, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder zu produzieren vermöchte, und zwar mit absoluter Freiheit des Ganges rückwärts, aufsteigend vom Resultate, womit geschlossen worden, zu seinen Prämissen; vorwärts aus den Prämissen, wovon angehoben worden, ableitend die Resultate; aus der Mitte heraus, aufsteigend und ableitend zugleich; und der dies vermöchte mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken, und, da wir in mehreren, durch Stunden und Tage abgesonderten, Vorträgen denn doch nur Einen ganzen, und in sich selber geschlossenen Vortrag der W.-L. zu halten gedenken, von welchem die einzelnen Lehrstunden gerade so die integrierenden Teile ausmachen werden, wie die einzelnen

Momente Einer Lehrstunde ihre Teile ausmachen; — da, sage ich, es sich also verhalten wird: so wäre, in dieser Rücksicht, derjenige mir der liebste Zuhörer, der auf eben dieselbe Weise aus jeder einzelnen Lehrstunde, anhebend bei der ersten, oder anhebend bei der letzten, die er gehört hat, oder anhebend bei irgendeiner der Mitte, alle insgesamt herstellen könnte. Was das Erste wäre. — Nun ist zweitens in jeder Lehrstunde jedem das Merkwürdigste, und darum das, was er am sichersten behält, dasjenige, was er in derselben Neues gelernt und klärlich eingesehen hat. Was wir wahrhaft einsehen, das wird ein Bestandteil unser selbst, und falls es wahrhaft neue Einsicht ist, eine Umschaffung unser selbst; und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden; und eben darum kann die W.-L. mehr, als irgend etwas anderes, sich versprechen, den ausgestorbenen Trieb des Denkens wieder in Anregung zu bringen, falls man sich nur mit ihr einläßt, weil sie neue Begriffe und Ansichten herbeiführt. — Dieses jedem, der die W.-L. noch gar nicht gekannt hat, völlig neu und dem, der schon mit ihr bekannt ist, denn doch vielleicht in einem neuen Lichte Erschienene, war nun in der letzten Lehrstunde die Einsicht, daß, wenn man sich nur recht besinne, schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setze; daß daher das Sein Glied einer Disjunktion und die Eine Hälfte sei, wozu das Denken die andere; darum die Einheit weder in die eine, noch die andere Hälfte, sondern in das absolute Band beider zu setzen sei, = reines Wissen an und für sich, darum Wissen von Nichts, oder, falls folgender Ausdruck Sie besser erinnern sollte, zu setzen sei in die Wahrheit und Gewißheit an und für sich, die da nicht ist Gewißheit von irgend etwas, indem dadurch schon die Disjunktion zwischen Sein und Wissen gesetzt würde. So nun jemand, bei dem Versuche, diese erste Lehrstunde wieder aus sich zu reproduzieren, nur noch diesen einzigen Punkt in sich klar und lebendig angetroffen hätte; so hätte er durch ein wenig logisches Nachdenken aus ihm alles übrige entwickeln können. Z. B. er hätte sich gefragt: wie kamen wir darauf, nachzuweisen, daß das Sein ein Nebenglied habe? Ge-

schah dies etwa in polemischer Rücksicht? Ist es etwa für kein Nebenglied, sondern für die absolute Einheit gehalten worden? So wird jeder sich besonnen haben, daß dies bis auf Kant geschehen. Er hätte sich gefragt: aber wie kamen wir denn überall zu der Untersuchung, was wohl absolute Einheit sein könne oder nicht? So würde wohl jeder, allein aus dem Bewußtsein, wozu er denn die ganze Vorlesung besucht, sich erinnern, daß philosophiert werden sollte, und daß eben das Wesen der Philosophie in der Aufstellung der absoluten Einheit und der Zurückführung alles Mannigfaltigen darauf gesetzt worden; und so würde nun ohne Schwierigkeit der ganze Gedanke ganz sich herstellen lassen: Was ist W.-L. usw. Nur müßte bei dieser Wiederherstellung es nicht an Tiefe und Gründlichkeit fehlen. Z. B. Zurückführung der Mannigfaltigkeit auf Einheit ist eine Formel von wenig Worten, die sich leicht merkt, und es ist bequem, die oft vorkommende Frage: was ist Philosophie, um deren Beantwortung man gewöhnlich verlegen ist, damit zu beantworten. Aber verstehst du auch, was du sagst, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen und durchsichtigen Konstruktion klar machen? Ist es beschrieben worden? wie ist es beschrieben worden? Mit den und den Worten. Nun gut; das hat der Vortragende gesagt: und das sind Worte! Ich aber will es konstruieren. Oder — jenes durchaus weder Sein noch Bewußtsein, sondern Band beider, das als die absolute Einheit aller Transzendental-Philosophie hingestellt wurde, läßt mit diesen Worten sich merken. Ganz klar und durchsichtig kann es Ihnen noch nicht sein; denn in der Durchsichtigkeit dieser Einheit besteht die ganze Philosophie, und wir werden von nun an gar nichts weiter tun, als an der Steigerung der Klarheit dieses Einen Begriffes, in welchem ich Ihnen mit Einem Schlage das Universum gegeben habe, arbeiten. Wäre er Ihnen daher schon ganz klar, so bedürften Sie meiner nicht weiter. Dessenungeachtet aber, setze ich hinzu, muß schon jetzt jeder mehr als die bloße tote Formel, er muß ein lebendiges Bild jener Einheit bei sich führen, das ihm stehend und fest sei, und ihm nie verschwinde. An dieses sein stehendes Bild nun wende ich

mich mit meinem Vortrage; dieses wollen wir gemeinschaftlich weiter bilden und erklären. Wer es nicht hätte, dem könnte ich durchaus nicht beikommen, und für ihn verwandelte sich meine ganze Rede in eine Rede über das reine Nichts, indem ich in der Tat über Nichts spreche, außer über dieses Bild. —

Und, daß ich endlich bestimmt ausspreche, worauf alles Bisherige zielt: — ohne diese eigene freie Reproduktion des Vortrages der W.-L. in der lebendigen Gründlichkeit, von der ich zuletzt gesprochen, wird man von diesen Vorlesungen durchaus keinen Nutzen haben. Unmittelbar in der Form, wie ich hier mich ausspreche, kann es nicht bleiben; wiewohl es allerdings durch Sie selber, und von Ihnen selber aus, wieder in dieselbe Form zurückgebracht werden kann. Kurz, zwischen meinen Akt des Vortrages und Ihren Besitzstand des Vorgetragenen muß noch ein Mittelglied eintreten, Ihre eigene Nacherfindung; außerdem ist mit dem Akte des Vortrages Alles geschlossen, und zu Ihrem Besitzstande kommt es gar nicht. — Ob man nun diese Reproduktion mit der Feder in der Hand vornehme, wie ich z. B. es tun würde, weil ich kein Gedächtnis habe, und dagegen eine Phantasie, die nur durch den niedergeschriebenen Buchstaben sich zügeln läßt, oder ob jener, der mehr Gedächtnis hat, und eine zahmere Phantasie, sie im freien Denken vollzieht, ist an sich außerwesentlich; und nur das ist wesentlich, daß jeder es so mache, wie es seiner Individualität angemessen; und auf alle Fälle kann die erste Methode der schriftlichen Reproduktion wenigstens nicht schaden. Nach allem Gesagten kann dasjenige, was während des Vortrages aufgezeichnet wird, nicht die Stelle der eigenen Reproduktion vertreten; sondern es kann nur als Hilfsmittel für sie dienen, die mit diesem oder ohne dieses Hilfsmittel immer vorgenommen werden muß. Bei der langsamen Sprache, den beträchtlichen Pausen nach Hauptabsätzen, den Wiederholungen bedeutender Ausdrücke, welches hier beobachtet wird, muß es wohl möglich sein, im Fluge Hauptnerven der Rede für den angegebenen Behuf mit dem Griffel aufzufassen. — Den Versuch, mehr als solche Hauptnerven aufzuzeichnen, würde wenigstens

ich für meine Person, falls ich einen solchen Vortrag anzuhören hätte, nicht beginnen, indem ich schreibend nicht mit Energie hören, und mit Energie hörend, nicht schreiben kann; indem es mir um die ganze lebendige Rede eher, als um die einzelnen toten Worte, und ganz besonders um die wenig bemerkte, aber gar sehr wahre und reelle physisch-geistige Wirkung eines, in meiner Gegenwart vollzogenen, scharfen Denkens zu tun sein würde. Doch bescheide ich mich vollkommen, daß es hierüber mit andern sich anders verhalten kann, und leichter gewobene Geister wohl zwei Dinge auf einmal gleich gut mögen treiben können.

Soviel einmal für immer über diesen Gegenstand! — Jetzt fahren wir fort in der gestern angehobenen Untersuchung, d. h. in der provisorischen Beantwortung der Frage: was ist W.-L.? Setzt alle Transzendentalphilosophie, dergleichen auch die Kantische ist, und insofern ist die W.-L. auch nicht von ihr geschieden, — das Absolute weder in Sein noch Bewußtsein, sondern in das Band beider, Wahrheit und Gewißheit an und für sich = A: so folgt (dieses ist ein anderer Punkt, durch welchen mein heutiger Vortrag sich anknüpft an den letzten, und vermittelst welches Punktes in der Generalreproduktion aller Vorträge, der vorhergehende aus ihm, und er aus dem vorhergehenden herzustellen ist:) es folgt, sage ich, daß in einer solchen Philosophie der Unterschied zwischen Sein und Denken, als an sich gültig, durchaus verschwindet. Freilich, alles, was in ihr vorkommen kann, ist in der Erschauung, die wir eben in der letzten Stunde in uns vollzogen, in der Einsicht, daß kein Sein ohne Denken sei, und umgekehrt durchaus Sein und Denken zugleich, und es kann Nichts vorkommen in dem erscheinenden Umfange des Seins, ohne daß es zugleich, wenn man sich nur recht besinnt und nicht etwa träumt, vorkomme in dem erscheinenden Umfange des Denkens, und *vice versa*. So in der Erscheinung, welches geschenkt und zugegeben wird, uns aber zunächst als Transzendentalphilosophen Nichts angeht; nach unserer, über alle Erscheinung hinausliegenden, Einsicht aber, daß das Absolute nicht eine Hälfte, sondern die Einheit sei, ist es *ab-*

solute und an sich weder Sein noch Denken, sondern $\frac{A}{D \cdot S}$. — Wenn nun, wodurch das jetzt Gesagte weiter angewendet und noch klarer gemacht wird, angenommen würde, daß A außer seiner absoluten Grunddisjunktion in S und D sich noch außerdem spalte in x, y, z; so ist klar: 1. daß Alles zusammen an und für sich und absolut A, und als x usw. nur eben eine Modifikation des A ist; von denen 2. schlechthin zugegeben wird, daß sie in S wie in D vorkommen müssen.

Setzen Sie nun ferner, es gebe ein philosophisches System, das über die aus A hervorgehende Spaltung in S und D als bloßer Erscheinung, sich nicht in Zweifel befände, und daher wahrhafte Transzendentalphilosophie wäre; übrigens aber in einer solchen absoluten Spaltung des A in x, y, z befangen bliebe, wie wir es eben aufgestellt; so wäre dieses System, bei allem seinem Transzendentalismus, doch nicht bis zur reinen Einheit durchgedrungen, noch hätte es die Aufgabe der Philosophie gelöst. Einer Disjunktion entgangen, wäre es gefallen in eine andere: und durch die Aufdeckung dieser Disjunktion wäre es, bei aller Bewunderung, die man ihm dafür, daß es den uralten Schein zuerst aufgedeckt, zollen müßte, dennoch, als die wahre, und völlig zu Ende gekommene Philosophie, widerlegt.

Ganz genau dieses, durch den eben aufgestellten Schematismus charakterisierte, System ist nun das Kantische. Kanten studiert, nicht wie ihn die Kantianer ohne Ausnahme studiert haben, klebend an seinem oft himmlisch klaren, oft aber, und bei bedeutender Gelegenheit, sehr unbeholfenen Buchstaben; sondern von dem, was er wirklich sagt, sich erhebend zu dem, was er nicht sagt, aber, um das Gesagte sagen zu können, es voraussetzen mußte, kann über seinen Transzendentalismus, genau so das Wort verstanden, wie wir es erklärt haben, kein Zweifel übrig bleiben. A, als Band des unabtrennlichen Seins und Denkens, begriff er.

Aber er begriff es nicht in seiner reinen Selbständigkeit an und für sich, wie es die W.-L aufstellt, sondern nur als gemeinsame Grundbestimmung oder Akzidens seiner drei

Urmodifikationen, x, y, z — (diese Ausdrücke sind bedeutend; es kann nicht schärfer gesagt werden:) wodurch ihm eigentlich drei Absoluta entstanden, das wahre Eine Absolute aber zu ihrer gemeinsamen Eigenschaft verblaßte.

Wie seine entscheidenden, und allein wahrhaft bedeutenden Werke, die drei Kritiken, vor uns liegen, hat er dreimal angesetzt. In der Kritik der reinen Vernunft war ihm die sinnliche Erfahrung das Absolute (x); und über die Ideen, die höhere, rein geistige Welt, spricht er da wahrhaft sehr unempfehlend. Man könnte aus früheren Schriften, und aus einigen hingeworfenen Winken in dieser Kritik selbst schließen, daß es seiner eigenen Absicht nach hierbei sein Bewenden nicht haben sollte; ich aber würde mich zu der Beweisführung anheischig machen, daß diese Winke nur eine Inkonsequenz mehr sind; indem bei folgerechter Durchführung der dort aufgestellten Prinzipien, die übersinnliche Welt durchaus verschwinden mußte, und als einziges Noumen lediglich das in der Empirie zu realisierende ist übrig blieb, von welchem ist er übrigens den ganz richtigen Begriff, und keineswegs den verkehrten Lockeschen hatte, den seine Anhänger ihm aufgedrungen. Die hohe innere Moralität des Mannes berichtigte den Philosophen, und es erschien die Kritik der praktischen Vernunft. In ihr zeigte sich durch den innewohnenden kategorischen Begriff das Ich, als etwas Ansich, was es in der Kritik der reinen Vernunft, lediglich gehalten und getragen von dem empirischen Ist, nimmermehr sein konnte; und wir erhalten das zweite Absolute, eine moralische Welt = z. Noch waren die in der Selbstbeobachtung unleugbar vorhandenen Phänomene des menschlichen Geistes nicht alle erklärt; noch blieb übrig die Anschauung des Schönen, des Erhabenen, des Zweckmäßigen, welche doch sichtlich weder theoretische Erkenntnisse sind, noch moralische Begriffe. Überdies, was noch mehr bedeutete, war über der zuletzt aufgestellten moralischen Welt, als der Einen Welt an sich, die empirische verloren gegangen, zur Vergeltung, daß sie zuerst die moralische vernichtet hatte: und es erschien die Kritik der Urteilskraft, und in der Einleitung dazu, dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche, das Bekenntnis, daß die

übersinnliche und sinnliche Welt denn doch in einer gemeinschaftlichen, aber völlig unerforschlichen Wurzel, zusammenhängen müßten, welche Wurzel nun das dritte Absolute = y wäre. Ich sage ein drittes, von den beiden Nebenabsoluten abgesondertes, und für sich bestehendes; ungeachtet es den Zusammenhang der beiden Nebenglieder bedeuten soll; und tue dadurch Kanten kein Unrecht. Denn ist dieses y unerforschlich, so mag es immer den Zusammenhang enthalten: ich wenigstens kann es als solchen nicht durchdringen, und die beiden Nebenglieder, als aus ihm hervorgehend, nicht mittelbar begreifen. Soll ich sie fassen, so muß ich sie eben unmittelbar, also absolut, fassen, und ich bleibe immer, nach wie vor, in die drei Absoluta zerstückt. Kant hat daher durch den letzten entscheidenden Schlag an seinem Lehrgebäude dasjenige, dessen wir ihn beschuldigen, keineswegs verbessert, sondern es nur freimütig gestanden und selber aufgedeckt. Daß ich nun die W.-L. an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisiere: — eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus Einem Prinzip, besteht ihr Wesen. Die Maxime, welche Kant mündlich und schriftlich so oft wiederholt, und die seine Anhänger auf sein Wort ihm nachgesagt, man müsse irgendwo stille stehen, und könne nicht weiter, wird hier durchaus, als eine Maxime der Schwäche oder der Trägheit, die dann für jeden gelten müßte, und nach welcher die Vorkantischen Dogmatiker Kanten auch hätten antworten können: man müsse eben bei ihrem Dogmatismus stille stehen, und könne nicht weiter, — durchaus verworfen. Ihre eigene Maxime ist, schlechthin nichts Unbegreifliches zuzugeben, und Nichts unbegriffen zu lassen; wie sie sich denn bescheidet, gar nicht existieren zu wollen, falls ihr ein durch sie nicht Begriffenes aufgewiesen wird, indem sie durchaus entweder Alles sein will, oder gar nicht sein. Sollte sie auch, wie ich zur Vermeidung alles Mißverständnisses gleich hinzusetzen will, ein absolut Unbegreifliches zugeben müssen, so wird sie

es wenigstens eben als das, was es ist, als absolut unbegreiflich, und nichts mehr, begreifen; also es doch begreifen, wobei denn wohl eben das absolute Begreifen anheben dürfte. So viel zur historischen Charakteristik der W.-L., ihrem einzigen Nächsten gegenüber, dem sie unmittelbar entgegengesetzt, und daran charakterisiert werden kann, der Kantischen Philosophie. Mit allen früheren Philosophien oder neuen Aftergeburten läßt sie sich gar nicht unmittelbar vergleichen; denn sie hat von ihnen gar Nichts und ist *toto genere* verschieden. Nur mit der Kantischen hat sie das gemeinschaftliche Genus des Transzendentalismus, und insofern mit ihr eine Grenzberichtigung zu treffen, die aber lediglich die Klarheit des Besitztums, keineswegs den eitlen Ruhm desselben beabsichtigt.

Um diese Charakteristik höher und unabhängig von der Geschichte an dem reinen Begriffe, und seinem Schema aufzustellen: A ist bekannt: die Voraussetzung ist, es spalte sich in S und D, und zugleich in x, y, z; beides gleich absolut, Eins durchaus nicht ohne das Andere. Dennoch wird die Einsicht, mit der sie anhebt, und in der ihr Wesen, als W.-L., im Gegensatze des Kantianismus besteht, keineswegs in der Einsicht der Spaltung in S und D, die wir schon ehegestern vollzogen, noch in der Einsicht der Spaltung in x, y, z, welche wir noch gar nicht vollzogen, sondern sie nur problematisch vorausgesetzt haben, sondern in der Einsicht der unmittelbaren Unabtrennbarkeit dieser beiderlei Weisen, sich zu spalten, bestehen. Daher beide Spaltungen gar nicht unmittelbar, wie es von der ersten bisher erschien, sondern nur mittelbar, vermittelst der höheren Einsicht ihrer Einheit, eingesehen werden.

Ich mache auf diesen höchst bedeutenden Wink besonders die wiederholenden Teilnehmer aufmerksam; sie erhalten hier früher und von vornherein in seiner ganzen Einfachheit einen Charakterzug unserer Spekulation, der im ersten Vortrage erst in der Mitte unserer Arbeit eintrat.

(Reproduktionsmoment dieser ganzen Vorlesung ist dieses Schema. Wie aus ihm sich die vorige wiederherstellen läßt, ist oben bemerkt).

III. Vortrag.

Zuvörderst eine Schärfung des zum Schlusse vorgetragenen Punktes, welcher Mißverstand veranlassen könnte. A absolut in S und D und in x, y, z gespalten; durchaus in Einem Schlage: Eins nicht ohne das Andere. Wie habe ich mich nun da ausgedrückt? Einmal ausgehend von x, das andremal von S. Ist selbst nur Ansicht, Befangenheit meiner Rede. Daß an sich, jenseits der Möglichkeit meines Ausdrucks und meiner beschreibenden Konstruktion beides ganz dasselbe ist, durchaus in Einem stehenden Schlage, weiß ich ja, und sage es eben ausdrücklich. Ich konstruiere daher ein durchaus nicht zu Konstruierendes, mit dem guten Bewußtsein, daß es nicht zu konstruieren ist. —

Fahre ich jetzo fort, aus den, in der Vergleichung mit dem Kantischen Transzendentalismus gefundenen Merkmalen die W.-L. zu charakterisieren. — Kant begriff sehr wohl A als Band von S und D, sagte ich unter anderm; aber er begriff es nicht in seiner absoluten Selbständigkeit, sondern machte es zur gemeinschaftlichen Grundbestimmung und Akzidens dreier Absoluten; und hierin unterscheide sich die W.-L. von ihm. Daher muß es die Behauptung der W.-L. sein, daß das Wissen oder Gewißheit, so wie wir es charakterisiert haben, wirklich eine rein für sich bestehende Substanz sei, daß sie als solche von uns realisiert werden könne, und daß eben in dieser Realisierung die wirkliche Realisierung der W.-L. bestehe. (Wirkliche, sage ich, mit der wir hier noch nicht beschäftigt sind, da wir noch bei Aufstellung des bloßen Begriffes, der nicht die Sache selber ist, stehen). Zuvörderst, daß sich dies wirklich also verhalte, das Wissen, als ein für sich Bestehendes einleuchte, kann auf der Stelle dargetan werden. Ich fordre Sie auf, nach der Reihe vorzustellen; so haben Sie, wenn Sie sich Ihrer entsinnen, mit diesen Ihren Bestimmungen, das Objekt und seine Vorstellung. Nun sage ich aber weiter: wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen? So gewiß Sie nun diese Frage mit Ja beantworten, welches Sie

ganz gewiß tun werden, wenn Sie nur das Ihnen Angemutete vollzogen haben; so gewiß leuchtet Ihnen ein und stellt sich Ihnen dar das Wissen bei aller Verschiedenheit der Objekte: daher in gänzlicher Abstraktion von der Objektivität; (= A) als doch noch übrig bleibend; also substant, und in aller Veränderung der Objekte stets sich gleich bleibend; also als qualitative in sich durchaus unveränderliche Einheit.

So stellt es Ihnen sich dar mit absoluter, unwiderstehlich Sie ergreifender Evidenz. So gewiß Sie es einsehen, sagen Sie: es ist schlechthin so, ich kann es mit nichten anders einsehen; und wenn Sie nach Gründen gefragt werden, werden Sie einen solchen Beweisgrund verbitten, und doch von der Behauptung nicht abstehn. Es leuchtet Ihnen ein als unmittelbar gewiß. — Bei aller möglichen Veränderung der Objekte, haben Sie gesagt, bleibe doch stets das Wissen sich gleich. Haben Sie denn nun alle mögliche Veränderlichkeit der Objekte durchgegangen und erschöpft und bei jedem versucht, ob das Wissen in ihm dasselbe bleibe? Ich denke doch nicht; denn wie hätten Sie dieses gekonnt? Unabhängig daher von diesem Versuche, und darum schlechthin *a priori*, leuchtet dieses Wissen durch sich selber ein, als unabhängig von aller Subjektivität und Objektivität, für sich bestehend und sich selber gleich. 1. Bemerken Sie ja mit der tiefen Innigkeit des Selbstbewußtseins, was in dem soeben eingesehenen subjektiven Wissen eigentlich liegt, damit ja die zu Ende der ersten Stunde gerügte irrige Ansicht der W.-L., daß sie das Absolute in das dem Objekte gegenüberstehende Wissen setze, keinen Augenblick wieder in unsern Kreis einkehre. Wahr ist es, daß wir von diesem Bewußtsein oder Vorstellen eines Objektes in unserm Experimente ausgegangen sind. In diesem Teile des Experimentes macht nun S das D in jedem neuen Momente durchaus verschieden; denn D war ja durchaus Nichts, als das D zu diesem S und verschwand mit ihm. Indem wir uns nun zum zweiten Teil erheben, durch die Frage: ist nicht das Wissen in allem diesen das Eine, und Gleiche? und es so findend, erheben wir uns ja über alle Differenz des D sowohl, als des S, und wir können nun weit richtiger und stringenter uns also

ausdrücken: nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des Subjektiven, welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deswegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich und sich selbst gleich. Das Wandelbare ist nun gar nicht mehr, weder das Objekt, noch das Subjekt, sondern das rein Wandelbare, und weiter Nichts, welches nun, in seiner übrigen Wandelbarkeit selber unwandelbar, sich spaltet in Subjekt und Objekt, und welchem Wandelbaren gegenübersteht das Eine Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt und Objekt wegfällt. 2. Hier hat sich uns schon ein glänzendes Beispiel einer Einsicht gezeigt, die aus erschöpftem und geschlossenem Probieren, also aus der Empirie gar nicht kommen kann, sondern schlechthin *a priori* ist. Und da verbinden mich denn gemachte Erfahrungen, alle Gegenwärtigen, denen nun diese Einsicht wirklich aufgegangen, welches ich bei der großen Leichtigkeit der Sache von keinem bezweifle, zu ersuchen, sich dieses Beispiel doch ja zu merken, daran sich zu halten, und wenn der alte, empirische Dämon kommt, Sie anzufechten, ihn vorläufig damit abzuweisen, bis es uns gelingt, denselben völlig zu töten. Ich möchte so gern des ewigen Streitens darüber, ob es auch überall Evidenz oder ein *a priori* gebe (denn beides ist dasselbe), überhoben sein. Zu der Überzeugung, daß sie sei, kommt jeder nur dadurch, daß er sie an irgendeiner Stelle in sich erzeugt. Dies ist nun gegenwärtig geschehen, und ich bitte bloß, daß man es nicht vergesse.

Resultat: Das Wissen, in der angegebenen Bedeutung als A, hat uns wirklich eingeleuchtet, als für sich bestehend, unabhängig von aller Wandelbarkeit, sich selbst gleiche und in sich geschlossene Einheit; wie es nach den abgestatteten historischen Berichten von der W.-L. vorausgesetzt wird. Wir scheinen daher das Prinzip der W.-L. schon in uns selber realisiert zu haben, und eingedrungen zu sein in dieselbe.

Zweiter Vorschritt der heutigen Untersuchung.

Wir scheinen es denn auch nur; und dies ist ein leerer Schein. Wir sehen bloß ein, daß es so ist; wir sehen aber nicht ein, was es denn, als diese qualitative Einheit, eigentlich ist. Eben,

weil wir nur ein solches Daß einsehen, sind wir in einer Disjunktion, also in zwei Absoluten befangen, der Wandelbarkeit und der Unwandelbarkeit, wozu wir das dritte, die unerforschliche Wurzel, hinzufügen könnten, und auf diese Weise es uns in der Form eben also ergehen würde, als der Kantischen Philosophie. Der Grund dieser, auf diesem Wege unüberwindlichen Zweiheit, ist folgender: das Daß muß erscheinen, als sich selbst erzeugend, wie denn unsere obige Einsicht also erschien. Dieses Erscheinen aber ist möglich nur unter der Bedingung, daß ein *terminus a quo* erschiene, welcher im Gegensatze jenes Sicherzeugens erscheint, als von uns erzeugt; wie denn der erste Teil unseres oben angestellten Experiments wirklich und in der Tat also erschien. Wir fassen, mit einem Worte beides, sowohl die Wandelbarkeit als die Unwandelbarkeit, unmittelbar auf, und sind innerlich zerrissen in zwei oder drei Unmittelbare. Wie sollte es denn nun sein? Offenbar also, daß eins von beiden mittelbar gefaßt würde; und daß dies mittelbar zu Erfassende keineswegs die Unwandelbarkeit, welche als das Absolute nur absolut realisiert werden kann, sondern die Wandelbarkeit sein müsse, ist wohl ohne weiteres klar. Das Unwandelbare müßte daher nicht nur seinem Sein nach angeschaut werden, was wir oben vollzogen haben, sondern es müßte in seinem Wesen, seiner Einen absoluten Qualität durchdrungen werden, und so durchdrungen werden, daß die Wandelbarkeit als aus derselben notwendig hervorgehend, also vermittelst derselben erblickt würde.

Kurz, deutlich, und um es leicht im Gedächtnisse aufzufassen: Der Einsicht, daß das Wissen eine für sich selber bestehende qualitative Einheit sei, welche Einsicht bloß provisorisch ist und in eine Theorie der W.-L. gehört, folgt die Frage: was ist es denn nun in dieser qualitativen Einheit? Und in der Beantwortung dieser Frage besteht das eigentliche Wesen der W.-L. — Es ist, um dieses noch weiter auseinander zu setzen, klar, daß man zu diesem Behufe dieses Wesen des Wissens innerlich konstruieren müsse, oder daß es sich selber konstruieren müsse, was wohl hier ganz einerlei sein dürfte. In dieser Konstruktion nun ist es ohne allen Zweifel, und ist, was es ist, wissend, und

als wissend, was es ist. Es ist daher klar, daß die W.-L. und das sich selber in seiner wesentlichen Einheit darstellende Wissen ganz und gar dasselbe sind: daß die W.-L. im urwesentlichen Wissen, und das Wissen in der W.-L. gegenseitig ineinander aufgehen und sich durchdringen: an sich gar nicht unterschieden sind; und der Unterschied, den wir hier doch machen, nur ein Unterschied in der Sprache ist, gerade wie der zu Anfang unseres Vortrages angezeigte. Das urwesentliche Wissen ist konstruierend, also genetisch in sich selber, dies wäre das Urwissen oder die Evidenz an sich selbst: die Evidenz an sich selbst ist daher genetisch.

Und dadurch haben wir den tiefsten charakteristischen Unterschied der W.-L. von allen andern Philosophien, und insbesondere auch von ihrer nächsten, der Kantischen, angegeben. Alle Philosophie soll aufgehen in dem Wissen an und für sich. Das Wissen, oder die Evidenz an und für sich, ist genetisch. Die höchste Erscheinung des Wissens, welche gar nicht mehr sein inneres Wesen, sondern nur sein äußeres Dasein ausdrückt, ist faktisch; und da es denn doch die Erscheinung des Wissens ist, faktische Evidenz. Aller faktischen Evidenz, sei es auch die absolute, bleibt etwas Objektives, Fremdes, sich selbst Konstruierendes, aber nicht von ihr Konstruiertes, daher innerlich Unerforschtes übrig, das die ermattete, und an ihrer Kraft verzweifelnde Spekulation wohl unerforschlich nennt. Die Kantische Spekulation endet auf ihrer höchsten Spitze mit faktischer Evidenz der Einsicht, daß der sinnlichen und übersinnlichen Welt doch ein Prinzip ihres Zusammenhanges, also durchaus ein genetisches, beide Welten schlechthin erschaffendes und bestimmendes, Prinzip zugrunde liegen müsse. Diese Einsicht, die an sich ganz richtig ist, konnte sich ihm doch nur machen zufolge des in seiner Vernunft absolut, aber bewußtlos tätigen Gesetzes, nur bei absoluter Einheit stehen zu bleiben, und diese als das absolut Substante anzuerkennen, und alles Wandelbare nun aus ihr abzuleiten. Nur faktisch, und darum das Objekt derselben unerforscht, blieb sie ihm, weil er jenes Grundgesetz der Einheit nur mechanisch auf sich wirken ließ, diese Wirksamkeit und ihr Gesetz nicht aber

selber wieder in sein Wissen aufnahm, wodurch ihm das reine Licht aufgegangen, und er zur W.-L. gekommen wäre. Die Kantische faktische Evidenz ist nicht einmal die höchste: denn er läßt das Objekt derselben aus zwei Nebengliedern hervorgehen, und faßt es nicht, wie das höchste faktische Objekt soeben von uns gefaßt worden, als bloßes reines Wissen, sondern zugleich mit der Nebenbestimmung, daß es sei Band der sinnlichen und übersinnlichen Welt; sonach innerlich und in sich selber nicht einmal als eine Einheit, sondern als Zweiheit. Sein höchstes Prinzip ist eine Synthesis *post factum:* dies nämlich heißt: wenn man zwei Glieder einer Disjunktion durch Selbstbeobachtung im Bewußtsein vorfindet, und nun durch die Vernunft gedrungen, einsieht, sie müssen an sich doch Eins sein, ungeachtet man gar nicht angeben kann, wie sie bei dieser Einheit zugleich zu zweien werden; kurz, ganz und gar dasselbe Verfahren, nach welchem wir in der ersten Stunde aus der vorgefundenen Zweiheit des Seins und des Denkens zu A als dem doch erforderlichen Bande desselben aufstiegen; um uns erst den der W.-L. mit Kant gemeinschaftlichen Transzendentalismus zu konstruieren, wobei es denn doch sein Bewenden nicht haben sollte. Es sollte aber eine Synthesis *a priori* sein, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt. — Kants höchste Evidenz, sagte ich, ist faktisch, und nicht einmal die höchste faktische. Die höchste faktische Evidenz ist heute von uns aufgestellt worden: die Einsicht des absoluten Fürsichbestehens des Wissens, ohne alle Bestimmung durch irgend Etwas außer ihm, irgendeine Wandelbarkeit; im Gegensatze des Kantischen Absoluten, das durch den Wandel zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem bestimmt ist. Indem nun dieses dermalen Faktische in der Wissenschaft selber genetisch werden wird, wird in ihm eben als eine Genesis der Wandel überhaupt, und schlechthin als solcher, keineswegs aber unmittelbar ein bestimmter Wandel begründet sein. Es scheint, die absolute Faktizität konnte nur von demjenigen entdeckt werden, der über alle Faktizität sich erhob, wie ich sie denn in der Tat erst nach der Entdeckung des wahren innern Prinzips der W.-L. entdeckt und stets den

Gebrauch von ihr gemacht habe, den ich hier mache, die Zuhörer von derselben aus in die Genesis zu leiten.

Kants Evidenz ist faktisch, wir selber stehen dermalen gleichfalls noch in der Faktizität, und, setze ich hinzu, es ist überall in der Welt der Wissenschaften, außer in der W.-L., gar keine andere Evidenz anzutreffen, als die faktische; nämlich in den ersten Prinzipien. Was die Philosophie betrifft, können wir uns, nachdem der Beweis an Kant geführt worden, wohl des Versuches mit anderen Systemen überheben. Nach der Philosophie macht die Mathematik Ansprüche auf Evidenz; gibt sich wohl gar in einigen ihrer Repräsentanten das Ridicule, sich über die Philosophie zu erheben, welches ihr nur dem Eklektizismus unserer Tage gegenüber erlaubt werden kann. Nun hier völlig davon abstrahiert, daß es sogar in Rücksicht dessen, wie sie sein kann und soll, nicht eben sehr glänzend mit ihr steht; so muß sie bekennen, daß ungeachtet im Fortschreiten sie allerdings genetisch wird, dennoch ihre Prinzipien durchaus nur faktischer Evidenz fähig sind. Denn sage mir doch der Arithmetiker, als bloßer Arithmetiker, wie er vermag, eine solide und stehende Eins zusammenzubringen; oder der Geometer, was ihm denn seinen Raum hält, und zum Stehen bringt, indes er die fortfließende Linie in ihm zieht; ob ihm dies und noch so viel andere Ingredienzien, deren er für die Möglichkeit seiner Genesen bedarf, anders, als unmittelbar in faktischer Anschauung gegeben werden? Dies gereicht nun der Mathematik keineswegs zum Vorwurf; sie soll und darf als Mathematik gar nicht anders sein wollen, und unsere Ansicht ist es gewiß nicht, die Grenzen der Wissenschaften zu verwirren; aber es soll nur anerkannt werden: diese, so wie alle übrigen Wissenschaften sollen wissen, daß sie nicht die ersten sind, und nicht selbständig, sondern daß die Prinzipien ihrer eigenen Möglichkeit in einer anderen, höhern Wissenschaft liegen.

Sind nun überall keine andern, als faktisch evidente Prinzipien in den wirklichen Wissenschaften vorhanden, und die W.-L. will dagegen durchaus genetische Evidenz einführen, und aus ihr die faktische erst ableiten: so ist klar, daß sie innerlich, ihrem

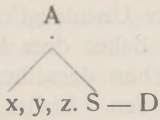
Geiste und Leben nach, völlig von allem bisherigen wissenschaftlichen Vernunftgebrauche verschieden ist; daß sie keinem anderwärts her bekannt ist, der sie nicht bei ihr selber studiert hat, und daß die Stelle derselben durch nichts anderes vertreten werden kann. Es ist eben so klar, daß sie durchaus von keinem Punkte oder Satze aus, der in dem bisherigen Leben oder der bisherigen Wissenschaft vorgekommen, und für wahr erkannt worden, angegriffen, oder widerlegt werden kann; denn was dieses auch sein, und wie evident es auch sein möge, so ist es denn doch ganz gewiß nur faktisch evident, und Nichts von dieser Art gibt die W.-L. unbedingt zu, sondern nur unter Bedingungen, welche sie erst selber in ihrer Genesis bestimmt. Wer aber daraus, als aus seinem Prinzip, gegen die W.-L. zu disputieren begehrt, der begehrt die unbedingte Zustimmung, welche schon im voraus und mit einem Male für immer abgeschlagen ist; er disputiert daher *ex non concessis* und macht sich lächerlich. Die W.-L. kann nur in ihr selber beurteilt, sie kann nur aus sich selber durch Nachweisung eines innern Widerspruches, einer innern Inkonsequenz oder Unzulänglichkeit angegriffen und widerlegt werden; es müßte daher dem letztern Geschäfte doch das Studium und das Verstehen derselben vorangehen, und immerhin damit angefangen werden. Bisher freilich hat man die Ordnung umzukehren gesucht; erst beurteilend und widerlegend, und hinterher, so Gott will, verstehend; es ist daher nichts anderes erfolgt, als daß die Streiche keineswegs die W.-L., welche als unsichtbarer Geist ihrem Auge verborgen geblieben, sondern die Hirngespinste getroffen haben, welche die Herren sich mit eigener Hand verfertigt, an welchen Hirngespinsten sie denn hinterher wiederum irre geworden, wodurch endlich die Verwirrung soweit gediehen, daß sich erwarten läßt, man werde nun bald inne werden, daß man verworren sei! —

IV. Vortrag. Es ist uns, wie mir es scheint, gelungen, sogleich in den Prolegomenen eine sehr klare und tiefe Einsicht

in die wissenschaftliche Form der Lehre, die wir hier treiben wollen, zu erhalten. Setzen wir die Betrachtungen fort.

Das Resultat: Daß über allem Wandel, und der von dem Wandel unzertrennlichen Subjekt-Objektivität, doch noch das Wissen als unwandelbar, sich selber gleich, für sich bestehe, haben wir eingesehen. Doch war diese Einsicht noch nicht die W.-L. selber, sondern nur die Prämissen dazu. Die W.-L. mußte noch dieses innere qualitativ unwandelbare Sein wirklich konstruieren, und so wie sie dies tun würde, würde sich ihr das zweite Glied, der Wandel, zugleich mitkonstruieren.

Der eigentliche, wahre Sinn dieser doppelten Konstruktion des Unwandelbaren, und zugleich des Wandels wird ganz nur dann klar werden, wenn wir die Konstruktion wirklich vollziehen, welches in den Umkreis der W.-L. selber gehört, keineswegs in die vorläufige Berichterstattung. Mißverständnisse hierbei sind anfangs gar nicht zu vermeiden. Um der vollkommenen Präzision gleich von vornherein so nahe zu kommen, als es möglich ist, lasse ich mich auf eine Frage ein, die schon erhoben worden.

Bei Gelegenheit des Schema: 

sagte ich, die W.-L. stehe im Punkte. Ich bin gefragt worden, ob sie nicht vielmehr in A stehe. Die bestimmteste Antwort ist, daß sie eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A für sich ist objektiv, und darum innerlich tot; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. Bloße Genesis ist überhaupt Nichts; auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die bestimmte Genesis des absolut qualitativen A gefordert worden: dieser Einheitspunkt kann nun allerdings schlechthin unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgehend realisiert werden, und was wir als W.-L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation; aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachkonstruiert

werden; denn alles Aussprechen oder Nachkonstruieren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachkonstruiert und ausgesprochen wird er, gerade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt daranknüpfe; oder ausgehe vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt an sich sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne; sondern das an sich durchaus nicht Nachzukonstruierende, nur in einem leeren und objektiven[1] Bilde zu Bildende, sei die organische Einheit beider. Also da Nachkonstruieren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgibt; so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen vollzogen. Es verhält sich hier daher — damit ich zuvörderst dies zur Erläuterung hinzusetze, — wie mit der zufolge der gestrigen Stunde erklärten absolut organischen Spaltung in S und D und x, y, z: dabei muß ich immer eins nach dem andern setzen. Ist es denn nun in der Tat so? Nein, sondern alles ist durchaus derselbe Schlag: und daß ich dies gleich hinzusetze: dieses tiefere Verhältnis möchte wohl selbst eine Folge und ein niederer Ausdruck des soeben beschriebenen höhern sein. Endlich, um dies sogleich in seiner ganzen Bedeutung auszusprechen, und dadurch Ihre Einsicht von der W.-L. und dem Wissen an sich zu einer weit höhern Stufe der Klarheit zu erheben: im Prinzip dieser so eben bemerkten, und nachgewiesenen Sonderung, als bloßer Sonderung, und durchaus nichts mehr, liegt nun eben das sekundäre Wissen oder das Bewußtsein mit seinem ganzen gesetzmäßigen Spiele durch den festgebundenen Wandel, und das Mannigfaltige (in ihm oder außer ihm), durch Sinnliches oder Übersinnliches und Zeit und Raum hindurch; liegt dasjenige, was wir dem Subjekte, als aus ihm herstammend, zuschreiben. Denn es ist ja ohne weiteres klar, daß in einer ge-

[1] Immanuel Hermann Fichte gibt, jedoch wohl nur versehentlich, in seinem Druckfehlerverzeichnis an, statt und objektiven sei unobjektiven zu lesen.

wissen Ansicht, nämlich in der synthetischen Ansicht der W.-L., die Disjunktion eben so absolut sein muß, als die Einheit; außerdem würde es ja bei der Einheit bleiben, und wir nie zu einem Wandel herauskommen. (Dies ist, daß ich es im Vorbeigehen bemerke, ein wichtiger Charakterzug der W.-L. und unterscheidet sie z. B. von Spinozas System, der auch absolute Einheit will, von ihr aber keine Brücke zu schlagen weiß zu dem Mannigfaltigen; und wiederum, wenn er das Mannigfaltige hat, aus demselben nicht zur Einheit kommen kann).

Aus diesem Prinzip der Sonderung kommen wir nun innerlich und faktisch, d. h. nach dem, was wir selber als W.-L. tun und treiben, nie heraus; wohl aber kommen wir intelligibel heraus, in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist, in welcher Rücksicht eben das Prinzip der Sonderung sich selber aufgibt und vernichtet.

Oder, daß ich, wo möglich, den Punkt, auf den es ankommt, noch klarer mache: indem wir also räsonnieren, wie wir es gegenwärtig taten, wo steht denn nun, falls wir recht bei Besinnung bleiben, unser Räsonnement? („Falls wir nur recht bei Besinnung bleiben," sage ich, denn wir könnten uns auch in das Intelligible verlieren, und es gibt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren). Offenbar in unserm Konstruieren, durch das Prinzip der Sonderung, — dessen, was durchaus nicht, inwiefern es konstruiert wird, sondern an sich gültig sein soll; also ganz eigentlich, wie eben gesagt worden, zwischen den zwei Prinzipien der Sonderung und der Einheit, beide vernichtend und beide setzend zugleich. Und so ist der Standpunkt der bei Besinnung bleibenden W.-L. durchaus keine Synthesis *post factum*, sondern eine Synthesis *a priori:* weder Sonderung noch Einheit findend, sondern beide erzeugend in demselben Schlage. — Nochmals, um einen noch höhern Punkt beizubringen: — Welches ist nun die absolute Einheit der W.-L.? Nicht A und nicht der Punkt, sondern die innere organische Einheit beider. Gibt es außer der soeben gegebenen Beschreibung dieses Einheitspunktes noch eine andere? Durchaus nicht, haben wir eingesehen. Diese Beschreibung ist daher die ursprüngliche und schlechthin authentische Beschreibung.

Welches sind ihre Bestandteile? Die organische Einheit beider ist Konstruktion oder Begriff, und zwar der absolute Eine, von nichts Bestehendem abgezogene Begriff, da ja sein eigenes Bestehen an sich, daher das Bestehen alles Begreiflichen geleugnet wird. Ferner, die Konstruktion als Konstruktion wird nun durch die Evidenz des für sich Bestehenden geleugnet; also wird durch diese Evidenz gerade das Unbegreifliche, als Unbegreifliches, und schlechthin nur als Unbegreifliches, und nichts mehr gesetzt; gesetzt durch die Vernichtung des absoluten Begriffs, der eben deswegen, damit er nur vernichtet werden könne, gesetzt sein muß; und so ist 1. die notwendige Vereinigung und Unabtrennbarkeit des Begriffs und des Unbegreiflichen, klar eingesehen worden, und das Resultat läßt sich fassen in dieser Formel: Soll das absolut Unbegreifliche, als allein für sich bestehend, einleuchten, so muß der Begriff vernichtet, und damit er vernichtet werden könne, gesetzt werden; denn nur an der Vernichtung des Begriffs leuchtet das Unbegreifliche ein. Zusatz: Nun ist Unbegreifliches = Unwandelbares, Begriff = Wandel. Es ist sonach mit dem Obigen zugleich eingesehen: soll das Unwandelbare einleuchten, so muß es zum Wandel kommen. 2. Nun ist die Unbegreiflichkeit doch nur die Negation des Begriffs, Ausdruck seiner Vernichtung; daher ein aus dem Begriffe und dem Wissen selber herrührendes, durch die absolute Evidenz hinübergetragenes Merkmal. Dies beachtet, und daher von diesem Merkmale abstrahiert, bleibt Nichts an der Einheit übrig, als die Absolutheit, oder das reine Bestehen für sich. 3. Recht wichtig und eingreifend wird dies durch folgende Betrachtung: Was ist das rein selbständige Wissen an sich? Diese Frage sollte die W.-L. beantworten, oder, wie wir uns schärfer ausdrückten: die vorausgesetzte innere Qualität des Wissens sollte sie konstruieren. Diese Konstruktion haben wir nun soeben vorgenommen; die Vernichtung des Begriffs durch die Evidenz, also die Sicherzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Konstruktion der innern Qualität des Wissens. Nun stammt diese Unbegreiflichkeit selber aus dem Begriffe, und aus innerer unmittelbarer Evidenz; sonach stammt die ganze Qualität des Absoluten, und daß ihm eine Qualität eben nur beigemessen werden konnte, aus dem Wissen. Es, das

Absolute, ist nicht an sich unbegreiflich: denn dies hat keinen Sinn; es ist nur unbegreiflich, wenn der Begriff an ihm sich versucht, und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. — Diese Unbegreiflichkeit für ein fremdes, aus dem Wissen herbeigeführtes Merkmal erkannt, sagte ich oben, bleibt am Absoluten nur das reine Fürsichbestehen, die Substantialität übrig: und es ist richtig, daß diese wenigstens nicht aus dem Begriffe abstammt, indem sie erst nach seiner Vernichtung eintritt. Klar ist aber, daß sie nur in der unmittelbaren Evidenz eintritt, also nur der Exponent und das Korrelat des reinen Lichtes, und dieses sein genetisches Prinzip ist, wodurch nun zuvörderst nach unserer Verheißung alle Evidenz und genetische Evidenz aufgeht, indem das reine Licht in sich selber als Genesis sich zeigt: zweitens das oben aufgestellte Verhältnis des Begriffs zum Sein, und umgekehrt, also weiter bestimmt ist. Soll es zur Äußerung und Realisation des absoluten Lichtes kommen, so muß der Begriff gesetzt sein, um durch das unmittelbare Licht vernichtet zu werden: denn darin eben besteht die Äußerung des innern Lichtes; das Resultat aber, und gleichsam der tote Absatz dieser Äußerung ist das Sein an sich, welches darum, weil das reine Licht zugleich Vernichtung des Begriffs ist, ein Unbegreifliches wird. Und so ist nun das reine Licht als der Eine Mittelpunkt und das Eine Prinzip sowohl des Seins als des Begriffs durchdrungen. 4. Was aus dem Bisherigen folgt: dieses Unbegreifliche, als der in seinem Prinzip von uns begriffene Träger aller Realität im Wissen, ist nun als absolut nur als unbegreiflich und weiter nichts zu denken, keineswegs aber etwa noch obendrein mit irgendeiner okkulten Qualität zu beschenken, eben so wenig als das Licht, außer den oben angegebenen Merkmalen, daß es sei vernichtend den Begriff und absetzend das absolute Sein, mit noch einer andern Qualität zu beschenken ist. Dann würden wir, eben so wie es an Kant getadelt worden, auf ein Unerforschtes, vielleicht für unerforschlich Ausgegebenes, stoßen. Um die Beweise dieser Behauptung zu führen: nur als unbegreiflich, in der Form, haben wir es eingesehen, und weiter nichts. Wir haben aber nicht das Recht, eher[1] zu behaupten, als wir einge-

[1] mehr (?)

sehen. Setzten wir eine solche okkulte Qualität, so hätten wir dieselbe entweder erdichtet, oder vielmehr, da eine reine Erdichtung schlechthin aus Nichts ganz unmöglich ist, wir hätten es aus einer empirisch vernommenen Faktizität, und in der Absicht, derselben ein Prinzip unterzulegen, geschöpft, wie es Kants Fall war, der den Unterschied zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem erst faktisch gefunden hatte, und nun in sein Absolutes, außer der Absolutheit, noch die zweite unerforschliche Qualität hineinbrachte, daß es sei das Band beider Welten, und dadurch würden wir aus der genetischen Evidenz wiederum in die faktische verfallen, ganz zuwider dem innern Geiste der W.-L. — Daher, was auch die in unserm Wissen vorkommende Realität, außer dem gemeinsamen Grundcharakter ihrer Unbegreiflichkeit, noch für weiterhin zu bestimmende Charaktere an sich tragen möge: so ist (dieser Punkt ist wichtig) dieser Charakteristik keineswegs ein neues absolutes Prinzip, außer dem Einen Prinzip des innern Lichtes, zugrunde zu legen, welches ja die Absoluten vervielfältigen würde; sondern die Mannigfaltigkeit und der Wandel dieser verschiedenen Charaktere ist rein abzuleiten aus der Wechselwirkung des Lichtes mit sich selber, in seinem verschiedenen Verhältnisse zum Begriffe, und zum unbegreiflichen Sein.

Daß ich sogleich über das Letztere einen Wink gebe, alles heute Gesagte zu einem höhern Standpunkte erhebe, den neuen Teilnehmern einen Einheitspunkt gebe, aus welchem Sie alles, was Sie hier noch hören können, anzusehen haben, und den wiederholenden denselben Augpunkt, in welchem Sie alles vormals hier Gehörte wieder zusammenfassen, und sich reproduzieren können, lade ich Sie ein, zu folgender Betrachtung:

Der Mittelpunkt von Oben war das reine Licht. Soll es zu diesem wirklich kommen, so muß der Begriff gesetzt und vernichtet, und ein an sich unbegreifliches Sein gesetzt werden: gesetzt, das Licht solle sein, so ist durch diesen Satz alles das Gesagte gesetzt. Dies haben wir nun eingesehen; es ist wahr und drückt das Grundgesetz alles Wissens aus; und als solches können wir es uns merken.

Ich aber will jetzo den Inhalt dieser Einsicht ganz fallen lassen und bloß auf die Form, auf unsern wirklichen Zustand des

Einsehens reflektieren. Ich denke doch wohl, wir, die wir hier zugegen sind, und es wirklich eingesehen haben, waren es, welche einsahen. Soviel ich mich, und ich denke wir alle uns erinnern, ging dieses so zu, daß wir die Begriffe und Prämissen, von denen wir ausgingen, frei konstruierten, sie eben so frei an einander hielten, und in diesem Aneinanderhalten von der Überzeugung ergriffen wurden: sie gehörten schlechthin zu einander, und seien nur in unabtrennlicher Einheit. Also wir erzeugten wenigstens die Bedingungen der sich ergebenden Einsicht, und so erscheinen wir uns jetzo gleichfalls.

Aber gehen wir nicht zu eilfertig zu Werke, sondern bedenken wir dies ein wenig tiefer. Erzeugten wir denn nun das, was wir erzeugten, eben weil wir es erzeugen wollten, also zufolge einer früheren Erkenntnis, die wir auch wohl erzeugt haben werden, weil wir sie haben erzeugen wollen, zufolge einer noch frühern Erkenntnis, und so ins Unendliche fort, wodurch es nimmermehr zu einer ersten Erzeugung käme? Irgendeinmal muß doch der Begriff, falls er erzeugt wird, schlechthin und durchaus durch sich selber sich erzeugen, ohne alle Hinzukunft und ohne alles Bedürfnis eines Wir; denn dieses Wir setzt, wie uns gleichfalls einleuchtet, überall schon ein vorhergehendes Wissen, und kann zu einem unmittelbaren Wissen gar nicht gelangen. Also wir konnten die Bedingungen nicht erzeugen, sondern sie erzeugten sich unmittelbar durch sich selber: die von aller Willkür und Freiheit und Ich durchaus unabhängige Vernunft mußte sie aus und durch sich selber erzeugen; welcher letzte, durch Überlegung gefundene Satz der ersten unmittelbaren Reflexion sich ergab. Welcher nun ist wahr, und bei welchem sollen wir uns beruhigen? Ehe wir auf die Beantwortung uns einlassen, gehen wir wieder zurück zu dem Inhalte der in Rücksicht ihres Prinzips streitig gewordenen Einsicht, um erst ihren wahren Wert und ihre Bedeutung scharf ins Auge zu fassen. Wir sahen ein: soll das Licht sein, so müsse der Begriff gesetzt und vernichtet werden. Es war daher in dieser Einsicht überhaupt nicht das Licht unmittelbar, und die Einsicht ging nicht in ihm auf, und fiel mit ihm zusammen, sondern es war nur eine Einsicht in Beziehung auf das Licht, eine dasselbe objektivierende, und

nach seiner innern Qualität durchdringende, und so, — was auch das Prinzip und der wahre Träger dieser Einsicht gewesen sein möge, ob wir, wie es schien, oder die sich aus sich selber erzeugende Vernunft, wie es gleichfalls schien; — so ist in diesem Träger das Licht doch gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in einem Stellvertreter und Abbilde seiner selber. — Zuvörderst, bei diesem bloß mittelbaren Sein des Lichtes dürfte es nun wohl nicht nur in der W.-L., sondern durchaus in allem möglichen Bewußtsein, das einen Begriff für die Möglichkeit seiner Vernichtung setzen muß, sein Bewenden behalten; und die W.-L. in einen ganz andern Punkt zu stehen kommen, als sie nach dem Gestrigen von mehreren gesetzt worden sein mag, weil man das Wissen ohne Zweifel für zu einfach angesehen.

Und nun zur Beantwortung der Frage: beides leuchtet ein, beides daher ist gleich wahr; und so wie zu Anfange bei einer andern Gelegenheit gesagt wurde, die Evidenz ruht weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern durchaus zwischen beiden. Wir haben daher, welches das erste wichtige Resultat ist, hier das Prinzip der Sonderung, nicht wie es oben stand, zwischen zwei Gliedern, die denn doch an sich verschieden sein sollen, wie A und der Punkt, sondern in einem absolut bei aller Sonderung sich selbst Gleichbleibenden; die Konstruktion und Erzeugung ganz derselben Urbegriffe, welche einmal immanent, in dem schlechthin erscheinenden letzten Sein, dem Ich; das anderemal als emanent, in der Vernunft schlechthin und an sich, die denn doch wieder durchaus objektiviert wird, erscheint. — Also es ist eine rein und an sich, ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung.

Ferner, zwischen beiden Ansichten schwebt die Evidenz: Soll sie nun *realiter* konstruiert werden, so muß sie eben konstruiert werden als schwebend von a zu b, und wiederum von b zu a, und erschöpfend durchaus beides, also schwebend wiederum zwischen dem zwiefachen Schweben. Was das Erste wäre und eine Drei- oder Fünffachheit der Synthesis gibt.

Was ist nun das Gemeinschaftliche in allen diesen Bestimmungen? Derselbe Stellvertreter des Lichtes, angesehen in seiner uns schon bekannten innern Qualität. Hierbei bleibt es, also

Alles ist dasselbe Eine gemeinsame Bewußtsein des Lichtes. Dieses gemeinsame, und als solches niemals *realiter* zu konstruierende, sondern nur von der W.-L. zu intelligierende Bewußtsein ist nun in der angeführten drei- oder fünffachen Modifikation immer aus einem andern Standpunkte angesehen, und stellvertreten, welche die W.-L. übersieht.

Soviel hierüber. —

V. Vortrag. Nächsten Mittwoch dürfte es sich, des allgemeinen Bettages willen, geziemen, die Vorlesung auszusetzen. Ich würde daher schon deswegen heute mich noch mit Prolegomenen beschäftigen, wenn ich nicht auch überdies die Notwendigkeit, mit der stärksten Speise dermalen noch zu verschonen, in Erfahrung gebracht hätte.

Ich habe zwar alles für das Verständnis dieser Vorträge Stimmende, und in den Standpunkt derselben Versetzende beigebracht, und Ihnen mitgeteilt, nur zweierlei nicht: teils das eigentlich gar nicht Mitzuteilende, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, sodann nur einige Bemerkungen, die nicht gern gehört zu werden pflegen, und von denen ich hoffte, daß ich sie diesmal ganz übergehen könnte. Was das Erste anbelangt, das Talent, diese Vorträge aufzunehmen, so ist dies das Talent der ganzen vollen Aufmerksamkeit. Dieses sollte erworben und geübt sein, noch ehe man an das Studium der W.-L. geht; daher ich in dem am Orte der Subskription liegenden schriftlichen Plane zu dieser Vorlesung, zur einzigen, aber ernsthaften Bedingung des Verständnisses dieser Wissenschaft gemacht habe, daß die Teilnehmer sich schon mit gründlichem wissenschaftlichen Studium beschäftigt hätten; natürlich nicht, um der dadurch erworbenen materiellen Kenntnisse willen, von denen ja hier Nichts vorausgesetzt, ja nicht einmal irgend etwas unbedingt zugegeben wird, sondern weil durch dieses Studium allein die ganze, volle Aufmerksamkeit geweckt und geübt, nebenbei noch die Kenntnis der wissenschaftlichen Sprache, deren wir uns hier mit höchster

Freiheit bedienen, erworben wird. Ganze volle Aufmerksamkeit, habe ich gesagt, die sich selbst mit allem ihrem geistigen Vermögen in das vorliegende Objekt wirft, sich daran setzt und darin vollkommen aufgeht; so daß ein anderer Gedanke oder Einfall gar nicht eintreten kann, da ja für das Fremde in dem vom Objekte ganz ausgefüllten Geiste kein Raum übrig ist; zum Unterschiede von jener Aufmerksamkeit, die mit halbem Ohre hört und mit halber Denkkraft denkt, unterbrochen durch allerlei hin- und herfliegende Gedanken und Einfälle, denen es denn zuletzt wohl gar gelingt, des Gemütes sich ganz zu bemächtigen, so daß der Mensch allmählich in ein Träumen und Staunen bei offenen Augen gerät, und, falls er etwa wieder zu sich kommt, sich wundert, wo er ist, und was er hört. Jene ganze volle Aufmerksamkeit, die ich meine, und die nur derjenige kennt, der sie besitzt, hat keine Grade, und ist von der zerstreuten Aufmerksamkeit, welche unendlicher Grade fähig ist, nicht dem Grade nach, sondern *toto genere* verschieden. Sie füllt den Geist ganz, die unvollständige Aufmerksamkeit aber nicht.

Hieran nun, daß man diese Aufmerksamkeit besitze, ist für das Verständnis dieser Vorträge Alles gelegen; aus ihrem Mangel ganz allein entstehen alle die Phänomene, welche das Verständnis erschweren, oder unmöglich machen; diesem Mangel abgeholfen, sind jene Phänomene in ihrer Wurzel ausgetilgt. Z. B. jenem Mangel abgeholfen, wird wegfallen das Phänomen, daß man die aufgestellten Theoreme während des Vortrages nicht einsehen zu können glaubt. — Zwar ist es wahr, und ich liebe, es recht oft zu sagen, um keinem den Mut zu nehmen, es ist wahr, daß nach der Natur unserer Wissenschaft immer wieder dasselbe, unter den mannigfaltigsten Wendungen, und zu dem mannigfaltigsten Gebrauche wiederholt wird; und demnach eine einmal verfehlte Einsicht wohl ein andermal erzeugt oder ersetzt werden kann; der Strenge nach aber ist von jedem zu fordern, und wird von jedem gefordert, daß er jedes Theorem an der Stelle einsehe, wo es zuerst vorgetragen wird; und immer benutzt derjenige diese Vorträge nicht also, wie sie benutzt werden sollen. Denn — daß ich den entscheidenden Beweis der Möglichkeit des von mir Geforderten, unter Bedingung der ganzen Aufmerksam-

keit, führe — jener Unterschied zwischen schnellerer oder langsamerer Fassungsgabe findet in Sachen der W.-L. gar nicht statt, und der Vortrag der W.-L. richtet sich weder an den guten, noch an den langsamen Kopf, sondern an den Kopf κατ' ἐξοχήν, wenn er nur aufmerken kann. Denn dieses ist ja unser Verfahren, wie es bisher gewesen, und wie es bleiben wird: zuvörderst sind wir aufgefordert, einen gewissen Begriff innerlich zu konstruieren. Dies hat keine Schwierigkeit; jeder, der nur auf die Beschreibung acht hat, kann es; und wir konstruieren es ihm vor. — Sodann das Konstruierte aneinander zu halten, wo ohne alles unser Zutun eine Einsicht sich von selber erzeugen wird, wie ein Blitzschlag. In diesem letzten Geschäft hat nun die Langsamkeit oder die Schnelligkeit des Kopfes gar nichts mehr zu tun; denn der Kopf überhaupt hat nichts mehr zu tun. Wir machen ja die Wahrheit nicht; und es wäre schlecht bestellt, falls wir dies sollten; sondern die Wahrheit macht sich selber durch eigene Kraft, und dies tut sie allenthalben, wo sie nur die Bedingung ihrer Erzeugung antrifft, auf dieselbe Weise und mit derselben Schnelligkeit. Falls nun bei jemandem, der die von uns postulierte Konstruktion wirklich vollzogen hätte, die nachmalige Evidenz sich nicht zur Stelle einstellte; so könnte dies nur davon kommen, daß er die Konstruktion nicht mehr in aller Klarheit und Kraft festhielte, sondern sie sich ihm durch dazwischen eingetretene Zerstreutheit verblaßt hätte, d. h. daß er nicht seine ganze Aufmerksamkeit an die vorhabende Operation gesetzt hätte.

Oder, jenem Mangel abgeholfen, wird in Grund und Boden vernichtet ein andres gleich häufig vorkommendes Phänomen, daß ein Schein, den wir als Schein schon eingesehen haben, dennoch wieder eintrete und uns entweder täusche, als ob er Wahrheit und Bedeutung hätte, oder wenigstens in anderweitigen beabzielten Einsichten uns zerstreue und unsicher mache. Hast du z. B. wirklich eingesehen, daß in der Einsicht des Einen ewig sich selber gleichen Wissens, aller subjektive und objektive Unterschied, als lediglich stattfindend in der Wandelbarkeit, rein verschwinde; wie kannst du denn nun wieder durch den allerdings wohl, als Schein zurückkehren mögenden, Schein, daß du ja selber es seiest, der jenes Eine Wissen objektiviere, du daher

doch wiederum Subjekt seiest, und jenes Objekt, dich irre machen lassen, da du ja einmal für immer eingesehen hast, daß diese Disjunktion, in welcher Gestalt, und an welchem Orte sie auch vorkommen möge, immer derselbe sich gleichbleibende Schein ist, und keineswegs Wahrheit. Hast du dies eingesehen, so bist du ja selbst zu dieser Einsicht geworden und in ihr aufgegangen. Wie könntest du denn nun wiederum aufhören zu sein, was du bist, außer dadurch, daß du es eben nie ganz, sondern nur halb geworden, und nicht dein ganzes Wesen in jene Einsicht hineingeworfen, und in ihr gewurzelt hast, in jener Einsicht, die dir eben schwindend und schwindlig blieb? Darum kommt dir bei der ersten Gelegenheit der alte Schein wieder; aber bemerke wohl die Ordnung: die Einsicht schwindet dir nicht darum, weil der Schein eintritt, sondern der Schein tritt ein, weil dir die Einsicht geschwunden! Soviel über das Talent der ganzen Aufmerksamkeit, als das untrügliche und unfehlbare Mittel, die W.-L. richtig zu fassen. Zweitens wollte ich noch einiger Dinge erwähnen, die das Auffassen der W.-L. hindern, weil sie sogar es zur rechten Aufmerksamkeit nicht kommen lassen. Ich fasse diese Dinge insgesamt, wie es meine Sitte ist, und wie es jedem, der mit der W.-L. sich vertraut macht, gleichfalls zur Sitte werden wird, in ihrer Einheit zusammen. Sie kommen insgesamt aus Mangel an Liebe zur Wissenschaft, die nun entweder bloßer Mangel, kalte, kraftlose und zerstreute Liebe, oder gar das Gegenteil derselben ist, ein geheimer Haß gegen die Wissenschaft, wegen einer andern im Gemüte vorhandenen Liebe.

Sprechen wir von der letzten zuerst; die andere Liebe, die zu einem geheimen Hasse gegen die Wissenschaft wird, ist dieselbe, woraus der Haß gegen alles Gute entspringt, eine verkehrte Selbstliebe, nicht für das wahre, in das Schöne und Gute einzutauchende Selbst, sondern für das empirisch zustande gekommene. Diese Liebe ist nun entweder die der Selbstschätzung, und wird sodann Hochmut, oder die des Selbstgenusses, welche eine geistige Wollüstigkeit gibt.

Die erstere Denkart möchte ungern zugeben, daß im Gebiete des Wissens Etwas sein könne, das sie nicht selber entdeckt oder

schon längst gewußt; der Anspruch der W.-L. auf absolute Neuheit erscheint ihr, sie mag es sich nun laut gestehen oder nicht, als eine Verachtungsbezeugung gegen sie. Diese Arroganz der W.-L. — denn also muß es ihr erscheinen — möchte sie gern demütigen; und nun, statt fürs erste unbefangen, und mit ganzer Aufmerksamkeit sich hinzugeben, ist sie außerdem noch gespannt, ob sie die Wissenschaft nicht auf einer Schwäche ertappen könne, wird durch diese Duplizität des Zweckes zerstreut, faßt eben deshalb nicht das Rechte, und wird wohl nicht in der Sache selber, aber in dem verkehrten Begriffe, den sie von der Sache bekommt, zur Genüge finden, was sie suchte, Schwäche ihrer W.-L. — Die andere Denkart, die Liebe zum Genusse des empirischen Selbst, liebt das freie Spiel der Geisteskräfte, die ihr nun eben zuteil wurden, mit den Objekten der Erkenntnis, die ihr auf dieselbe empirische Weise zuteil wurden. Ich glaube sie am besten charakterisieren zu können durch folgenden Grundzug: ihr heißt Denken soviel als sich Etwas ausdenken; und Selbstdenken soviel als sich für seine eigene Person und auf seinen eigenen Leib eine Wahrheit erdenken. Diesem Gange kann nun eine Wissenschaft, welche alles Denken ohne Ausnahme unter das strengste Gesetz bringt, und alle Freiheit des Geistes in der Einen, ewigen, für sich bestehenden Wahrheit vernichtet, keineswegs gefallen, und muß auch diese Denkart, und derselben geheime Polemik gegen sich aufreizen, welches gerade denselben, oben erwähnten, Erfolg haben wird. Überhaupt — daß ich dies bei dieser Gelegenheit entschieden erkläre — vor dieser innern, geheimen Polemik warne ich jeden, nicht um meinetwillen, sondern um seiner selbst willen, treulich, weil man vor derselben nicht einmal zur rechten Aufmerksamkeit, und darum noch weniger zum Verständnisse gelangt. Wird man es nur erst verstanden und durchdrungen haben, und dann noch Lust in sich verspüren, dagegen zu polemisieren; so werde ich alsdann Nichts weiter dagegen haben. Oder auch, es ist vorherrschende Liebe zur bloßen Empirie, und die absolute Unmöglichkeit, seinen Geist auf irgendeine Weise zu spüren und zu genießen, außer als lernendes Gedächtnis. Diese personifizier-

ten Gedächtnisse sind wohl jenes geheimen Hasses nicht fähig; aber sie müssen hier sehr bald verdrießlich werden. Was sie Resultate nennen, d. h. was sich merken, und bei Gelegenheit unverändert wieder anbringen läßt, wollen sie: „einen erklecklichen Satz, und der auch was setzt.“ Wenn sie nun Etwas der Art ergriffen zu haben glauben, kommt die folgende Vorlesung, bestimmt weiter, ordnet anders, ändert Zeichen und Ausdrücke, so daß von dem mühsam errungenen Schatze nicht viel mehr bleibt. Welche Wunderlichkeit! Hätte denn der Mann nicht gleich zuerst es recht sagen können, wie er es eigentlich meint! Für solche muß in dem, was die reinste Einheit ist und der strengste Zusammenhang, gar bald die höchste Konfusion und Inkonsequenz entstehen, gerade darum, weil es der wahre Zusammenhang ist, der innere, keineswegs aber der bloß äußerliche, von ihnen allein begehrte tabellarische. Kalte, unkräftige Liebe zur Wissenschaft, die nicht gerade Haß ist, erwähnte ich zu allererst, als ein Hinderungsmittel der Aufmerksamkeit. Nämlich, wer in der Wissenschaft noch irgend etwas sucht, begehrt und wünscht, denn allein und rein sie selber, der liebt sie nicht ganz, wie sie geliebt sein soll, und auch er wird von ihrer Seite der ganzen Liebe und Begünstigung derselben sich nie zu erfreuen haben. Selbst der schönste unter allen Zwecken, der, sich moralisch zu veredeln, wäre hier zu niedrig; was soll ich erst von andern offenbar tiefer stehenden sagen! Die Liebe des Absoluten, oder Gottes, ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft, und diese kann nur um ihrer selber willen geliebt werden, wie das Absolute. Daß in einer in dieser Liebe aufgegangenen Seele etwas Gemeines und Unedles gar nicht stattfinde, und daß ihre Reinigung und Heiligung sich ganz von selber ergeben wird, versteht sich und findet sich durch sich selbst. Diese Liebe erkennt nun, so wie alles Absolute, nur der, welcher sie hat, und demjenigen, der von ihr noch nicht ergriffen ist, läßt sich bloß der negative Rat geben, alle falsche Liebe, und alle untergeordneten Zwecke in sich zu töten, und schlechthin nichts dergleichen aufkommen zu lassen,

wo sodann das Rechte ohne alles sein Zutun sich schon von selbst einstellen wird. Soviel sei im allgemeinen einmal für immer über diese Gegenstände erinnert.

Jetzt zu unserm heutigen bestimmten Zweck. Daß mein letzter Vortrag für eine vierte Vorlesung wohl zu gediegen und zu tief erscheinen dürfte, davon hatte ich eine Ahnung schon, da ich ihn entwarf; und er war unter anderm mit dazu bestimmt, über die Weise des Vortrages, die ich in dieser neuen Versammlung zu nehmen hätte, mich näher zu unterrichten. Ich will denselben jetzt auf eine zweckmäßige Weise wiederholen.

1. Eine Bemerkung, die für alle frühern und künftigen Vorlesungen gilt, und sehr dienlich sein wird, um dieselben zu reproduzieren und zu übersehen. — Unser Gang ist fast immer der, daß wir a) Etwas vollziehen, in dieser Vollziehung ohne Zweifel geleitet durch ein unmittelbar in uns tätiges Vernunftgesetz. — Was wir in diesem Falle eigentlich, in unserer eigenen höchsten Spitze sind, und worin wir aufgehen, ist doch noch Faktizität. — Daß wir sodann b) das Gesetz, welches eben in diesem ersten Vollziehen uns mechanisch leitete, selber erforschen und aufdecken; also das vorher unmittelbar Eingesehene, mittelbar einsehen aus dem Prinzip und Grunde seines Soseins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit es durchdringen. Auf diese Weise nun werden wir von faktischen Gliedern aufsteigen zu genetischen; welches Genetische denn doch wieder in einer andern Ansicht faktisch sein kann, wo wir daher gedrungen sein werden, wieder zu dem, in Beziehung auf diese Faktizität, Genetischen aufzusteigen, so lange bis wir zur absoluten Genesis, zur Genesis der W.-L. hinaufkommen. Dies werde nun gemerkt; und man schärfe es sich allenfalls an der Folgerung[1] ein: x ist Nichts, denn das genetische Glied zu y, und dies zu z.

Wer nun entweder z von vornherein gar nicht eingesehen hätte, oder im Aufsteigen diese Einsicht wieder verlöre, und vergessen hätte, für den ist weder y noch x, und ihm verwandelt sich der ganze Vortrag in die Oration von Nichts, keineswegs

[1] Formulierung (?)

durch die Schuld des Vortragenden. — So, sage ich, war und wird eine Zeitlang immer sein unser Gang. So war er in der letzten Vorlesung. Wer nun diesen Gang bemerkt hätte, — aber er lag vor unser aller Augen zutage, und die frühere Unterscheidung zwischen faktischer und genetischer Evidenz hätte auf die Bemerkung leiten sollen: — der hätte durch folgende Fragen die ganze Vorlesung wieder reproduzieren und in sich klar machen können: War etwa ein solches faktisches Glied da, und welches war es? Welches könnte es sein nach dem Frühern? Erhob sich etwa die Untersuchung bis zur Aufstellung des genetischen Gliedes zu diesem faktischen? Gesetzt, ich hätte dieses zweite Stück ganz und gar vergessen, oder ich hätte es gar nicht gehört: so muß ich es eben so für mich selber finden können, wie es dort gefunden worden ist; denn das Vernunftgesetz ist ja Eins, und alle Vernunft, die sich nur zusammennimmt, ist sich gleich.

Also, welches war das Faktische? Nicht in A, noch im Punkte, sondern schlechthin in beiden. Das ist nun eingesehen, hat uns eingeleuchtet, und so ist es. Analysieren Sie dieses nun, wie Sie wollen, so liegt darin A und der Punkt, und eine Einheit beider im Hintergrunde. Die ersten beiden, als der wahre Einheitspunkt negiert, der[1] andere also gesetzt; und Sie werden auf diesem Wege nie zu etwas anderem kommen. So *ist* es eben. Faktisch. Nun frage ich aber höher: wie haben wir es denn gemacht, daß uns diese Einsicht entstanden? wir reflektieren daher gar nicht mehr auf den Inhalt, den wir ganz fallen lassen, sondern auf das *Verfahren*; fragen somit nach der Genesis. Dadurch, sagte ich oben, wird mir das erst Unmittelbare, eben in diesem materialen Teile Bestehende, *mittelbar* sichtbar: eine solche Genesis gesetzt, ist freilich eine solche faktische Einsicht gesetzt, aber eben nur vermittelst unseres Setzens der Genesis.

Wie haben wir es denn gemacht? Offenbar eine *Sonderung* vollzogen, was jenseits doch *Eins* sein soll. Diese Sonderung leuchtet uns nun ein als ungültig, in einem unmittelbaren Einleuchten, das wir nicht erzeugten, weil wir es wollten,

[1] eigentlich: die

sondern das sich selber erzeugte, nicht aus irgendeinem Grunde oder einer Prämisse, sondern absolut; also in einer absolut sich selber erschaffenden und darstellenden Evidenz, oder reinem Lichte. Die Sonderung wurde daher, in der Bedeutung, daß sie an sich gültig sein sollte, durch die Evidenz vernichtet. Dagegen wurde durch dieselbe Evidenz eine an sich gleichbleibende, in sich gediegene, und gar keiner inneren Disjunktion fähige Einheit gesetzt. — Prinzip der Sonderung = Prinzip der Konstruktion, also des Begriffes; dieses Prinzip an und in seiner Absolutheit, d. h. als Sonderung in dem durchaus und an sich Einen, und als Eins Eingesehenen, was die innere Gültigkeit betrifft, vernichtet: als vernichtet schlechthin eingesehen, daher im absoluten Lichte, und durch das absolute Licht vernichtet. Und so wird das Wesen an sich, in dieser Vernichtung des absoluten Begriffes in Beziehung darauf unbegreiflich. Ohne diese Beziehung ist es nicht einmal unbegreiflich, sondern es ist nur absolut selbständig. Aber ferner, selber dieses Prädikat ist, kommt aus der Evidenz. — Es bleibt daher als Grund und Mittelpunkt nur übrig das reine Licht usw.

Dies war nun der Inhalt des bei weitem größten Teiles der vorigen Stunde. Daß dieses Alles nun in sich eine Klarheit und Evidenz hat, mit welcher wohl Nichts zu vergleichen sein dürfte, sieht wohl Jeder, der es überhaupt einsieht; daß es mit mehr Ordnung, Deutlichkeit, Klarheit und Präzision nicht vorgetragen werden könne, als es hier vorgetragen worden, davon bin ich auch überzeugt. Wer es daher nicht einsähe, dem müßte es an der hier erforderlichen ungeteilten Aufmerksamkeit fehlen.

Der noch hinzugekommene Teil, den ich jetzt wiederholen will, war wieder ein Genetisieren der zustande gebrachten Einsicht: — daß das Licht einziger Mittelpunkt, sehen doch wohl wir ein. Sogleich durch diese Reflexion wurde nun das, worin wir erst aufgingen, selber wieder faktisch. Nun können wir, da wir in der Tat hier gar nichts erzeugen, sondern diese Einsicht, als Einsicht, sich selber erzeugt, nicht eigentlich, wie vorher, fragen: wie machten wir es; aber wir können es zu höherer Deutlichkeit erheben. Sahen wir nun ein, daß das Licht es

ist; so gehen wir in diesem Lichte nicht unmittelbar auf, sondern wir haben es nur in dem Stellvertreter und Repräsentanten einer Einsicht von dem Lichte, von seiner Ursprünglichkeit, und seiner absoluten Qualität. Ungeachtet nun von dem Lichte an sich gar nicht ohne Widerspruch gefragt werden kann, wie es erzeugt worden, indem es selber als Prinzip der absoluten Erzeugung eingesehen ist, also unsere Frage die Einsicht wieder aufheben würde: so läßt sich doch, was ganz etwas anderes ist, wohl fragen, wie denn die Einsicht vom Lichte sich erzeuge, die wir uns, nicht als das Licht, sondern als seine Repräsentanten und Stellvertreter zuschreiben. Wir haben daher nur recht acht zu geben, wie es denn mit der Erzeugung dieser Einsicht gegangen. — 1. Wir haben uns in die Bedingung gesetzt. 2. Wie konnten wir dies? Beides ist wahr. — Nicht das Licht — und ebensowenig die Einsicht des Lichtes, sondern die Einsicht der Einsicht von dem Lichte steht daher zwischen beiden.

VI. Vortrag. Noch bleibe ich in der heutigen und morgenden Vorlesung bei der weiteren Entwicklung des bisher Vorgetragenen stehen. Ich beabsichtige dabei einen, wie mir es scheint, beiderlei Teilnehmern gleich ersprießlichen Zweck. Nämlich da die W.-L., so wie alle Philosophie, die Aufgabe hat, alles Mannigfaltige auf die absolute Einheit zurückzuführen, oder, was dasselbe gesagt ist, dasselbe abzuleiten aus der Einheit: so ist klar, daß sie selber mit ihrem Blicke weder in der Einheit steht, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern verharrend durchaus zwischen beiden; — in die absolute Mannigfaltigkeit, dergleichen es ja geben muß, und es allerdings gibt (bloße Empirie), nie hineinkommend, sondern dieselbe nur von oben herab aus dem Standpunkte ihrer Genesis erblickend. Wir werden es daher in der W.-L. gar sehr mit Mannigfaltigkeit und Disjunktionen zu tun haben. —

Nun sind diese Disjunktionen oder Unterscheidungen, welche die W.-L. zu machen hat, neu, und bisher unbekannt. Daher fallen in der Vorstellungsweise und Sprache, von der wir Alle

ausgehen, diese Unterschiede unbemerkt in Eins zusammen; und bei der Aufforderung, dieselben zu machen, werden sie sehr fein befunden. (Es sind Haarspaltereien, wie der schreibende Pöbel sich ausgedrückt hat: und es ist erforderlich, daß sie dies seien; denn wenn einer Wissenschaft, die schlechthin alles Mannigfaltige, d. h. Alles, wobei sich ein Unterschied denken läßt, auf Einheit zurückzuführen hat, irgendeine Disjunktion, welche möglicherweise durch die Vernunft gemacht werden kann, verborgen bliebe, so hätte sie ja ihres Zweckes verfehlt.) Es wird daher eine Hauptschwierigkeit der W.-L. sein, die haarscharfen Unterscheidungen derselben auch nur sichtbar und vernehmlich zu machen; sodann, wenn diese Schwierigkeit allenfalls gehoben, dieselben so zu fixieren und zu befestigen im Geiste des Studierenden, daß sie sich ihm nicht wieder verwirren. Beide Schwierigkeiten denke ich nun dadurch sehr zu erleichtern, daß ich ihnen schon im voraus (inwieweit sich dies tun läßt) das allgemeine Schema und die Grundregel, nach der diese Einteilungen zustande kommen werden, angebe, indessen leer und bloß formal; — und damit dieses Schema selbst recht verstanden und geübt werde, dasselbe, soviel aus dem bis jetzt Bekannten möglich ist, selber in seiner Einheit, und aus seinem Grunde ableite.

Zuvörderst im allgemeinen bemerke ich folgendes:

1. Da wir der Natur unserer Wissenschaft nach durchaus weder in der Einheit, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern zwischen beiden stehen müssen, so ist — ich schärfe dies besonders darum ein, weil ich über diesen Punkt einige im Irrtum angetroffen zu haben glaube — es klar, daß durchaus keine Einheit, die uns bisher als solche erschienen ist, oder in fortgesetzter Betrachtung uns als solche erscheinen wird, die wahre Einheit sein kann, sondern die rechte Einheit kann nur sein das Prinzip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich; und zwar nicht bloß als äußerliches, so daß es diese beiden, die Einheit und das Prinzip der Disjunktion, nur projiziere und der Erscheinung objektiv hinwerfe, sondern innerlich und organisch; so daß es nicht Prinzip der Einheit sein könnte, ohne zugleich in demselben Schlage Prinzip

der Disjunktion zu sein, und umgekehrt; und daß es also eingesehen werde; und in dieser absolut lebendigen und kräftigen, keineswegs aber etwa ertöteten Wesenheit eben die Einheit bestehe. — Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.-L. sehen und erblicken, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich sind, treiben und leben. — Dies sei nun einmal für immer zur Charakteristik der von uns gesuchten Einheit, und zur Abschneidung aller Irrungen über diesen Hauptpunkt, welche Irrungen ja, wenn sie fest bleiben, im Fortgange uns sehr verwirren müßten, beigebracht; und Sie gewarnt, nicht nur, daß Sie sich nicht etwa selbst eine solche bloß relativ und einseitig genommene Einheit als die abstrakte gefallen lassen, sondern auch, daß Sie, wenn ich selber in diesen Vorlesungen oder irgendein Philosoph bei einer solchen Einheit stehen bliebe, wissen und kühnlich behaupten, dieser Philosoph bleibe auf halbem Wege stehen und sei nicht im reinen.

2. Folgerung: da die wahre Einheit Prinzip der (erscheinenden) Einheit, und zugleich der Disjunktion ist, und Keins ohne das Andere ist; so ist es ganz einerlei, ob wir das, was wir im Fortgange unseres Vortrages jedesmal als unser dermalen höchstes Prinzip aufstellen werden, betrachten, als Einheitsprinzip, oder es betrachten als Disjunktionsprinzip. Beides ist einseitig, nicht aber an sich wahr: an sich ist das Prinzip weder des Einen, noch des Anderen Prinzip, sondern beider als organischer Einheit, und selber ihre organische Einheit.

Daher, daß ich es noch schärfer ausdrücke: — zuvörderst in den Umkreis unserer Wissenschaft können nur Prinzipien eintreten. Was durchaus in keiner möglichen Ansicht Prinzip ist, sondern nur Prinzipiat, und Phänomen, fällt der Empirie anheim, welche von uns zwar begriffen wird in und aus ihrem Prinzip, keineswegs aber wissenschaftlich konstruiert, wie sie denn dies nimmer kann. Sodann: — jedes in unsere Wissenschaft eintretende Prinzip, und überhaupt alles Prinzip, als solches, ist Prinzip der Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich, und ist wahrhaft begriffen, nur inwiefern es also begriffen ist. Unser eigenes wissenschaftliches Leben und Treiben daher, so gewiß es ein

Durchdringen und Identischwerden mit den Prinzipien ist, kommt nie in die, der Mannigfaltigkeit gegenüberstehende Einheit, noch in die Mannigfaltigkeit, sondern es hält sich unverrückt zwischen beiden, ebenso wie das Prinzip selber. — Endlich, jedes Prinzip, in dem wir stehen (wir stehen aber nie anders, außer in einem

$$\text{Prinzip), gibt Einheit, sich absolut disjungierend: } a = \alpha \begin{matrix} x \\ - \\ z \end{matrix} y;$$

es kommt nun darauf an, ob diese Einheit die höchste ist. Fände sich nein (also a^1, a^2, a^3), so wäre α nicht nur in jener, sondern auch in dieser Beziehung Disjunktionsprinzip von Ein-

$$\text{heiten, die in Beziehung auf } \begin{matrix} x \\ y \\ z \end{matrix} \text{ allerdings Einheit, im Verhältnis}$$

zueinander es aber keineswegs wären; und wir bedürften für dies α ein neues a; solange bis die höchste Einheit gefunden, welche die absolute Disjunktion wäre, gerade also, wie wir es an der absoluten Einheit beschrieben. — Und dies sei die erste allgemeine Vorbildung des Verfahrens der Wissenschaftslehre.

Zusatz: die Wechselseitigkeit der Richtung von α zu x, y, z und umgekehrt ist klar, was ihre Vereinigung sehr begünstigt.

3. Jetzt dasselbe von einer anderen Seite und tiefer. Was nun unsere bis jetzt in den vorhergegangenen Stunden gepflogene Erörterung — nicht des Disjunktionsprinzips, denn es gibt der Strenge nach kein solches, — sondern unserer Ansicht des Einen Prinzips an sich, als Disjunktionsprinzips betrifft, von welcher einseitigen Ansicht wir ohne Zweifel ausgehen mußten, da die W.-L. uns insgesamt in dieser Einseitigkeit befangen findet, und uns daraus aufnimmt, — was diese Ansicht betrifft, so finden wir uns fürs erste befangen in der bekannten, oftmals erwähnten Unaussprechlichkeit, daß die Einheit sich spalten sollte in S—D und in x, y, z durchaus in Einem Schlage — beides gleich unmittelbar. Wir waren in Ausdruck und Zeichen genötigt, Eins von beiden zu dem Unmittelbaren zu machen; während unsere innere Einsicht widersprach, und die Konstruktion unseres Ausdrucks und unseres Zeichens, als an sich gültig, vernichtet wurde.

— Dies sonderbare Verhältnis auf den logischen Ausdruck zurückgebracht, der uns helfen kann, genau zu sprechen: Es sind in der eigentlichen Disjunktion offenbar zwei verschiedene *fundamenta divisionis*, davon Eins nicht stattfindet ohne daß das andere statthat. So nun die Sache ausgesprochen, wie wir sie eben aussprachen, ist es ein wahrscheinlich faktisch gefundener Ausdruck, wie wir ihn denn wirklich bei Gelegenheit der Erörterung der Kantischen Philosophie, und durch Zugeben einer, von Kant gar nicht bewiesenen, Disjunktion fanden, nicht nur zwischen Sein und Denken überhaupt, sondern auch zwischen sinnlichem und übersinnlichem Sein und Denken. Und die Behauptung der absoluten Unabtrennlichkeit beider Divisionsfundamente würde sich demnach lediglich auf folgendes gründen: soll erklärt werden, was in faktischer Selbstbeobachtung doch offenbar vorkommt; so muß angenommen werden jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente: welches „so muß" sich lediglich auf ein mechanisch, ohne eigene Einsicht in uns wirkendes Vernunftgesetz gründete. Wir hatten sonach im Grunde doch nur ein empirisches Fundament, zu dem wir das überempirische nur postulierten; oder auch, wir begingen eine *Synthesis post factum*. Das kann nun die W.-L. sich keineswegs zuschulden kommen lassen, so gewiß sie W.-L. ist; sie darf jene Unabtrennlichkeit der Divisionsfundamente nicht nur behaupten, sondern sie muß dieselbe in ihrem Prinzipe, und aus ihrem Prinzipe als notwendig begreifen, sie daher genetisch und mittelbar einsehen. Sie begreift sie, heißt: sie sieht die Divisionsfundamente — keineswegs die wirklich und faktisch sich ergebenden Divisionen — wer etwa noch bei dieser Ansicht stände, der hätte das soeben vollzogene Aufsteigen gar nicht mit vollzogen; — sie sieht die Divisionsfundamente selber wieder als Disjunktionsglieder einer höheren Einheit ein, in der sie eben Eins und unzertrennlich sind, wie sie es sind im Akte; so daß es, wie wir behauptet haben, der Eine und selbige Schlag bleibe; zertrennlich aber, und unterscheidbar im Begriffe, — was wir vorläufig, um doch Etwas dabei zu denken, so denken mögen. Unterscheidbar dergestalt, daß das Eine, das Divisionsfundament z. B. in S und D einleuchte, als eine weitere Bestimmung und

Modifikation des Divisionsfundamentes in Sinnliches und Übersinnliches: und umgekehrt das andere als weitere Bestimmung und Modifikation des ersten in einer anderen, sodann gleichfalls an ihr zu unterscheidenden Rücksicht: welche Disjunktion in der Einheit des bloßen Begriffes, wie schon gesagt, im Akte zu einer darin nicht weiter zu unterscheidenden faktischen Einheit konkresziert, und in dieser Konkretion jedes Auge, das da faktisch bleibt, für die höhere Welt des Begriffes jenseits ganz verschließt.

(Hierbei einige Nebenbemerkungen, durch die ich Sie bitte, sich nicht zerstreuen zu lassen. 1. Habe ich jetzt ganz genau den Grenzpunkt zwischen schlechthin aller faktischen Einsicht, und der wahrhaft philosophischen und genetischen angegeben, und die Quellen der durchaus neuen Welt im Begriffe, die sich aber[1] in der W.-L. auftut, eröffnet. Hier, in der Vernichtung des Uraktes der Disjunktion, als unmittelbaren, und der Einsicht des sowohl materialen, daß er so ist, als formalen, daß er überhaupt ist, Prinzips dieses Uraktes, besteht die Schöpfung und das Wesen dieser neuen Welt. 2. Habe ich hier schärfer, als es mir vorher je gelungen, aus Einem Punkte heraus das Wesen der vollendeten wissenschaftlichen Form der W.-L. angegeben. In der Einsicht der Einheit der Divisionsfundamente, in Sein und Denken als Eins, und (wie ich indessen sagen will) Sinnliches und Übersinnliches als Eins, ruht der Schlußpunkt dieser wissenschaftlichen Form. Wer dies verstanden hat, so wie es bis jetzt zu verstehen ist, nämlich als bloße leere Form, und es fest hält, kann in dem nachmaligen wirklichen Gebrauche dieser Form sich kaum mehr irren. 3. Um Ihrem Gedächtnisse, und der nochmaligen Reproduktion zu Hilfe zu kommen: dies, sagte ich in der vorigen Stunde, sei und werde noch eine geraume Zeit der Gang unseres Vortrages sein, daß wir zuerst Etwas in faktischer Evidenz aufstellen, und sodann zur genetischen Einsicht desselben aus seinem Prinzip aufsteigen. So haben wir es nun eben in der jetzt geschlossenen Erörterung gemacht. Wir hatten die Unabtrennlichkeit der beiden bekannten

[1] Entweder ist aber zu streichen oder nach aber nur einzuschieben.

Divisionsfundamente schon seit der zweiten Stunde, aus der eigentlichen Behauptung Kants historisch entwickelt, und die faktische Richtigkeit dieser Behauptung zugegeben. Jetzt erheben wir uns — zwar nicht zur genetischen Einsicht des Prinzips dieser Unabtrennbarkeit selber — (denn wir kennen in der Tat sogar noch nicht diese Unabtrennbarkeit selbst, noch die Glieder derselben, sondern haben Alles nur provisorisch hingestellt, und vorläufig angenommen:) wohl aber zur genetischen Einsicht, welches die Form dieses Prinzips sein müßte, falls es eine solche Unabtrennbarkeit, und ein solches genetisches Prinzip derselben geben sollte).

Jetzt zurück zu unserem Vorhaben. Es ist auch unsere Absicht gar nicht, jene Unabtrennbarkeit, und das Prinzip derselben unmittelbar einzusehen, indem es sich gar nicht unmittelbar einsehen läßt. Und wir haben in der Tat

4) und weiterer Fortgang: — jenes Prinzip, das hier lediglich für die Verständlichkeit dessen, worauf es uns wahrhaft ankommt, in seiner Form erörtert wurde, durch unser Anknüpfen schon übersprungen, um es deduzierend abzuleiten; und haben für diese Ableitung schon gute Vorbereitungen getroffen. Nämlich Sie erinnern sich, daß wir schon einen über der Einheit dieser Divisionsmomente liegenden Einheits- und Disjunktionspunkt aufgestellt haben, den zwischen A und dem Punkte; und in Beziehung auf den tieferen der[1] Einheit und Disjunktion *materialiter* verschiedenen Divisionsmoment geäußert haben, dies möchte wohl nur eine tieferliegende Ansicht jenes höheren Prinzips sein; ungeachtet wir diese unsere Äußerung freilich noch nicht beweisen konnten.

Um diese zweimal vor Ihren Augen konstruierte Einheit das drittemal zu wiederholen. Ich erinnere daher nur, daß sich da zeigte ein absolut sonderndes Prinzip — keineswegs A und der obige Punkt der Disjunktion; denn dieses sind die Prinzipiate der absoluten Sonderung, und schwinden, sobald man auf das Prinzip sieht, sondern das lebendige, absolute Sondern in uns. — Über diesen wesentlichen Punkt, der da bestimmt ist,

[1] tieferen von der (?)

unser Auge auf immer von der Faktizität loszureißen und es in die Welt des reinen Begriffs einzuführen, schärfe ich abermals ein, was ich schon gesagt, ob es mir gelingen dürfte, es noch deutlicher zu machen. Keiner wird doch hoffentlich annehmen, daß sein Denken der Verschiedenheit von A und . sich auf eine ursprüngliche, und vom Denken unabhängige Verschiedenheit in diesen Dingen selber gründe; oder falls er durch das bisherige faktische Aufsteigen, womit wir freilich anheben mußten, dazu verleitet worden, so wird er von diesem Gedanken doch wohl zurückkommen, wenn er bedenkt, daß er durch A und . ja nur die Einheit denkt, die nach ihm selber schlechthin Eins sein soll, und in ihr keine Sonderung; daß er also ja selber erklärt, die Sonderung sei in der Sache selber gar nicht begründet, er könne sie nur nicht anders, als vermöge dieser Sonderung denken; daß er also ausdrücklich sein Denken, als Denken, zum Prinzip der Sonderung macht; die Gültigkeit aber, und Folge dieses durch das Denken Hervorgebrachten auf die Sache selbst ausdrücklich aufgibt und vernichtet. Das Denken selber lebendig vollzogen ist das Prinzip der Sonderung, und es wird in dieser Einsicht ausdrücklich als solches angegeben[1] und vernichtet; mit ihm daher als der Wurzel, sind ohne Zweifel vernichtet und ausgetilgt, als an sich gültig, seine Produkte A und . . — Also weg mit Zeichen und Wort! Es bleibt nichts übrig, als unser lebendiges Denken und Einsehen selber, das sich nicht an die Tafel zeichnen, noch auf irgendeine Art stellvertreten läßt, sondern das eben *in natura* geliefert werden muß.

Hier kommt nun Alles darauf an, daß Jeder sich recht mit dieser Einsicht, in diesem reinen Lichte identifiziere; wird er dies, so wird ihm nicht etwa einfallen, dieses Licht wieder zu verdunkeln, und es außer sich zu setzen. Er wird einsehen, daß das Licht ja nur ist, inwiefern es lebendig in ihm einsieht, eben einsieht das Aufgestellte. Nur im lebendigen Sichdarstellen, als absolutes Einsehen, ist das Licht, und wen es nicht also ergreift und erfaßt, und ihn an der Stelle erfaßt, in der wir jetzo stehen, der kommt nie zu dem lebendigen Lichte, wiewohl er einen scheinbaren Stellvertreter desselben haben mag.

[1] aufgegeben (?)

5. Von diesem Aufgehen und Verschwinden in dem lebendigen Lichte ist nun ganz verschieden die Betrachtung des Lichtes in seiner inneren Qualität, und seinen Folgen, zu der wir nach diesem Gliede fortgingen. Durch diese Betrachtung als solche wird eben das Licht innerlich objektiviert und getötet, wie wir sogleich näher zeigen wollten. Zuvörderst sagten wir: als Ewiges, Absolutes bleibt nur übrig das Licht; dies setzt durch sein eigenes inneres unmittelbares Wesen ab das für sich Bestehende, das nun seine Unmittelbarkeit, die ihm bisher noch zugestanden wird, an das Licht, als dessen Produkt, verliert; aber es kommt zu keinem Leben und Äußerung dieses Lichtes außer durch die Vernichtung des Begriffs, somit durch sein Setzen. Zuvörderst, wir setzen schlechthin und sehen ein: Leben als notwendige Bestimmung des Seins des Lichtes, ohne welches es auch nicht einmal zu einem Sein kommt, und sondern im Lichte selber sein Wesen an sich, und sein Sein, das da nur lebendiges Sein sein kann. Sodann aber, worauf es uns ankam, indem wir das Leben zum Licht hinzusetzten, haben wir es allerdings davon getrennt, haben daher wirklich, wie ich oben sagte, die innere Lebendigkeit des Lichtes, durch unser Sondern, d. h. durch den Begriff getötet. Nun widersprechen wir uns freilich, *ipso facto* leugnend, was wir ja allerdings getan haben, daß Leben vom Lichte getrennt werden könne: ein Widerspruch, der wohl wesentlich und notwendig sein dürfte, indem er eben die Vernichtung des Begriffs unmittelbar in sich selber sein dürfte; zu der es denn, nach dem Obigen doch einmal kommen muß. (Das jetzt Gesagte sei beiläufig beigebracht, für den künftigen Gebrauch. Zu merken ist es leicht; denn es knüpft sich an unsere Reflexion auf die objektivierende Betrachtung des Lichtes, und läßt aus derselben von Jedem, der nur ein wenig auf unser Verfahren überhaupt gemerkt hat, selber sich reproduzieren, falls es ihm auch ganz entfallen wäre.)

Daß ich zurückgehe: in dieser Betrachtung des Lichtes zeigt sich das Licht, als durch ein bloßes Gesetztsein, schlechthin und ohne weiteres, Grund eines für sich bestehenden Seins — zugleich des Begriffes; und zwar des letzteren in doppelter Rücksicht, teils als vernichtet, eben in seiner Gültigkeit an sich;

teils als absolut gesetzt, aber als nicht gültig, indes doch seiend, also als Erscheinung, und das Leben des Lichtes, keineswegs sein inneres Wesen bedingende Erscheinung. Durch das Gesetztsein des Begriffs aber ist gesetzt A und . — versteht sich, als Erscheinung, ja nicht einmal als Urerscheinung, sondern bedingend die Erscheinung und das innere Leben der Urerscheinung = β; also Erscheinung der Erscheinung.

VII. Vortrag. Zweck: vorläufig die Regeln anzugeben, nach denen die Disjunktion, welche wir zu machen haben, vorgeht. 1. In Prinzipien, und jedes Prinzip der Einheit und der Disjunktion zugleich. — 2. Erörterung des gesamten Faktischen, nach der Form seines genetischen Prinzips: — was eine ganz neue Erläuterung war, weil ich zu meinem Vergnügen bemerkt, daß man inne geworden, es liege da noch etwas Tieferes verborgen, ungeachtet man sich, wie dies allerdings auch nicht gefordert worden, nicht selbst helfen konnte. — Ferner, welches nun eine ganz neue Seite der Untersuchung eröffnet; ich sagte: wir haben schon oben das Prinzip der Einheit und der Disjunktion *materialiter* verschiedener Divisionsfundamente, nur ohne es als solches zu erkennen, zu entwickeln angefangen. Denn erinnern Sie sich mit mir, das Bisherige fallen lassend, bis ich selber wieder es aufnehme, und bedenken Sie folgendes: In der Betrachtung des Lichtes wurde das Licht objektiviert, uns entfremdet, und als ursprüngliches getötet. Was in dieser Betrachtung des Lichtes dem Lichte *materialiter* beigemessen worden, haben wir erörtert und an diese Erörterung das vorliegende Schema angeknüpft. Erörtern wir jetzt diese Betrachtung selber in ihrer eigenen inneren Form, d. h. nicht mehr fragend, was sie enthält, und herbeiführt, sondern, wie sie selber innerlich geschieht, mithin hinaufsteigend zu ihrem Prinzip, und sie gewissermaßen genetisch anschauend. Unmittelbar klar ist 1. das Licht ist in uns, d. h. in dem, was wir in der Betrachtung desselben selbst sind, nicht unmittelbar, sondern durch einen Repräsentanten und Stellvertreter, der es eben, als solcher, objektiviert und ertötet. Zuvörderst nun, wo ruht jetzt die höchste Ein-

heit, und das wahre Prinzip? Nicht mehr, wie oben, da wir lebendig im Lichte aufgingen, im Lichte selber; und ebensowenig in dem jetzt nachzuweisenden Repräsentanten, und Bilde des Lichtes: denn es ist klar, daß ein Repräsentant, ohne die Repräsentation des darin Repräsentierten, ein Bild, ohne Abbildung des Abgebildeten, Nichts ist: kurz, daß ein Bild, als solches, schon seiner Natur nach, keine Selbständigkeit in sich hat, sondern auf ein Ursprüngliches außer ihm hinweist. Hier ist daher nicht mehr, wie oben, nur eine faktische Evidenz, wie bei A und ., sondern, sogar begreiflich, Einheit nicht ohne Disjunktion, und umgekehrt. Sogar begreiflich, sage ich: ein Abgebildetes, wie hier das Licht, ist nicht ohne Bild denkbar, und wiederum Bild, als Bild, nicht ohne ein Abgebildetes. Bemerken Sie diesen wichtigen, und, wenn er gleich hier recht gefaßt wird, Sie tief in die Sache hineinführenden Umstand. — Sie vollziehen hier ein Denken, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat, und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unveränderlich ist. Dieses kann ich Ihnen unmittelbar nicht mitteilen, noch Sie es mir; aber wir können es konstruieren, entweder an dem Begriffe des Abgebildeten, der da setzt Bild, oder an dem des Bildes, der da setzt Abgebildetes. Ich frage: haben wir denn in den beiden soeben vollzogenen Begriffen, abgesehen von der zur Sache gar nicht gehörigen Stellung der Glieder, was den eigentlichen inneren Inhalt des Denkens anbetrifft, zweierlei gedacht, oder haben wir nicht vielmehr in beiden ganz dasselbe gedacht? — Zu der hier geforderten Abstraktion von dem Außerwesentlichen der Stellung, zu dem Wesentlichen des Inhalts, des Geistes und der Bedeutung muß sich nun der Zuhörer erheben können, und es geht ihm ohne weiteres die hier beabsichtigte Einsicht auf. Verhält sich dies nun also, so ist ja hier offenbar absolute Einheit, im Inhalte, welche nur in der lebendigen Vollziehung des Denkens sich in eine außerwesentliche, dem Inhalte gar nichts verschlagende, und in ihm nicht begründete Disjunktion spaltet, entweder objektiv, in das Abgebildete und sein Bild, oder, wenn Sie lieber wollen, subjektiv-objektiv, in ein Begreifen des Abgebildeten aus dem schlechthin gesetzten Bilde, und in ein Begreifen des Bildes aus dem schlechthin ge-

setzten Abgebildeten: und ich rate Ihnen, das letztere vorzuziehen, indem Sie sodann die Disjunktion aus der ersten Hand haben. — Und so wäre denn dermalen, in der genesierten Betrachtung des Lichtes unser Prinzip: die verborgene, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur unmittelbare, eben in jener Betrachtung zu lebende Einheit, welche als Inhalt des Urbegriffes sich als absolute Einheit, und in lebendiger Vollziehung als absolute Disjunktion darstellt. Nun soll das Abgebildete in diesem Inhalte des Begriffes sein das Licht: daher steht unser Prinzip, d. h. wir, nicht mehr, weder im Lichte, noch in dem Repräsentanten des Lichtes, sondern in der, durch unser Denken allerdings realisierten Einheit beider, und zwischen beiden; daher auch habe ich den hier liegenden Begriff genannt den Urbegriff: denn dasjenige, was vorher sogar als die Quelle des absolut für sich Bestehenden, demnach als das Ursprüngliche einleuchtete, und unser Ursprüngliches war, geht, in der Art wie es also einleuchtete, in seiner Objektivität, aus diesem Begriffe erst hervor, als das Eine seiner Disjunktionsglieder; er ist daher ursprünglicher, als das Licht selber, in jener Bedeutung; daher so weit, als wir bis jetzt sahen, das wahre Ursprüngliche. Und so hätten wir denn einen in den Vorlesungen vor acht Tagen nur faktisch hingeworfenen Wink von dem Repräsentanten des Urlichtes, in seiner Genesis tiefer erörtert, freilich für unseren hier beabsichtigten besonderen Zweck.

Sie sehen hierbei: der Begriff ist weiter bestimmt, und tiefer gefaßt, als er es bisher war. Bisher war er aussonderndes Prinzip, welches am Lichte, als an sich gültig, zugrunde ging, und bloß eine faktische Existenz, als Erscheinung, die die Erscheinung des Urlichtes bedingt, übrig behielt: und er hatte gar keinen Inhalt, und kam zu keinem Inhalte, sondern der nicht in ihm, sondern in der höheren synthetischen Einheit zu ihm, vorkommende Inhalt wurde herbeigeführt durch das reine Licht in unmittelbarer Intuition. Hier aber hat der Begriff in sich selber einen Inhalt, der für sich bestehend, schlechthin unveränderlich und unvernichtbar ist: und das Prinzip der Sonderung, welches freilich wieder an ihm vorkommt, und, wie vorher, in Beziehung auf An-sich-Gültigkeit vernichtet wird, ist ihm nicht mehr wesent-

lich, sondern nur bedingend sein Leben, d. h. seine Erscheinung. Der Inhalt des Begriffs, sage ich, ist für sich bestehend; also er ist ganz dasselbe substantiale Sein, was oben aus der Intuition projiziert wurde, und was hier, als vor aller Intuition und als Prinzip der objektiven, und der objektivierenden Intuition selber, im Begriffe sich zeigt. Oben bedingte der Begriff das Leben und die Erscheinung des Lichtes, und dieses wiederum das Sein des Begriffs; es war daher gegenseitige Bedingtheit, und jedes Denken der Glieder war von außen bedingt. Hier begründet derselbe Eine Begriff durch sein eigenes wesentliches Sein seine Erscheinung; dadurch wird in ihm schlechthin gesetzt, was nur durcheinander und organisch konstruiert ist, Bild und Abgebildetes, und wiederum seine Erscheinung zeigt an und ist der Exponent seines inneren Seins, als einer vorauszusetzenden organischen Einheit des Durcheinander: sein Sein für sich, stehend und unveränderlich, und eine innerliche, wesentliche, noch keineswegs äußerlich konstruierte Organisation des Durcheinander, sind durchaus Eins: demnach ist hier absolute Einheit durch sich selbst begründet und erklärt.

Wir gewinnen sehr viel, wenn wir gleich hier und zur Stelle gründlich einsehen, was durch die innerliche organische Einheit des Urbegriffs, den ich oben erwähnte, gemeint wird; indem diese Einheit eben es ist, deren wir ohne Unterlaß bedürfen werden. Ich frage in dieser Absicht: setzt das Bild, als Bild durchaus und notwendig ein Abgebildetes? und wenn Sie sagen ja: setzt dann nicht wiederum notwendig das Abgebildete als solches ein Bild? Nun gebe ich Ihnen ohne weiteres zu, daß beides, als schlechthin durch das andere gesetzt, von Ihnen eingesehen wird, nur inwiefern Sie Eins von beiden als das erste setzen. Ich aber fordere Sie auf, einmal von Ihrer Einsicht zu abstrahieren, welches auf die Weise, wie ich es Ihnen sogleich vorkonstruieren werde, möglich ist, und im Leben beständig geschieht, freilich wo es nicht geschehen soll, und ohne welche Konstruktion man gar nicht in die W.-L. hinkommt. Ich frage nämlich nach der Wahrheit an sich, die wir für wahr seiend, und wahr bleibend anerkennen, falls sie auch kein Mensch einsähe; und frage: ist es denn nicht an sich wahr, daß Bild ein Abgebildetes, und

umgekehrt verlange? — Was ist nun hierin wahr an sich? Reduzieren Sie nur das als ein Wahres übrig Bleibende auf den kürzesten Ausdruck. Etwa daß b a und a b setze? Wollen wir denn das Wahre an sich in zwei Teile trennen, und diese Teile durch das leere Flickwort und, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine bisherige Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist (es ist eben die Synthesis *post factum*), durch dieses und bloß alligieren? Wie dürften wir; da ja noch überdies klar ist, daß die Bestimmtheit der Glieder nur von ihrer Stellung in der Reihe herkommt, das Bild z. B. *consequens* ist, weil das Abgebildete *antecedens* und *vice versa*. Ferner, wenn man tiefer in die Bedeutung und den Sinn der beiden Glieder eingeht, daß diese ihre Bedeutung selber sich in dem bloßen Ausdruck des *antecedens* und *consequens* verwandelt, in der das Abgebildete *realiter antecedens* usw. ist: also alles dieses sich wieder in die Erscheinung auflöst. Was daher bleibt nun Gemeinschaftliches übrig, als bedingend den ganzen Wandel? Offenbar nur das eine Durcheinander, das alle Konsequenz, wie sie auch gefaßt werden möge, innerlich erst zusammenhält; und welches, als Durcheinander, die Konsequenz gerade so allseitig freiläßt, wie sie eben erschienen ist.

VIII. Vortrag. Ich glaube in einen Mittelpunkt des Vortrages mit Ihnen hineingekommen zu sein, der die klare Einsicht, und die Übersicht mehr erleichtert, als irgendein anderer; und darum auch für das Folgende uns größere Kürze erlauben wird. Sparen wir daher hier die Zeit nicht, um von vornherein uns sicher zu setzen. Heute tun wir dies mit dem in der letzten Stunde Vorgetragenen.

Nicht etwa nur provisorisch hingestellt, sondern schon wirklich, und in der Tat eingesehen haben wir, daß eine absolut auf sich selbst gegründete Einsicht eine ebenso absolut ge-

machte, d. h. im Dinge nicht begründete Sonderung als ungültig vernichte, und daß sie, diese Einsicht, setze ein nicht weiter zu beschreibendes Fürsichbestehen im Hintergrunde. — Hierbei kommt es uns nun zuvörderst darauf an, und dies sei meine heutige erste Bemerkung, daß wir dies, so wie es oben aufgestellt wurde, Alle, wie wir hier beisammen sind, wirklich und in der Tat eingesehen haben, daß wir diese Selbsteinsicht nie wieder vergessen, und sie verblassen lassen, sondern einwurzeln in ihr, und mit ihr zu Einem zusammenfließen. Also — das oben Gesagte habe nicht etwa ich, oder irgendein Philosoph behauptet, sondern es ist schlechthin und ist und bleibt ewig wahr, ehe es irgend jemand einsah, und ob es nie Einer eingesehen hätte; wir sind in eigener Person eingedrungen in das Wesen und haben die Wahrheit selber mit unseren Augen erblickt. Auch ist das Gesagte, wie sich dies aus dem Ersten von selber versteht, keineswegs, wie dies z. B. in der Kantischen, und in allen anderen Philosophien sich also verhält, — hingestellt als ein hypothetischer Satz, der erst durch seine Tauglichkeit zur Erklärung der Phänomene, als an sich selber wahr bewiesen wird; sondern er ist unabhängig von allen Phänomenen und ihrer Erklärbarkeit, unmittelbar wahr. (Guter Grund, dieses einzuschärfen!) Daher, was aus ihm, falls er nur selber allseitig genug bestimmt ist, nun wirklich folgt, ist ebenso schlechthin wahr, als er; und Alles, was ihm oder den geringsten seiner Folgen widerspricht, ist schlechthin falsch, und als Irrtum und Täuschung aufzugeben. Diese kategorische Entschiedenheit über Wahrheit und Irrtum, fern von jener skeptischen Lahmheit, welche in unseren Tagen sich wohl gar Weisheit nennen läßt, die an der absoluten Evidenz zweifelt, und diese durch das Allerentlehnteste klarer und evidenter machen will, — ist Bedingung unserer, und aller Wissenschaft, und wird vorausgesetzt.

Was nun insbesondere das Erklären der Phänomene aus dem evidenten Prinzip belangt, so versteht sich ohne weiteres, daß, wenn das Prinzip richtig ist, und die Folgerung gleichfalls, es mit der Erklärung recht gut vonstatten gehen wird; nur ist dabei zu bemerken, daß, da das Prinzip erst die wahre Einsicht in das Wesen des Phänomens, als solchen, verleiht, es sich wohl

ergeben könnte, daß manches in dieser Prüfung am Prinzip gar nicht einmal die Ehre behielte, ein rechtliches und ordentliches Phänomen zu sein, sondern sich in Täuschung und Hirngespinste auflöst, was doch alle Zeitalter entweder für ein Phänomen, oder, so Gott will, wohl gar für an sich bestehende Realität genommen haben: — daß daher in dieser Absicht die Wissenschaft, weit entfernt von der faktischen Auffassung der Phänomene irgendein Gesetz, oder einen Orient zu erhalten, im Gegenteil dieser selbst das Gesetz gibt; welches Verhältnis man also ausdrücken kann: Nur was sich aus dem Prinzip ableiten läßt, ist Phänomen; was sich aus ihm nicht ableiten läßt, wird, vielleicht nebenbei auch noch unmittelbar, wenn man sich aber etwa dieses direkten Beweises überheben wollte, mittelbar durch die bloße Nichtableitung, zum Irrtume. Schon, — welches das Zweite ist, — durch die soeben wiederholte Einsicht ist uns, besonders, wenn wir, was nachher sich ergab, und unten verzeichnet ist, dazunehmen, eine neue Lichtwelt über unser gesamtes Wissen aufgegangen, und eine Welt von Irrtum, in welcher fast alle Sterblichen ohne Ausnahme sich befinden, untergegangen; und es kann belebend sein für die Aufmerksamkeit, und ein vorteilhaftes Licht werfen auf das folgende, wenn wir gleich hier diese Resultate fassen.

1. Das Licht, als das eine einige, wahrhaft selbständige, setzt durch die Zerschlagung des formalen Begriffs, welches die Bedingung seiner eigenen, realen Erscheinung und Lebendigkeit ist, ab ein für sich bestehendes, nicht weiter zu bestimmendes, und durch die Nichtgültigkeit des Begriffes an ihm, unbegreifliches Sein. Das Licht ist schlechthin Eins, und der an ihm schwindende Begriff Einer, die Sonderung in dem an sich Einen, und das Sein ist Eins: es könnte daher nie zu Etwas, außer diesen Dreien, kommen; und die einige Existenz ginge auf in der Intuition des Selbständigen, in Vernichtung des Begriffs: (und es wird sich finden, daß was eigentliche, wahre Existenz betrifft, es dabei auch sein Bewenden hat). Wollen Sie, wie man pflegt, das absolut selbständige, Eine, in sich selber aufgehende Sein Gott nennen; so wäre die einige wahrhafte Existenz das Anschauen Gottes. Bemerken Sie aber dabei, — und schon da geht eine Welt des

Irrtums unter, — daß dieses Sein, ungeachtet es vom Lichte aus, als das absolut Selbständige gesetzt ist, weil das Licht in seinem Leben sich selber verliert, es doch in der Tat nicht ist, eben weil es das Prädikat des ist, des Bestehens, somit des Todes in sich trägt, — sondern das eigentlich Absolute nur das Licht ist: also die Gottheit nicht mehr in das tote Sein, sondern in das lebendige Licht gesetzt werden muß. — Nicht etwa, wie man die W.-L. wohl auch mißverstanden hat, in Uns: dies ist, welchen Sinn man ihm auch zu geben suche, sinnlos. Dies war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zugrunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloß Phänomenal-Existenz übrig behält, ist klar und unleugbar. Nun tötete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = Sein ohne Leben, weil er eben seines eigenen Einsehens sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, in welches die W.-L. als Transzendentalphilosophie hineinführt. (Atheist und Nichtatheist. Die W.-L. könnte des Atheismus nur der beschuldigen, — ich beziehe mich hier gar nicht auf wirkliche Begebenheiten, denn von allen diesen Dingen ist in betreff der W.-L. gar nicht die Rede gewesen, indem in der Tat Keiner Etwas von ihr gewußt: — nur der, welcher einen toten Gott will: tot innerlich in der Wurzel, ungeachtet er hinterher mit dem scheinbaren Leben, mit Zeitexistenz, Willen, und oft sogar mit blinder Willkür beschenkt wird; wodurch nun weder sein Leben, noch das unsrige begreiflich, und Nichts gewonnen wird, als daß zu der Menge endlicher Wesen, deren in der Erscheinung mehr als genug vorkommen, noch Eins mehr der Anzahl nach, übrigens ebenso beschränkt und endlich, wie sie, und genetisch gar nicht von ihnen verschieden hinzukommt. — Dies im Vorbeigehen, um einen bedeutenden Grundcharakter der W.-L. in ihrem Inhalte beizeiten klar anzugeben.) — —

Das Eine Glied ist Sein; das andere, der vernichtete Begriff, ist ohne Zweifel das subjektive Denken, oder Bewußtsein. Wir hätten daher hier die Eine der beiden oben aufgestellten Grunddisjunktionen, die in S und D, — hätten dieselbe, wie wir sollten, ergriffen in ihrer Einheit, und als durchaus und schlechthin hervorgehend aus ihrer Einheit; und hätten dabei zugleich, daß ich auch dies beiläufig beibringe, schon das Schema der Vernichtung des Ich am reinen Lichte, sogar anschaulich. Denn setze man, daß das Prinzip des vernichteten Begriffs eben das Ich sei, wie Jeder wohl leicht zugeben dürfte, indem ich ja erscheine, als der Aufforderung zufolge mit Freiheit konstruierend, und entwerfend den Begriff; so ist seine Vernichtung vor der Gültigkeit an sich, falls ich nicht mehr bin, als sein Prinzip, zugleich meine Vernichtung in derselben Beziehung, und das Ergriffen- und Hingerissenwerden von der Evidenz, die nicht ich mache, sondern die sich selber macht, ist das erscheinende Bild meines Vernichtetwerdens und Aufgehens ins reine Licht.

2. Dies, sage ich, ist Resultat des Lichtes an sich in seiner lebendigen Äußerung: hierbei mußte es, dieser Einsicht zufolge, und falls es bloß nach ihr ginge, bleiben, und wir kämen nie daraus heraus. Aber ich sage, wenn wir uns nur recht besinnen, so sind wir schon heraus: wir haben ja betrachtet das Licht, und es objektiviert: das Licht hat daher — wem bei der vorigen Erörterung dieser Umstand entgangen sein sollte, der bemerke ihn ja hier — das Licht hat eine doppelte Äußerung und Existenz, teils seine innere Existenz und Leben, bedingt durch Vernichtung des Begriffs, bedingend und setzend absolutes Sein; teils ein Äußeres und Objektives, in und für unsere Einsicht. —

Was nun die letztere betrifft, — daß wir zunächst von ihr allein reden: so ist uns noch wohl erinnerlich, daß wir sie und Alles, was in ihr liegt, nicht unmittelbar hatten, sondern daß wir vom Anfange unserer Untersuchung an uns zu ihr erhoben, anfangs durch Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des objektiven Wissens zur absolut sich darbietenden Einsicht, daß ja doch das eigentliche Wissen darin immer dasselbe sein müsse;

sodann durch tiefere genetische Erörterung dieser Einsicht selber. Dies ist bisher unser Verfahren gewesen; durch dieses Verfahren allein hat die neue unbekannte Geisteswelt, in der wir unser Wesen treiben, sich uns aufgeschlossen, und ohne dieses Verfahren sprechen wir von nichts. — Nun erscheint es uns ferner, daß wir dieses Verfahren sehr füglich auch hätten unterlassen können; wie wir es denn ohne Zweifel alle die Tage unseres Lebens, ehe wir an die W.-L. kamen, unterlassen haben. Diese Erscheinung nun, — indessen ohne weitere Untersuchung über ihre Gültigkeit oder Nichtgültigkeit an sich, — rein aufgefaßt, liegt in ihr folgendes: die äußere Existenz des Lichtes in einer Einsicht von ihm, als des Einen Absoluten, ewig sich Gleichen, in seiner Grunddisjunktion von Sein und Denken, sei bedingt durch eine Reihe von Abstraktionen und Reflexionen, die wir frei vollzogen haben; kurz, durch das Verfahren, das wir als freie, künstlich zustande gebrachte W.-L. angeben; nur in ihr, und für sie, und außerdem durchaus nicht, komme es zu dieser äußeren Existenz.

Wiederum aber behaupten wir, was die innere Existenz und Äußerung des Lichtes betreffe, so sei diese ohne alle Bedingung, und hier insbesondere, ob sie eingesehen werde oder nicht, welche Einsicht ja es nur ist, die durch die erscheinende Freiheit bedingt ist, an und für sich, falls nur das Licht sei, dieselbe Eine, ewig sich gleiche, durchaus notwendige. Wir behaupten daher, was bedeutend ist, und was ich wohl zu merken bitte, zwei verschiedene Weisen des Lichtes dazusein und zu leben: die Eine mittelbar, und äußerlich im Begriffe, die zweite schlechthin unmittelbar durch sich selber, ob es auch Keiner einsieht, und der Strenge nach, daß es wirklich durchaus Keiner einsieht, sondern dieses inwendige Leben des Lichtes durchaus unbegreiflich wird.

Die Urdisjunktion des Lichtes ist im Sein und Denken. Das Licht lebt schlechthin, heißt daher: es spaltet sich durchaus ursprünglich in stehenden, jedoch eben als Begriff vernichteten Begriff und Sein: welcher Spaltung nun die Einsicht allerdings folgen kann, wie sie ihr jetzo von unserer Seite folgt, nachkonstruierend, von der Spaltung eben in Begriff, als Be-

griff, und Sein, als Sein: doch aber stehen lassen müssend, als ihr undurchdringlich, die innere Spaltung selber; was nun erst, außer der schon oben gefundenen, sehr wohl begriffenen Form der Unbegreiflichkeit, einen ewig unbegreiflich bleibenden materialen Inhalt des Lichtes als reine Einheit gibt.

(Ich habe mich da wieder über einen Hauptpunkt der W.-L. deutlicher ausgesprochen, als es mir noch je gelungen. Wir gewinnen sehr viel, wenn uns dies gleich hier zur Stelle klar wird. — Das Licht lebt schlechthin durch sich, müßte heißen: es spaltet sich schlechthin in S und D. Aber schlechthin durch sich, heißt auch, unabhängig von aller Einsicht, und absolut negierend die Möglichkeit der Einsicht. Nun ist ja allerdings, seit mehreren Stunden, von uns gesehen, und eingesehen worden, daß das Licht in S und D sich spalte: sonach liegt diese Spaltung, als solche, gar nicht einmal im Lichte, wie wir bisher geglaubt haben, sondern in der Einsicht des Lichtes. Was bleibt denn nun also übrig? Das inwendige Leben des Lichtes selber, von sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung, in reiner Einheit; das eben nur im unmittelbaren Leben ist, und sich hat, und sonst nirgends. Es lebe, so wird es eben leben und erscheinen, und außerdem gibt es keinen Weg dazu. — Wohl: kannst du mir nicht eben eine Beschreibung davon geben? Sehr gut, und ich habe sie dir gegeben: eben das durchaus nicht Einzusehende, der vollendeten, und sich bis in die Wurzel durchdringenden Einsicht übrig Bleibende, darum für sich bestehenden Sollende. Wie kommst du denn nun also zu diesen Prädikaten des nicht Einzusehenden, d. h. nicht aus einem Disjunktionsnebengliede, so wie das Sein aus dem Denken und *vice versa* zu Konstruierenden: daß es sei das der Einsicht übrig Bleibende, für sich bestehen Sollende, welches wohl nur eben der Gehalt, oder die Realität sein wird, welche du hier in ihrer Wurzel abzuleiten behauptest? Offenbar nur durch Negation der Einsicht: alle diese Prädikate daher, mit dem gewaltigsten an seiner Spitze, dem absolut Substanten, sind nur negative Merkmale, in sich tot und nichtig. Hebt denn nun dein System mit Negation, und mit Tod an? Keineswegs, sondern es verfolgt gerade den Tod bis in seine letzte Ver-

schanzung, um zum Leben zu kommen: dies liegt im Lichte, welches Eins ist mit der Realität, und die Realität geht in ihm auf; und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte). —

Es ist sichtbar, daß unsere ganze Untersuchung einen neuen Standpunkt genommen hat, und wir tiefer eingedrungen sind in den Kern. Das Licht, das vorher nur in seiner Form, als sich selber machende Evidenz, eingesehen wurde, daher auch nur ein bloß formales Sein setzte: ist in sich zum einigen, lebendigen Sein, ohne alle Disjunktionsglieder geworden. Was wir vorher für Urlicht hielten, hat sich nun verwandelt in bloße Einsicht und Stellvertretung des Lichtes, und es ist jetzt nicht bloß vernichtet der für einen Begriff anerkannte Begriff, sondern sogar L und S. Vorher sollte nur vernichtet werden das leere Sein des Begriffs; wie hätten wir wohl zu diesem, obwohl leeren Sein kommen sollen? Vernichtet werden durch Etwas, das selber Nichts war. Wie wäre dies möglich? Jetzt haben wir eine absolute Realität am Lichte selber, aus welchem vielleicht sowohl das scheinbare Sein, als sein Nichtsein vor dem absoluten, sich dürfte begreiflich machen.

Noch merke ich ausdrücklich an, was ohnedies der Augenschein lehrt, daß diese Realität im Urlichte, wie sie beschrieben worden, schlechthin und durchaus Eine, und sich selber gleich ist, und daß sich, wie es in derselben innerlich zu einer Disjunktion und zu einem Mannigfaltigen kommen solle, noch gar nicht einsehen läßt. — Bemerken Sie: die Disjunktion in S und D, und was etwa, nach schon oben gegebenen Winken daran noch hangen möchte, liegt im Begriffe, der vor der Realität vergeht, geht somit die Realität und das Licht gar nichts an. Nun soll es, nach der Aussage der Erscheinung im Leben, welcher auch provisorisch unser System schon die phänomenologische Wahrheit zugestanden hat, doch noch zu einer Disjunktion kommen, die entweder höher oder wenigstens auf gleicher Stufe mit Sein und Denken liegt, da sie über Sein und Denken sich erstreckt; und die für eine Distinktion in der Realität selber gehalten wird. Da nun das letztere unserer obigen Einsicht widerspricht, also

gewiß unwahr ist; so müßte dieser neue Disjunktionsgrund doch auch in einer, bisher nur nicht bekannten, oder nicht sattsam untersuchten Bestimmung des Begriffes liegen, der, als Begriff, doch wohl auch begreiflich sein muß, also keine neue Unbegreiflichkeit hier vorgespiegelt werden darf. Ist aber diese seine Bestimmung begriffen, so läßt aus ihr ebenso begreiflich sich alles ableiten, was in ihr liegt. Welcherlei Verschiedenheiten in der erscheinenden Realität auch vorkommen möchten, jetzt und in alle Ewigkeit; so ist einmal für immer *a priori* klar, daß sie sind S — D + B + L; Ein und dasselbe, ewig sich gleich Bleibende, und nur in B verschieden; daß daher die Realität, mit welcher allein es eine wahre Philosophie zu tun haben kann, indem ja alles Wahre in ihr aufgehen muß, die Falschheit aber, und der Wahn abgehalten werden sollen, hier nicht nur überhaupt vollkommen abgeleitet und verständlich gemacht, sondern auch nach allen ihren möglichen Teilen *a priori* zerlegt und analysiert wird. Nach ihren Teilen, sage ich; ausschließend davon L (= Licht). Denn dies ist in der Tat kein Teil, sondern das Eine wahre Wesen. — Es ist hierbei zugleich klar, wie weit die Ableitung und Nachkonstruktion des wirklichen Wissens in der W.-L. geht: die Einsicht vermag sich einzusehen, der Begriff sich zu begreifen; soweit dieser reicht, reicht auch jene. Der Begriff findet seine Grenze; begreift sich selber als begrenzt, und sein vollendetes Sichbegreifen ist eben das Begreifen dieser Grenze. Die Grenze, welche wohl ohne alle unsere Bitte oder Gebot Keiner überschreiten wird, erkennt sie nun bestimmt an; und jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht: sie verweist daher aus sich heraus an das Leben, oder die Erfahrung, nur nicht an das jämmerliche Aufsammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zuteil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.

IX. Vortrag. Ich bin im Begriffe, in den drei nächstfolgenden Vorträgen, in eine tiefere Untersuchung, als die bisherigen es waren, einzugehen. Diese Untersuchung wird, wie sich ergibt, vorhaben, um einen festen Mittelpunkt, und von ihm aus einen bleibenden Leitfaden unserer Wissenschaft zu gewinnen, somit, noch bevor wir diesen Leitfaden haben. — Es ist daher, um uns nicht zu verwirren, viel daran gelegen, daß wir uns an den provisorisch hingestellten halten; — daher:

1. Der Form nach, d. h. in Beziehung auf die Materie, die wir untersuchen, und die Weise, wie wir sie nehmen, sind wir schon wirklich in der W.-L. befindlich, und über die Prolegomena hinaus: denn wir haben (und mit der Erinnerung hieran hob die vorige Stunde an) schon wirklich, und in der Tat Einsichten in uns erzeugt, welche uns in die ganz neue und der W.-L. eigene, über alle faktische Evidenz, in deren Gebiet die Prolegomena stets verharrten, erhobene Welt hinein versetzt. Wir sind unvermerkt aus den Prolegomenen in die Wissenschaft gekommen; und zwar begab es sich mit diesem Übergange also: wir hatten das Verfahren der W.-L. durch Beispiele zu erläutern, und bedienten uns, weil ich nach dem Zustande des Auditoriums dies möglich fand, gleich des ursprünglichen Beispiels, der Sache selber. Lassen wir dieses nun als bloßes Beispiel fallen, und nehmen es im Ernste, und für die Sache; so sind wir in der Wissenschaft. Dies, so wie es bisher stillschweigend geschehen, geschehe nun mit unserem guten Wissen, und unserer Deklaration.

2. So standen wir in der vorletzten Stunde B — L — S. a (a = unsere Einsicht davon). Bild, setzend ein in ihm Abgebildetes, = S und umgekehrt: verknüpft in der Einheit des Lichtes. Also — jenes Verhältnis von B — L — S das Wesentliche durchaus alles Lichtes, ohne Ausnahme: dieses Modifikation, ohne welche nicht. — Dies gibt nun sehr gut im allgemeinen den Weg an, aber speziell erkannt ist dadurch noch Nichts. Es waren nur die Prolegomena zu dieser Untersuchung.

Auch hat sich hierbei über einen wichtigen, oben nicht ohne

Schwierigkeit in seiner Form behandelten Punkt, schon ein guter Wink ergeben. Das Wissen sollte, durchaus in demselben Schlage, sich disjungieren nach zwei verschiedenen Divisionsfundamenten: S — D Einheit, und x, y, z Einheit. Hier sehen wir, daß das an sich ewig Eine, und sich selber gleiche Licht, nicht an sich, sondern in seiner Einsicht, und als eingesehen sich teilt in jene Mannigfaltigkeit, welche nun etwa x, y, z sein möchte: das Licht, welches an sich, und in seiner ewigen Gleichheit unabhängig von seiner Einsicht (wenigstens, wie wir diese tiefer gesetzt haben) sich teilt in Sein und Denken; daß daher, falls nur das Licht nie ist, außer in seiner Einsicht, diese aber disjungiert; und das Licht auch nicht an sich ist, ohne in sich selber sich zu disjungieren in Sein und Denken, die Disjunktion nach beiden Disjunktionsfundamenten schlechthin Eine, und unabtrennlich ist. Hierbei muß es nun bleiben, und dieser Satz, als bei aller weiteren Bestimmung, die er noch erhalten dürfte, in sich wahr, und wahr bleibend, werde nie fallen gelassen (Eben dadurch, daß man doch feste Endpunkte im Wandel der Untersuchung hat, wird man fähig, den verschiedensten Wendungen dieser Untersuchung ohne Verwirrung zu folgen, und sich darin zu orientieren, indem doch der Punkt bleibt, an den alles sich anknüpft; da man im Gegenteil sehr bald in Verwirrung geraten würde). —

Nun ist, in Absicht des Begriffes, der weder im Lichte, als dem für den Begriff Abgebildeten, noch in der Einsicht, als dem Bilde, sondern nur zwischen beiden liegt, eingesehen worden, daß seine Form an sich, ein bloßes Durcheinander, ohne alle äußerliche Konsequenz, d. i. ohne *antecedens* oder *consequens* sei, welche beiden, und ihr ganzes wechselndes Verhältnis, nur aus der lebendigen Darstellung dieses Begriffs kommen. Diese Einsicht, die, wo ich nicht irre, in der höchsten Klarheit dargestellt wurde, wird vorausgesetzt, und an sie hier nur erinnert. Wollte ich hier zur Schärfung derselben ja noch Etwas beibringen, so könnte es nur dies sein: dem Begriffe, als absoluter Beziehung des Abgebildeten aufs Bild, und umgekehrt, kommt es, da er nur diese Beziehung ist, gar nicht darauf an, daß das Abgebildete das für sich bestehende Licht, und das Bild

— dieses Bild sein soll; Abgebildetes und Bild, bloß als solches, reicht ihm hin; ferner kommt es dem innern Wesen desselben, dieses als absolut für sich bestehend vorausgesetzt, auch nicht einmal an auf Abgebildetes und Bild, sondern dieses innere Wesen ist ja sichtbar ein bloßes Durcheinander. Daß dieses Durcheinander, als eben existent, am Bild und Abgebildeten eingeleuchtet, hat sich faktisch also gefunden. Wer berechtigt uns denn aber, zu sagen, teils, daß dieses Durcheinander einleuchten, oder existent werden müsse, teils, falls es etwa dieses solle, es gerade am Bild und Abgebildeten sich konstruieren müsse, und nicht etwa für andere, und unter anderen Bedingungen auf eine unendlich verschiedene Art sich konstruieren könne: durch welche Erwägung wir die unteren Glieder, und ihr Disjunktionsfundament, in einem System genetischer Erkenntnis nämlich, verlieren. Wiederum, falls man dies uns schenken wollte, wer berechtigt uns denn, anzunehmen, daß das Abgebildete nur das Licht sein könne, und daß daher notwendig das im Begriffe vorkommende Bild das Licht, als sein Abgebildetes, und vermittelst desselben, das andere Divisionsfundament herbeiführen müsse: wodurch wir in einem Systeme, das mit faktischer Evidenz sich nicht begnügt, und alles verwirft, was nicht genetisch als notwendig eingesehen ist, auch die zweite Hälfte verlieren.

Dies Resultat ergibt sich, wie es freilich, sobald wir uns nur ernstlich besinnen, sich ergeben mußte. Setzen wir den Begriff, das absolute Durcheinander, als selbständiges, für sich bestehendes Wesen, so verschwindet uns alles außer ihm, und es zeigt sich keine Möglichkeit, aus ihm herauszukommen; gerade eben also, wie es uns oben, da wir das Licht also setzten, mit ihm dergestalt erging. Das ist natürlich. Alles selbständige Sein hebt jedes andere Sein außer ihm auf. Wohin du nur irgend dieses Sein setzen mögest, so wird es allenthalben diesen, in seiner Form liegenden, Effekt auf gleiche Weise haben.

Diese Betrachtung gibt uns nun genau die Aufgabe unseres weiteren Verfahrens; und ich wünsche, daß wir dieses Verfahren gleich hier im voraus in seiner Einheit kennen lernten, damit

wir durch die verschiedenen Gestalten und Wendungen, die es im Verfolg nehmen dürfte, nicht irre gemacht, in jeder möglichen dasselbe Eine Verfahren nur in der oder der besonderen Modifikation unschwer wiedererkennen, und, welches diese Modifikation sei, und woher sie komme. — Der, als unterbrochen eingeleuchtete, genetische Zusammenhang muß hergestellt werden. Dies kann nun nicht etwa also geschehen, daß wir neue Glieder hineinsetzen, und dadurch die Lücken füllen; denn woher sollten wir diese bekommen! Hinzudenken Etwas, wo Nichts ist, vermögen wir nicht einmal. Also, der jetzt ermangelnde genetische Zusammenhang muß in den vorhandenen Gliedern selber liegen; wir haben sie nur noch nicht recht, d. h. wir haben sie noch nicht vollständig genetisch, sondern zum Teil nur erst faktisch angesehen. In den vorhandenen Gliedern, sage ich; also, wenn es uns nur darum zu tun wäre, auf jedem Wege zu unserem Ziele zu kommen, so wäre es gleichgültig, von welchem vorhandenen wir ausgingen. Würde nur Eines von allen bis zu dem in ihm liegenden, erzeugenden Leben von uns durchdrungen, so müßte in uns der alles absetzende, und zugleich verknüpfende Lichtfluß aufgehen. Es liegt uns aber noch überdies daran, den kürzesten Weg zu gehen; und da ist denn natürlich, daß wir uns an das zu halten haben, was bisher uns als das Allerunmittelbarste erschienen ist, und worin wir wechselnd das Absolute gesetzt haben, nämlich Licht und Begriff, und in Absicht deren wir uns eben in Zweifel befinden, welches von beiden das wahre Absolute sei. Wenn wir beide also durchdringen, daß jedes sich als das Prinzip des andern zeigt, so ist a) klar, daß wir dadurch in jedem mittelbar zugleich das in dem andern unmittelbar liegende Disjunktionsprinzip mit erfaßt haben; b) klar, daß wir, in unserer wissenschaftlichen Erzeugung ausgehend von beiden, doch dem Wesen nach ein höheres gemeinschaftliches Disjunktions- und Einheitsprinzip beider erhalten; darum beide, bisher als absolut hingestellte, diese ihre Absolutheit verlieren, und lediglich eine relative behalten. Also, unsere, der werdenden W.-L., Erkenntnis steigt auf von ihnen, als den absolut Vorausgesetzten; dies wäre der äußeren Form nach eine

Synthesis *post factum*. Da aber dieses Aufsteigen in seinem inneren Wesen selber genetisch ist, und nicht bloß, wie bei Kant gesagt wird, und wir selber hier vorläufig sagen, es müsse da doch noch eine höhere Einheit sein, — sondern diese Einheit selber im inneren Wesen konstruiert wird, so wird sie genetische Synthesis. Wiederum aber steigt nun die in ihrem Prinzip genetische, die höhere Einsicht durchdringende, und von ihr durchdrungene, darum mit ihr selber identische W.-L. herab zu dem Mannigfaltigen, und ist synthetisch und analytisch zugleich, d. h. wahrhaft lebendig genetisch. Diese Einheit des L und B zu finden, und sie auf die soeben kurz, aber bestimmt, angegebene Weise zu finden, ist unsere Aufgabe, und diese Auffindung die Einheit, worauf unser ganzes nächstes Verfahren sich zurückführt. Daß dieses nicht ohne Schwierigkeit sei, und daß es besonders einen hohen Grad der Aufmerksamkeit erfordere, will ich nicht verhehlen, sondern es ausdrücklich ankündigen. Davon aber glaube ich überzeugt zu sein, daß derjenige, der nur alles bisher Aufgestellte wirklich eingesehen hat, und das vorstehende Schema, und die oben beschriebene Einheit des Verfahrens festhält, und nach ihr von Zeit zu Zeit sich orientiert, sich nicht verwirren könne. Dies ist aber auch nur das einzige wahrhaft schwere Geschäft in unserer Wissenschaft. Der andere Teil der Ableitung der mittelbaren und sekundären Disjunktionen, ist dem, welchem nur das Erste recht gelungen ist, ein leichtes und kurzes Geschäft, so ungeheuer und so wahnsinnig es dem vorkommen mag, der über das Erste Nichts weiß. Dieser zweite Teil nämlich, wie sich aus dem Bisherigen versteht, und wie ich hier nur zum Überflusse beibringe, hat eben das Geschäft, schlechthin alle möglichen Modifikationen der erscheinenden Realität abzuleiten. Darüber staunt nun der bisher in faktischer Evidenz Befangene, weil es die einzige, ihm zugängliche und sichtbare Schwierigkeit ist. Aber diese Ableitung (der Mannigfaltigkeit der erscheinenden Realität) ist nichts mehr, als etwa ein genialischer Einfall, der sich auch nur an die Genialität und das Wahrheitsgefühl des Lesers oder Zuhörers wenden, nimmermehr aber vor der strengen Vernunft sich rechtfertigen kann, wenn sie nicht ihr eigenes Prinzip hat und angibt. Dieses Prinzip

nun zu finden und klar zu machen, dürfte wohl die rechte Arbeit sein: in dessen Besitze sich befindend, muß die Anwendung wohl so leicht sein, und — da hier die vollkommenste Klarheit und Bestimmtheit stattfindet, — wohl noch leichter, als anderwärts die bloße Anwendung von Prinzipien; und man könnte erforderlichenfalls sich wohl gar begnügen, diese Anwendung an einigen Beispielen gezeigt zu haben. — Daß ich dies, indem ich es gern einmal für immer abtäte, sogar auf bestimmte Fälle herunterführe: die Ableitung von Zeit und Raum, in der die Kantische Philosophie sich ermüdet, und ein gewisser Teil der Kantianer, als in der wahren Weisheit lebenslang befangen bleiben, oder der Körperwelt, in ihren verschiedenen Stufen der Organisation, oder der Verstandeswelt, in allgemeinen Begriffen, oder der Vernunftwelt, in moralischen oder religiösen Ideen, oder wohl gar der Welt der Intelligenzen, hat gar keine Schwierigkeit, und ist gar nicht das Meisterstück der Philosophie; denn alles dieses, und was man noch etwa dazusetzen könnte, existiert wirklich und in der Tat gar nicht, sondern es ist die, falls man nur seine Nichtexistenz erst begriffen hat, gar leicht zu begreifende Erscheinung des Einen wahrhaft Existenten. Dem nun freilich, welcher bisher unbefangen an die Existenz der Körper, d. h. der Wahrheit nach, des als Nichts dargestellten Nichts, und — falls es hoch kam — an die Existenz von Seelen, d. h. der Wahrheit nach, an Gespenster, geglaubt, vielleicht tiefsinnige Untersuchungen über den Zusammenhang des Leibes und der Seele, oder der letzteren Unsterblichkeit angestellt hat: — damit über den letzten Punkt ich ja keinen Augenblick den Unglauben bestärke, oder den Glauben ärgere, setze ich gleich hinzu: über die Unsterblichkeit der Seele kann die W.-L. Nichts statuieren: denn es ist nach ihr keine Seele, und kein Sterben, oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und was Leben ist, ist ebenso ewig wie dies: also sie hält es wie Jesus: wer an mich glaubet, der stirbt nie, sondern es ist ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber — wer, setze ich die unterbrochene Periode fort, an so etwas bisher geglaubt, und an dergleichen philosophische Fragen sich gewöhnt hat, verlangt

von einer W.-L., die ungefähr also redet, wie die unsrige, zunächst wohl, daß sie sich auf diese Punkte mit ihm einlasse, und etwa nur erst durch eine Induktion desjenigen, woran er bisher als an Realität glaubte, ihm den Irrtum benehme. So hat es nun z. B. Kant gemacht; aber es hat Nichts geholfen: konnte auch eigentlich Nichts helfen, weil es nicht gründlich ist. Die W.-L. nach strenger Methode und auf ihrem kürzesten Wege einhergehend, macht es noch besser mit ihnen, als sie es begehren. Sie schneidet den Irrtum nicht in seinen einzelnen Zweigen ab, bei welcher Arbeit unter anderm auch gar leicht sich das ergibt, daß, indem man an der Einen Seite schneidet, es an der andern gar fröhlich wieder wächst, sondern sie begehrt, ihn abzuschneiden in der Gesamtwurzel aller dieser Zweige. Sie bittet vorläufig bloß um Geduld, und daß man nach den einzelnen Phänomenen der Krankheit, welche Phänomene zu heilen sie gar nicht begehrt, nicht zu aufmerksam hinfühle: werde nur erst der ganze inwendige Mensch gesund, so werde es sich mit diesen einzelnen Phänomenen schon von selbst geben.

Diese Angabe des eigentlichen Standpunktes nun, und der Einheit unseres nächsten Verfahrens, der Zusammenhang dieses nächsten Geschäftes zu betrachten als ein erster Teil, mit einem nachmaligen Geschäfte, das sich als der zweite Teil ansehen läßt, war nun, was heute in uns aufgebaut werden sollte: und in Beziehung hierauf können Sie alles Vorhergehende betrachten, als das Bedingnis der klaren Einsicht für das heutige. Für materiale Einsicht in den Gegenstand unserer Untersuchung ist dadurch noch Nichts gewonnen; ja es ist sogar ein sehr wichtiger Punkt dieser Einsicht, den wir gestern beiläufig und *aliud agendo* fanden, als zu unserem heutigen Zwecke nicht gehörig, fallen gelassen worden, den wir morgen, eben für den heute klar angekündigten Zweck wieder aufsuchen werden. Was aber die Form belangt, ist eine allgemeine Übersicht und ein Orient gewonnen, der uns vor jeder künftigen Verwirrung schützen kann. Das Schema gelte provisorisch als stehend, und es soll keine willkürlichen, sondern nur durch die erweiterte Einsicht begründete Veränderungen erleiden.

Um zum Beschlusse noch den wiederholenden Zuhörern anzugeben, wo sie im vorigen Gange dasselbe wiederfinden, und sie dadurch in den Stand zu setzen, die W.-L. mit der Vielseitigkeit anzusehen, welche ihnen die wiederholte Beschäftigung gestattet: Was hier Begriff heißt, hieß im ersten Vortrage inneres Wesen des Wissens, was hier Licht, dort fremdes Sein desselben, das erste lediglich intelligibel, das letztere Intuition; denn es ist klar, daß das innere Wesen des Wissens nur eben im Begriffe, und zwar in einem Urbegriffe, ausgedrückt werden kann; wiederum, daß dieser Begriff, als Einsicht in sich selber, doch abermals Einsicht oder Licht setzt. Es ist daher klar, daß dieselbe Aufgabe, die hier ausgesprochen: die Einheit von B und L zu finden, dieselbe ist, die dort durch die Sätze: das Wesen des Wissens nicht ohne sein Sein und *vice versa*, oder Intelligieren nicht ohne Intuition und *vice versa*, welche eingesehen, sonach die in ihnen liegende Disjunktion in der Einheit der Einsicht Eins werden sollte. Sie erinnern sich, daß wir uns mit dieser Einsicht geraume Zeit beschäftigten, und daß sie unter verschiedenen Gestalten und Beziehungen, aber immer nach synthetischer Regel, wiederkehrte. Anders wird es hier freilich auch nicht geschehen können, und dieses sich damals schon Ergebende habe ich gemeint, als ich oben von mannigfaltigen Wendungen und Modifikationen desselben Einen Verfahrens sprach. Der Unterschied, und, wie es mir scheint, ein Vorzug des gegenwärtigen Ganges vor dem frühern ist also der, daß gleich von vornherein, und noch ehe wir uns in das scheinbare Labyrinth stürzen, die verschiedenen künftigen Betrachtungen nach ihrer geistigen Einheit bekannt sind. — Hoffentlich — dieses hoffentlich bezieht sich nicht eigentlich auf mein eigenes Wissen und Vortragsvermögen, sondern auf das Vermögen der Versammlung, dem Vortrage zu folgen: — hoffentlich wird bald sogar ein ordnendes Prinzip dieser mannigfaltigen Wendungen darstellbar werden, wodurch das Geschäft sich noch mehr erleichtern möchte. — Und so wird es denn diesem Teile der Versammlung nicht schwer werden, in dem jetzt so Ausgedrückten dasselbe, was früher anders gesagt wurde, und umgekehrt, wieder zu erkennen, und durch diese Befreiung von meinem zwiefachen Buchstaben

überhaupt sich zu befreien von einem Buchstaben, der gar nichts bedeuten will und lieber gar nicht existierte, wenn ohne ihn ein Vortrag möglich wäre; um dagegen selber in eigenem Geiste, frei von jeder Formel, und mit selbständiger Lenksamkeit nach allen Seiten hin die Einsicht aufzubauen.

Daß ich, weil wir noch Zeit haben, folgendes hinzusetze, ungeachtet es zum Wesentlichen nicht gehört, und auf die geringere Anzahl der hier Versammelten eine Beziehung haben dürfte: außer daß man nur das, was man selbst mit dieser Freiheit von der Form, in der man es empfangen, besitzt, wahrhaft als sein Eigentum besitzt, kann man es auch nur unter dieser Bedingung zweckmäßig wiederum vortragen und mitteilen. Nur das Lebendige, im Moment, oder nicht entfernt von ihm Empfangene trifft lebendige Gemüter, nicht die durch Gehen aus einer Hand in die andere, oder durch lange Zwischenzeit ertötete Form. Hätte ich daher diesen Vortrag der W.-L. nebst den vorigen vor derselben Versammlung von Personen zu halten gehabt, welche die W.-L. längst gekannt, und über die Sache keines weiteren Unterrichtes bedurft hätte, und deren Absicht bloß die gewesen wäre, sich weiter für den eigenen mündlichen Vortrag der Philosophie auszubilden: so glaube ich doch, daß ich einen ungefähr so verschiedenen Gang hätte nehmen müssen, als ich jetzt nehme, und daß ich diesen zukünftigen Lehrern der Philosophie über die Benutzung dieser Verschiedenheit ungefähr also hätte raten müssen, wie ich denen unter Ihnen, für die es statthat, soeben geraten.

X. Vortrag. Unsere nächste Aufgabe ist nun klar bestimmt, L einzusehen, als genetisches Prinzip von B und umgekehrt, also die Einheit und Disjunktion beider zu finden. (Daß ich dabei noch eine beiläufige Bemerkung mache. Wer unter Ihnen hat denn L oder B, nicht im Allgemeinen und Verworrenen, sondern

in der Reinheit und Einfachheit, in der sie hier dargestellt sind, vor dem Studium der W.-L. gekannt? Mit diesen nun beschäftigt sich die Aufgabe; und durch Lösung dieser Aufgabe ist die W.-L. im wesentlichen beendigt. Die W.-L. beantwortet daher eine Frage, die sie selbst erst aufwerfen muß, löst einen Zweifel, den sie selbst erst erhoben hat; es darf daher keinem wunderbar erscheinen, daß von der gewöhnlichen Ansicht zu ihr es keine Brücke gibt, und daß man alles, was sie ist, erst in ihr selber lernen muß). Für die Lösung dieser Aufgabe ist Montags schon Etwas geschehen, das wir jetzt kurz wiederholen, und in dessen Besitz uns festsetzen wollen.

Offenbar kam, wie in faktischer Evidenz einleuchtete, das Licht vor in einer doppelten Beziehung; teils als innerlich in sich selber lebendig, und durch dieses eigene innere Leben sollte es sich scheiden in Begriff und Sein: teils in einer äußeren, frei erzeugten, und dieses Licht mit seinem inneren Leben objektivierenden Einsicht. Halten wir uns an das Erstere. Was macht hier das innere Leben zum inneren? Offenbar, daß es nicht ist das äußere. Äußeres aber wird es in der Einsicht: also, was unmittelbar folgt und dasselbe sagt: zu einem Leben wird es dadurch, daß es durchaus außer aller Einsicht, der Einsicht unzugänglich, und diese negierend ist; in dieser Beziehung. Also es ist gesetzt ein absolutes inneres Leben des Lichtes; das nur ist im Leben selber, und außerdem gar nicht; das daher eben nur unmittelbar im Leben selber, und außerdem nirgends angetroffen werden kann. Ich sagte: hier liegt das eigentliche wahre Reale im Wissen. — Nun haben wir selber von diesem inneren Leben (damals, und jetzo) gesprochen, es daher allerdings begriffen? Ja: und wie? Als der Einsicht absolut unzugänglich; also wir haben es nur negativ begriffen und bestimmt. Anders ist es nicht begreiflich: der von uns aufgestellte Begriff der Realität, des inneren materialen Gehaltes des Wissens usf. ist daher nur die Negation der Einsicht, und kommt nur aus ihr; und dies ist nicht nur aufrichtig zuzugeben, sondern von einer Philosophie, die ihren wahren Vorteil versteht, sogar sorgfältig einzuschärfen. In der Wahrheit ist es

freilich keine Negation, sondern die allerhöchste Position, welches letztere freilich wieder ein Begriff ist; aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es, und sind es. — Dies, wobei es ohne Zweifel unverrückt sein Bewenden haben wird, sei nun unter uns ausgemacht und festgesetzt. Auch entfalle der eigentliche *nervus probandi* nicht: zwei Weisen des Lichtes absolut zu leben, innere, äußere, — äußere in der Einsicht; innere, daher absolut nicht in der Einsicht, noch für sie, sie abweisend. — Hierdurch ist nun unser System gegen das größte Gebrechen, welches man einem philosophischen Systeme vorwerfen kann, und beinahe allen ohne Ausnahme mit Recht, gegen den Vorwurf der Leerheit geschützt. Die Realität, als wirkliche wahre Realität, ist abgeleitet. Niemand wird ferner diese Realität mit Sein (Objektivität) verwechseln; das letztere ist ein in sich beschlossenes, darum totes Fürsichbestehen und Aufsichberuhen. Die Erstere ist nur im Leben, und das Leben nur in ihr, sie kann nicht anders, denn leben; und so ist unser System vor dem Tode, der alle Systeme ohne Ausnahme zuletzt irgendwo in der Wurzel faßte, gesichert, weil es das Leben selbst zu seiner Wurzel aufgenommen. Endlich ist eingesehen worden, daß diese Realität, da Licht und Leben schlechthin Eins, auch durchaus nur Eine und ewig sich gleiche sei. Unser System hat dadurch feste Einheit gewonnen, und vor dem Vorwurfe, daß in seiner Wurzel noch Zweiheit sei, sich sicher gestellt.

Die Einsicht, sage ich, wird im lebendigen Lichte durchaus vernichtet. Nun sehen wir aber, und sehen ein die Disjunktion in B und S. Diese Disjunktion daher, die wir bisher dem inneren Lichte an sich zugeschrieben, ist ihm nicht zuzuschreiben, sondern nur der stellvertretenden Einsicht, oder dem Urbegriffe vom Lichte. Der Begriff rückt höher, das wahre Licht zieht sich zurück. Absolute Negation des Begriffs, welche für die W.-L., die ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig = 0 bleiben dürfte, und nur im Leben zur Position wird. — Hierbei zwei Bemerkungen, gehörig zur philosophischen Kunst und Methode.

1. Wir nehmen also hier einen Irrtum zurück, in dem wir

bisher geschwebt haben. Wie sind wir zu diesem Irrtume, oder zu dem Satze gekommen, der jetzt als irrig zurückgenommen wird? Erinnern wir uns des Ganges. Nicht in A, der Einheit von S und D, kann es liegen, noch im Disjunktionspunkte, sondern in der Einheit beider; sahen wir unmittelbar ein, getrieben durch ein mechanisch-wirkendes Vernunftgesetz, also faktisch: was der erste Schritt war. Wir erhoben uns hierauf, welches der zweite Schritt war, zur Auffassung des allgemeinen Gesetzes dieser Begebenheit, das wir natürlich nur so auffassen konnten: In einer unmittelbar sich aufdringenden Einsicht wird eine Disjunktion, als an sich gültig, vernichtet, und eine, weiter gar nicht zu beschreibende Einsicht schlechthin gesetzt. Was taten wir denn nun da zuletzt? Außerdem, daß wir die Bestimmtheit der Disjunktionsglieder A und ., und ebenso die Bestimmtheit der Einheit aufgaben, und Disjunktion, so wie für sich bestehende Einheit überhaupt und schlechthin setzten, wo die Möglichkeit des Verfahrens allerdings Wunder erregen und zu einer Frage veranlassen könnte, — außer diesem, sage ich, taten wir in der Tat nichts Neues, sondern faßten nur historisch auf die Regel der Begebenheit, stets getragen von dieser Begebenheit, und ohne alle Stütze unserer Aussage, wenn diese ausgenommen wäre. Daher behielt diese unsere zweite Einsicht, ungeachtet sie an dem erst bemerkten Ingrediens etwas Genetisches zu haben scheint, doch am zweiten ein bloß faktisches Ingrediens; und es bestätigt sich daher schon hier, am eigentlichen Hauptpunkte, was wir gestern als den Grund des unterbrochenen Zusammenhanges zwischen den Disjunktionsgliedern angaben, daß unsere ganze Einsicht noch nicht rein genetisch, sondern zum Teil noch faktisch sein dürfte. Diese, im konkreten Falle sich ergebende, durch den zweiten Schritt auf ihre allgemeine Regel gebrachte Einsicht nannten wir nun reines, absolutes Licht, bloß in der Rücksicht, weil sie ihrem Gehalte nach unmittelbar, ohne irgendeine Prämisse oder Bedingung sich ergab: der Form nach aber blieb sie faktisch, und bedingt durch die vorausgehende Vollziehung am konkreten Falle. Daß es hierbei sein Bewenden unmöglich haben könne, hätten wir schon aus folgendem schließen können: Obgleich

die Disjunktion des Begriffs in A und . als ungültig aufgegeben wurde, so lag doch in dem, was Absolutes selbst sein sollte, eine neue Disjunktion, indem es vernichtend und setzend zugleich war, das Erste durch sein formales Sein, das Zweite durch sein Wesen; aber keine Disjunktion kann absolut und bloß faktisch sein, sondern sie muß genetisch werden, so gewiß sie Disjunktion ist; denn die Disjunktion ist ja überhaupt in ihrer Wurzel genetisch. (Dergleichen Bemerkungen, wie die eben gemachte, bringen zwar in der Sache nicht weiter, aber sie erhöhen an jener die Freiheit des Selbstbesitzes und der Reproduktion, und erleichtern das Verständnis des folgenden.) Resultat: weil unsere erste Annahme sich zum Teil noch auf faktische Einsicht gründete, haben wir sie aufgeben müssen. —

2. Ferner, wie sind wir denn nun zu dieser Einsicht des Aufgebens, und zu dem Höheren, an welches wir es aufgaben, gekommen? Wenn Sie sich erinnern, durch die, freilich nur in faktischer Evidenz gegebene, Unterscheidung zweier Weisen des Lichtes, zu sein und zu leben: der inneren und der äußeren; und der genetischen Einsicht der letzteren, oder der Frage, wie es zu einem absoluten Innern, als innern, kommen solle; also eben durch die Erhebung in genetische Ansicht dessen, was vorher nur verblaßt und faktisch gedacht wurde. Übrigens gestand ich, wie es ja offenbar ist, und jeder sich erinnern wird, daß diese ganze Disjunktion zwischen Innerm und Äußerm doch nur in faktischer Ansicht liege. Für wiederholende Zuhörer noch dies: der hier gemachte Unterschied zwischen innerem und äußerem Leben des Lichtes ist derselbe, der im ersten Vortrage als Unterschied zwischen immanenter und emanenter Existentialform so wichtig und bedeutend wurde.

B und L, beides sind nur Begriffe: der erste lediglich Disjunktion überhaupt, welche Disjunktion weiter keine Rechenschaft über sich zu geben vermag, d. h. deren Glieder, auf dem Standpunkte, auf dem wir hier stehen, eben nur zwei Glieder sind, ohne allen sonstigen Unterschied. L aber ist nicht überhaupt Disjunktion, sondern eine bestimmte, in Sein und Bild, welches letztere wenigstens als Prinzip der Disjunktion überhaupt ebensowohl seinen inneren bleibenden Gehalt hat, als S als Prinzip

der Einheit. Seine Disjunktionsglieder sind daher nicht nur eben zwei Glieder überhaupt, sondern sie haben auch sonst einen inneren Unterschied. L ist daher auf unserem Standpunkte noch gar nicht vernichtet, noch von ihm aus zu vernichten. Sollte es nun doch zu seiner Vernichtung kommen müssen, wie sich dies *a priori* versteht, indem wir außerdem in einer Synthesis *post factum* befangen blieben, so müßten dazu ganz andere Mittel angewendet werden, als die sind, in deren Besitz wir uns dermalen befinden. — Um nun diesen jetzt wiederholten, und von allen Seiten in unser System eingepaßten Punkt, von welchem ich gestern sagte, daß er selber schon ein Teil des Verfahrens sei, das wir zur Lösung unserer nächsten und ersten Aufgabe anzuwenden hätten, auch in Beziehung auf diese Aufgabe zu charakterisieren: B und L, so wie sie vor diesem unserem Punkte waren, sollen auf Einheit zurückgeführt werden; dies wird also geschehen müssen, daß B so scharf durchdrungen werde, daß man es als genetisches Prinzip von L einsehe und *vice versa*. Es ist daher entweder unserer Willkür, oder vielleicht unserer über ihre Maxime vor ihrer Anwendung vorher nur nicht Rechenschaft geben könnenden philosophischen Kunst überlassen, bei welchem der beiden Glieder wir anheben wollen. In dem eben erörterten Punkte ist angehoben worden bei L, so wie damals die Sache stand; und es ist aus diesem L allerdings genetisch der Begriff hervorgegangen, indem L sich selber in den Begriff verwandelt hat. Oder dieses bestimmter ausgesprochen: unsere eigene, damals nicht sichtbare Betrachtung, die wir selber lebten, und in ihr aufgingen, über das damals gültige L hat sich in sich selber gespalten, und in dieser Spaltung eben L vernichtet zu $\frac{0}{B}$; also beide, wie sie jetzt dastehen, aus sich erzeugt. — Nun bemerken Sie wohl, daß diese Veränderung der Ansicht, keineswegs etwa bloß eine Veränderung des Wortes und des Zeichens, sondern daß sie eine wahrhaft reale Veränderung ist; denn das vorher hier stehende, ob es L oder B hieß, Licht oder Begriff genannt wurde, sollte sein das Absolute, was eine reale Aussage ist, und sollte sich scheiden in B[1] und S,

[1] D (?)

was gleichfalls eine reale Aussage ist, welche beide vereint einen synthetischen, das Absolute bestimmenden Satz ausmachen. Diesem Satze nun, in seinem Wesen, — völlig unabhängig von den Ausdrücken und Zeichen, an welchen man dieses Wesen realisiert und darstellt, — wird widersprochen durch den *realiter* gegenüberstehenden Satz: das Prinzip der Disjunktion in Sein und Denken ist nicht das absolute, sondern ein untergeordnetes: (wie man dieses untergeordnete nun weiter nennen und bezeichnen möge:) im Absoluten aber ist beides nicht geschieden. Hieraus folgt nun zuvörderst eine andere Berichtigung, nicht sowohl unserer Ansicht, als vielmehr nur unserer Art, sich auszudrücken. Es sollte zwei verschiedene Disjunktionsfundamente geben, zwar freilich in einer Einheit wieder zu vereinigen, die aber doch immer durch zwei so verschiedene Grundprinzipien, wie bisher das Licht an sich, und sein stellvertretender Begriff erschienen, weit genug auseinander gehalten wurden. Jetzt fällt alle Disjunktion in Einen und denselben Begriff, und dieser dürfte daher sehr leicht das Eine sich ewig gleiche Disjunktionsmoment geben, das nicht einmal in der ursprünglichen, sondern nur in der sekundären Erscheinung, der Erscheinung als Erscheinung, — als ein Doppeltes erscheint. —

Daß ich zurückkehre. L, wie die Sache vorher stand, als genetisches Prinzip von B einzusehen und *vice versa*, war der Geist unserer Aufgabe. Von L aus haben wir es versucht: der Versuch hat den soeben näher beschriebenen Erfolg gehabt, und die Sache steht nicht mehr, wie vorher, sondern wie das Schema lehrt. Der Geist der Aufgabe bleibt derselbe, bei aller Veränderung der Ansichten, eben weil er Geist ist: L durch B und umgekehrt. Unser wahres L ist dermalen = 0, und daß diesem unmittelbar nicht weiter beizukommen ist, ist klar: es vernichtet alle Einsicht. Jener erste Weg wäre daher durch den ersten Versuch schon erschöpft. Es bleibt uns nichts weiter übrig, als uns an B zu halten, und zu versuchen, ob wir dadurch — nicht 0; denn dieses bleibt rein unveränderlich und unbestimmbar, — sondern als unser[1] eigenes Höchstes, das wir

[1] sondern L als unser (?) — sondern unser (?)

jetzt sind und leben, etwa weiter bestimmen können. Also — eine neue ordnende Einteilung, die Bestimmung von B aus, wäre der zweite Hauptteil unseres dermaligen Verfahrens.

Daß ich nur hierüber gleich vorläufige Winke gebe, und dadurch auf die morgende Vorlesung Sie vorbereite, und Ihnen eine ungefähre Übersicht vorausschicke!

Das innere durchaus unveränderliche Wesen des Begriffs ist schon aus einer früheren Untersuchung bekannt als ein Durch. Zwar hatte diese Einsicht, obwohl sie selbst in ihrem Inhalte gar nicht faktisch, sondern rein intelligent war, einen faktischen Träger: die Konstruktion des Bildes und Abgebildeten, und die Indifferenz der Konsequenz zwischen beiden. Dennoch wird es uns erlaubt sein, dieses Grundcharakters des Begriffs uns vorläufig zu bedienen, wenn es uns nur gelingt, in diesem Gebrauche seinen faktischen Ursprung zu vernichten. Es läßt sich ohne weiteres absehen, wenn man ein Durch nur ein wenig energisch umfaßt, daß dasselbe Prinzip einer Disjunktion sei. Nur wird immer dieselbe Frage wiederholt werden müssen, die schon oben bei derselben Gelegenheit vorkam: wie soll es mit diesem, — bei aller Fähigkeit, mit der es zum Leben ausgerüstet ist, eben vermittelst der Durchheit, des Fortgehens von Einem zum Andern, wenn es nur einmal in Gang gebracht wäre, — dennoch in sich toten, eben weil es keinen Grund in sich hat, zur Verwirklichung zu kommen, — wie soll es, sage ich, mit diesem also beschaffenen Durch, jemals zum Leben kommen? Wie wäre es, wenn gerade das inwendige Leben des absoluten Lichtes = 0, sein Leben wäre, und dadurch zuvörderst das Durch selber ableitbar würde aus dem Lichte, durch den Syllogismus: soll es zu einer Äußerung, — äußeren Existenz, des immanenten Lebens, als solchen kommen, so ist dies nur an einem absolut existenten Durch möglich. Es muß aber zu einer solchen Äußerung kommen; denn das absolute Durch, d. h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft existiert absolut, wie jeder freilich nur in sich selber finden kann. — Ferner, wie wäre es, wenn gerade dieses lebendige Durch (lebend freilich durch ein fremdes Leben, aber doch lebend) als Einheit des Durch sich spaltete

in Denken und Sein, d. h. in sich selber, und in den Urquell seines Lebens? Diese Spaltung, als die des stehenden Durch, als solchen, wäre aus demselben Grunde durchgreifend, und von ihm und seinem Leben unabtrennlich. Wie wäre es, wenn es nicht unmittelbar in diesem seinem Wesen als Durch befangen, sondern dasselbe selbst wieder objektivierend und ableitend wäre; wie wir selber ja soeben es getan haben, es daher wohl kennen müssen, — welche Objektivierung und Ableitung ja auch wohl nach dem Gesetze des Durch kommen konnte, da es in der Wurzel nichts anderes ist, als ein Durch: — wie wäre es, wenn in dieser Deduktion und Ableitung es sich nun spaltete auf die zweite Weise? Nun habe ich in allen diesen jetzt aufgeführten „wie wäre es" 0 immer nur betrachtet als Leben; aber es ist nicht bloß dies, sondern unzertrennlich mit dem Leben vereinigt, was wir durch den bloß negativen Begriff der Realität fassen. Ist es nun unzertrennlich vom Leben, und lebt das Leben ein Durch, so lebt es als absolute Realität, aber, da es ein Durch ist, eben nur im Durch, und als Durch. Nun überlege man, was daraus folgt, wenn die Eine, absolute, nur unmittelbar zu lebende Realität in die Form des absoluten Durch eintritt. Ich sollte denken, dies: daß sie an keiner Stelle aufgefaßt werden kann, ohne daß dem Gefaßten entstehe ein *antecedens*, durch das es sein soll; und, da es ja selber nur als Durch gefaßt wird, ein *consequens*, das durch dasselbe sein soll; und daß dies durchaus bei allem Auffassen der Realität unausbleiblich erfolgen müsse: kurz, daß die bekannte unendliche Teilbarkeit, bei absoluter Kontinuität, als das Grundphänomen alles unseres Wissens, — mit einem Worte das, was die W.-L. Quantitabilität nennt, als unabtrennbare Form der Erscheinung der Realität, entstehe.

Ich habe in diesem letzten kurzen Absatz meiner Rede den gesamten Inhalt der W.-L. zusammengedrängt. Wer dies gefaßt hat, und es ihm als notwendig einleuchtet, — die Prämissen aber und Bedingungen dieser Evidenz sind schon vollständig gegeben, — der kann nun hier nichts Neues mehr lernen und er kann nur das Eingesehene sich durch Analyse noch deut-

licher machen. Wer es noch nicht eingesehen, der ist wenigstens zur künftigen Einsicht gut vorbereitet. Für den Einen wie für den Anderen morgen die Fortsetzung.

XI. Vortrag. Es gelang mir gestern in einigen wenigen kurzen Zügen, das Wesen und den ganzen Inhalt der W.-L. hinzustellen. An der rechten Stelle Zeit verlieren, heißt, sie gewinnen; darum will ich die heutige Stunde, gegen mein anfängliches Vorhaben, dazu anwenden, um über diese kurze Schilderung weitere Betrachtungen anzustellen. Je fester wir zum voraus über die Form sind, desto leichter wird uns die wirkliche Bearbeitung des Inhaltes in dieser Form werden.

B = Durch; worin Disjunktion liegt. „Wenn es mit diesem Durch," sagte ich, „nur zum Leben zu bringen wäre": es hat bei aller Anlage des Lebens, dennoch in sich selber nur den Tod. Es wird zuträglich sein, über diese Äußerung weiter nachzudenken, indem an ihr das Durch so klar verstanden werden kann, wie es bisher wohl noch nicht verstanden ist; dieses Durch, was nach dem Vorhergehenden doch die Hauptsache abgibt in unserer ganzen Untersuchung. Was es heiße: es kommt wirklich zu einem Durch, es wird ein Durch vollzogen, es ist ein Durch existent, ist wohl unmittelbar klar. Ich glaube ferner, daß jedem, der über die Möglichkeit dieser Existenz nachdenkt, einleuchten werde, es gehöre dazu, außer dem bloßen Durch, der Form nach, noch Etwas: im Durch liegt bloß die formelle Zweiheit der Glieder; soll es zu einer Vollziehung desselben kommen, so bedarf es eines Übergehens von Einem zum Andern, also es bedarf einer lebendigen Einheit zur Zweiheit. Es ist daraus klar, daß das Leben als Leben nicht im Durch liegen könne, obwohl die Form, welche hier das Leben annimmt, als ein Übergehen von Einem zum Andern, im Durch liegt: — so wie denn überhaupt das Leben schlechthin von

sich selber ist, und nicht vom Tode genommen werden kann. — Resultat: Existenz eines Durch setzt ein ursprüngliches, an sich gar nicht im Durch, sondern durchaus in sich selbst begründetes Leben voraus.

Dies sehen wir nun ein; was liegt denn nun in dieser Einsicht? Offenbar führt die im Setzen einer Existenz des Durch gebildete Einsicht, und die Frage nach der Möglichkeit dieser Existenz, das Leben, im Bilde nämlich und Begriffe, bei sich. Das Leben ist daher in dieser Einsicht in der Form eines Durch, d. i. nur mittelbar erfaßt. Die Erklärung des Durch ist selber ein Durch. Das erste setzt seine Glieder in Einem Schlage; und ist eben in der Einsicht, also durch das erklärende Durch, gesetzt, als sie in Einem Schlage setzend. Das zweite setzt, in derselben Rücksicht, und was die innere Bedeutung, den Gehalt betrifft, seine Glieder nicht in Einem Schlage, sondern das Leben soll die Bedingung, und die Existenz des Durch das Bedingte, also das erste im Begriffe als Begriffe, in der Wahrheit und an sich, das *antecedens*, das letztere das *consequens* sein: — beide sichtbar nur in Beziehung aufeinander, und nur in dieser Beziehung zu unterscheiden. — Der Mittelpunkt von allem bleibt hier der Begriff. Er konstruiert ein lebendiges Durch, und dies zwar problematisch. Soll dieses sein, so folgt daraus die Existenz des Lebens. Es ist unmittelbar klar, daß ein problematisches Soll sich auf gar kein Dasein gründet, sondern lediglich ist im Begriffe und hinfällt, wenn der Begriff hinfällt: daß sonach in ihm, diesem Soll, der Begriff sich ankündigt, als rein, und an sich existierend, und als Schöpfer und Erhalter aus sich, von sich, durch sich. Das Soll ist eben der unmittelbare Ausdruck seiner Selbständigkeit; aber ist seine innere Form und Wesen selbständig, so ist auch sein Inhalt selbständig; daher die Existenz eines Durch kündigt sich hier an, als durchaus absolut und *a priori*, keineswegs gegründet wieder auf eine andere, ihr etwa vorhergehende wirkliche Existenz. Er daher, der Begriff, ist hier das *antecedens* und absolute *prius* zu dem problematischen Gesetztsein der Existenz des Durch: und die letztere ist nur sein, des Begriffs, Ausdruck, das, was durch ihn ist, und wodurch er, als Begriff, sich als absolutes, inneres

Durch bewährt. Was das Erste wäre. — In dieser seiner Lebendigkeit verwandelt er sich nun in Einsicht, die sich selbst schlechthin macht, — Einsicht eines notwendig vorauszusetzenden Lebens an sich und von sich. — Ich kann daher aufsteigend sagen: der absolute Begriff ist Prinzip der Einsicht oder Intuition, und diese das Leben an sich, nämlich das in der Intuition. Es erscheint sehr wohl als möglich, die Existenz eines Durch zu denken, nämlich flach und verblaßt, ohne daß Einsicht eines vorauszusetzenden absoluten Lebens entstehe. Mit voller Energie und Lebendigkeit muß diese Existenz zu diesem Zwecke gedacht werden: nur sage ich (und es ist dies ohne weiteres klar), in jener Verblassung ist das Durch überhaupt gar nicht gedacht, wie es hier gedacht werden soll, als genetisches Prinzip; denn wäre es so gedacht, so würde eben einleuchten, was einleuchten soll. Somit ist der wahre Mittelpunkt, das eigentlich ideale *prius*, nicht einmal mehr der Begriff, sondern das inwendige Leben, dessen *posterius* erst der Begriff ist; und nicht, wie oben gesagt wurde, das Soll ist der höchste Exponent der Selbständigkeit der Vernunft, sondern die Erscheinung der inneren Energie. (Wenn ich Sie auffordere, energisch zu denken, fordere ich Sie eigentlich auf, ursprünglich vernünftig zu sein!) Das problematische Soll ist wieder Exponent dieses Exponenten: und nicht, wie erst gesagt wurde, ist der Begriff das Prinzip der Intuition, sondern das innere, unmittelbar nur seiende, und gar nicht erscheinende Leben der Vernunft, welches als Energie erscheint — (welche Energie ja offenbar wieder der Ausdruck eines in sich selber immanenten Durch ist —) dieses innere Leben, sage ich, ist Prinzip des Begriffs und der Intuition zugleich und in demselben Schlage: — also das absolute Prinzip von allem. — Dies, sage ich, wäre idealistisch argumentiert.

Nachdem wir dies also getrieben haben, lassen Sie uns höher steigen, um den eigentlichen Geist, und die Wurzel dieser Argumentationsweise kennen zu lernen. Ohne weiteres leuchtet ein, daß wir unser ganzes Verfahren so hätten aussprechen können: die Intuition eines ursprünglichen und absoluten Lebens sei, wie und aus welchem Prinzip kommt sie zustande? Konstruiere mir einmal nach, oder begreife in seinem Werden dieses Sein; —

dies ist denn nun wirklich und in der Tat geschehen, und als genetisches Prinzip dieses Seins ist ganz richtig das innere Leben der Vernunft als ein lebendiges Durch abgeleitet. Also der Grundcharakter der idealen Ansicht ist, daß sie ausgeht von der nur problematischen, daher absolut in ihr selber begründeten Voraussetzung eines Seins: und es ist sehr natürlich, daß sie dasselbe Sein, welches sie als absolut vorausgesetzt, in der genetischen Ableitung wieder als absolut findet: indem sie ja gar nicht darauf ausgehet, sich zu vernichten, sondern sich nur genetisch zu erzeugen. Also, die Maxime der äußeren Existentialform ist das Prinzip und der charakteristische Geist der idealistischen Ansicht. Durch sie wird die Vernunft, welche wir als ein lebendiges Durch schon sehr gut kennen, zum Absoluten; wird es, sage ich, in der Genesis, weil sie es schon ist in der stehenden Voraussetzung. Die absolute Vernunft, als absolute, ist daher Durch = äußere Existentialform. Eben an diesem Durch, wobei es schlechthin bleibt, zeigt sich das Voraussein und absolute Sein, innerlich stehend, ruhend und tot; an der Problematizität dieses Seins zeigt sich das innere, auch schon gesetzte, Leben der Vernunft. Es ist nun noch beizubringen, was an sich klar ist, daß die idealistische Ansicht, da sie ein faktisches Sein voraussetzt, nicht rein aufgeht in der Genesis, daß sie daher nicht der wahre Standpunkt der W.-L. ist. Dies war auch aus einem anderen Ausdrucke klar: in der idealistischen Ansicht ist, oder lebt die Vernunft, als absolute Vernunft. Lebt sie aber nur als absolut (im Bilde dieses Als), so lebt sie nicht absolut; ihr Leben oder ihre Absolutheit ist selber durch ein höheres Durch vermittelt, wovon sie in diesem Standpunkte nur das *posterius* ist. — Soviel zur scharfen, eindringenden Kritik der idealistischen Ansicht, welches um so wichtiger ist, da Anfänger leicht in Versuchung kommen, in derselben, weil an ihr ihre spekulative Kraft sich zuerst entwickelt, einseitig befangen zu bleiben.

Kehren wir jetzt die Sache um, und fassen sie von der anderen Seite. Soll es zu einer Existenz des Durch kommen, so wird ein absolutes, in sich selbst begründetes Leben voraus-

gesetzt. Dieses Leben daher ist das wahre Absolute, und in ihm innerlich geht alles Sein auf. Hierdurch ist nun offenbar die Intuition selber vernichtet; nicht zwar als faktisch; denn wenn wir uns schlechthin darauf legen, im Zustande der Energie zu bleiben, und gar nichts weiter zu bedenken, so werden wir stets finden, daß wir es doch nun in der Intuition auffassen. Dies ist, — daß ich im Vorbeigehen diesen Punkt berühre, — die Hartnäckigkeit des Idealismus, sich, nachdem man sich einmal errungen hat, nicht fahren zu lassen, gegen welche, da es allerdings ein Absolutes ist, durch kein Vernunfträsonnement sich etwas ausrichten läßt, sondern welches nur dem Aufgange des Urabsoluten weicht. Man hat dem Gespenste der W.-L., das sich im deutschen Publikum herumtreibt, unter anderm auch diese idealistische Hartnäckigkeit zugetraut, ungeachtet man freilich selbst über die Beschuldigung sich nie klar aussprechen konnte: z. B. Reinhold tut dies alle Tage seines Lebens, weil man die wahre W.-L. nicht kennt. Sie Sache verhält sich also: der Nichtphilosoph oder Halbphilosoph vergißt sich, oder die absolute Intuition, weil er sie entweder nie gekannt, oder falls er sie gekannt, sie von Zeit zu Zeit wieder vergessen. Der einseitige Idealist, der sie kennt, und sie festhält, läßt sie nie fahren, weil er nichts Höheres kennt. — Daß ich zurückkehre. Durch die Anerkennung des absolut immanenten Lebens ist die Intuition vernichtet in Absicht ihrer genetischen Erklärbarkeit, und in einem Systeme rein genetischer Erkenntnis. Denn ist das immanente Leben in sich geschlossen, und ist in ihm schlechthin alle Realität befaßt, so läßt sich nicht nur einsehen, wie es zu einer objektivierenden und entäußernden Intuition desselben kommen solle, sondern es läßt sich sogar einsehen, daß es zu einer solchen Intuition nie kommen könne, — und selber diese letztere Einsicht läßt sich ihrer Faktizität nach, nicht wieder einsehen, sondern eben nur vollziehen schlechtweg; es ist das in sich selber aufgehende absolute Einsehen. Wie hartnäckig man daher auch auf seinem unmittelbaren Bewußtsein jener Intuition verharren möge, so hilft dies hier Nichts zur Sache; dieses Bewußtsein in seiner Faktizität wird gar nicht bestritten. Es wird nur behauptet und

bewiesen, daß es nicht nur unbegreiflich sei, sondern sogar begreiflich als unmöglich. Die Wahrheit seiner Aussage an sich also wird geleugnet, keineswegs aber der leere Schein.

Hier liegt nun, daß ich dies im Vorbeigehen bezeichne, die Stätte der Vernichtung unser selber in der Wurzel, d. h. sogar in der Intuition des Absoluten, was denn doch wohl ohne Zweifel unsere Wurzel sein dürfte, und bisher dafür gegolten hat. Wer an dieser Stelle zugrunde geht, der wird wohl keine Wiederherstellung an einer relativen, endlichen und beschränkten erwarten. Zu dieser Vernichtung kommen wir nun nicht, wie es sonst geschieht, durch Gedanken- und Energielosigkeit, sondern durch das höchste Denken, das Denken des absoluten immanenten Lebens, und durch Aneignung der Maxime der Vernunft, der Genesis oder des absoluten Durch, welches hier seine Anwendbarkeit leugnet, und so sich durch sich selber vernichtet. Dieses soeben geführte und näher charakterisierte Räsonnement ist nun das realistische. In ihm ist gar keine Reihe und keine Mannigfaltigkeit mehr, sondern reine Einheit. — Daß ich Sie zurückversetze in den Zusammenhang! Hier stehen die beiden höchsten Disjunktionsglieder, inneres und äußeres Leben des Lebens, auch immanente und emanente Existentialform, einander absolut gegenüber, getrennt durch eine unausfüllbare Kluft, und durch den wirklich eingesehenen Widerspruch. Will man sie vereinigt denken, so sind sie eben durch diese Kluft und durch diesen Widerspruch vereinigt. —

Lassen Sie uns jetzt, so wie wir es oben mit der idealistischen Ansicht hielten, ebenso der jetzt vollzogenen realistischen Ansicht einen Geist und Charakter aufdrücken. Offenbar ging die ganze Ansicht von der Maxime aus, auf das faktische Sichbegeben unseres Denkens und Einsehens, und die Erscheinung desselben im Gemüte gar nicht zu reflektieren, sondern nur den Inhalt dieses Einsehens gelten zu lassen; also mit anderen Worten: die äußere Existentialform des Denkens in uns selber nicht zu beachten, sondern nur die innere desselben Denkens. Wir setzten eine absolute, als Gehalt des Denkens sich offenbarende Wahrheit, die allein wahr sein könne. So wie oben, geschah uns,

wie wir voraussetzten und begehrten; weil der innere Gehalt gelten sollte, so galt er wirklich auch nur allein, und vernichtete, was in ihm nicht lag. Von uns genetisch gemacht, war er es eben. — So viel im allgemeinen. Lassen Sie uns jetzt diese Voraussetzung einer inneren absoluten Wahrheit im Realismus, ihrem eigenen inneren Geiste nach, näher schildern. Ich glaube, es gibt kein Mittel, hierüber eine nähere Beschreibung, die denn doch allerdings erfordert wird, zu geben, als folgendes: es erscheint diese Wahrheit an sich als ein lebendiges, durchaus bestimmtes, unveränderliches Bild, das sich selber in dieser Unveränderlichkeit hält und trägt. Nun offenbarte sich diese Wahrheit an sich am absoluten Leben: und es ist sogleich einzusehen, daß sie sich nur an ihm offenbaren konnte; denn das Leben ist, ebenso wie sie, das in sich selbst begründete, und von sich selber gehalten und getragen; die Wahrheit ist daher in und durch sich selber nur sein Bild, und wiederum ein Bild des Lebens allein gibt Wahrheit, so wie wir sie beschrieben haben. Nun tritt vermittelst der Wahrheit, als von ihr selber begründet, nur noch hinzu das Bild. — Wir stehen also ungefähr so wie oben zwischen dem Bilde des Lebens und dem Leben an sich, wovon wir einsahen, daß sie dem Gehalte nach, der im Realismus allein gelten sollte, völlig gleich, und nur in der Form, welche der Realismus eben fallen ließ, verschieden sind. Nun ist merkwürdig, daß nur in der Wahrheit als Wahrheit sein sollte B — das sich selber trägt und hält: — wo ja das Erste wieder dem Denken, und das Zweite dem Sein, dem Charakter nach, vollkommen gleich erscheint. — Daß wir daher im Realismus selber, und von ihm aus, wenn wir ihn nur nötigen, seine Grundannahme sich deutlich zu machen, auf eine Ansicht geführt werden, die dem Idealismus so ähnlich ist, daß sie es wohl selber sein dürfte.

Ohne uns über den letzten Wink, der indessen nur zur Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Folgende hingeworfen sein mag, hier weiter einzulassen, schärfe ich nur und fasse in ein Ganzes zusammen die heutige Vorlesung durch folgende Betrachtung. Der Idealismus sowohl als der Realismus gründeten sich auf eine Voraussetzung, welche beiden Voraussetzungen,

in ihrer Faktizität nämlich, und daß es wirklich hier zu dieser, dort zu jener kam, sich auf eine innere Maxime, ohne Zweifel des denkenden Subjektes gründeten. Beide daher ruhen auf einer faktischen Wurzel, welches weniger merkwürdig ist an dem Idealismus, der Faktizität hinstellt, als an dem Realismus, der in seinem Effekte und Inhalte ableugnet und widerlegt, was er im Grunde selber ist. Beide sind, wie wir gesehen haben, gleich möglich, und, falls man ihnen nur das Anfangen verstattet, gleich konsequent im Fortgange; jeder widerspricht auf dieselbe Art dem anderen, der absolute Idealismus vernichtet die Möglichkeit des Realismus, der Realismus die des begreiflichen Seins und der Ableitbarkeit. Es ist klar, daß dieser Widerstreit, als ein Widerstreit der Maximen, nur durch Aufstellung eines Gesetzes der Maximen selber gehoben werden kann; daß wir uns daher nach einem solchen Gesetze werden umzusehen haben.

Wie es mit der Beilegung dieses Widerstreites ausfallen werde, läßt sich ungefähr schon im voraus abnehmen. Alle bisherigen Äußerungen der W.-L. zeigen eine Vorliebe für die realistische Ansicht, und die Billigkeit dieser Vorliebe hat sich unter anderm hier auch daraus ergeben, daß der Idealismus sogar das Sein des Entgegengesetzten unmöglich macht, also entschieden einseitig ist; dagegen der Realismus doch wenigstens das Sein seines Gegensatzes unangefochten läßt. Nur macht er es zu einem unbegreiflichen Sein, und dadurch legt er, was er auch sonst für Vorzüge haben kann, seine Untauglichkeit zum Prinzip einer W.-L., in der Alles genetisch begriffen werden muß, an den Tag. Vielleicht liegt dem oben im Namen des Realismus geführten Beweise, daß es zu einer entäußernden Intuition des absoluten Lebens gar nicht kommen könne, nur ein Mißverständnis zugrunde, so daß damit nur so viel gesagt werden sollte, und erwiesen ist: es könne zu einer solchen Intuition, als für sich gültig, und auf sich selber beruhend, nicht kommen; welcher Satz noch sehr füglich einem Zwischensatze Raum ließe: es könne zu dieser Intuition sehr wohl kommen, und müsse unter einer gewissen Bedingung dazu kommen, als bloßem nicht auf sich selber gegründeten Phänomen. Die Einsicht dieses Zwischensatzes könnte nun etwa den Stand-

punkt der W.-L. und die wahre Vereinigung des Idealismus und Realismus abgeben: — so daß nun eben die Intuition, rein als solche, was wir oben uns selbst in der Wurzel nannten, die erste Erscheinung, und Grund aller übrigen Erscheinungen würde, und daß dies gar nicht Irrtum, sondern selber richtige Wahrheit wäre, sie, in allen ihren gleichfalls als notwendig einzusehenden Modifikationen, als Erscheinung gelten zu lassen: dagegen aber der Schein und Irrtum da eintritt, wo die Erscheinung für das Wesen selber genommen wird; welcher Schein und Irrtum aus der Abwesenheit notwendig entsteht, sonach aus der Voraussetzung dieser Abwesenheit sich als notwendig, seinem Grunde und seinen Gestaltungen nach, selber ableiten läßt. Man hat, ich weiß nicht, ob erfunden, oder nur auf die Erfindung gedacht von Stirnmessern, um den Leuten am Kopfe das Maß ihrer geistigen Kapazitäten zu nehmen. Die W.-L. könnte sich wohl des Besitzes eines solchen innern Geistesmaßes rühmen, wenn es sich nur anlegen ließe. Die Regel ist jedesmal die: Sage mir nur genau, was du alles nicht weißt und nicht begreifst, und ich will *a priori* aufs genaueste alle die Irrtümer und Hirngespinste angeben, an die du glaubst, und es soll gewiß zutreffen. —

XII. Vortrag. Es hat sich im letzten Konversatorium bei denen, die zugegen waren und über die Sache sich vernehmen ließen, gezeigt, daß sie mir bis in die letzten tiefen Untersuchungen nicht allein recht wohl gefolgt sind, sondern auch, worauf es ebensosehr ankommt, eine umfassende Ansicht des innern Geistes und der äußern Methode der Wissenschaft, die wir hier treiben, sich in ihnen erzeugt hat. Ich setze konsequenterweise voraus, daß es um so mehr mit den übrigen, die sich nicht geäußert, eben also sich verhält; abstrahiere von Allem, was nicht auf diesem Wege an mich kommt, und trage kein Bedenken, die Untersuchung in der Strenge und Tiefe, in der wir sie angefangen haben, fortzusetzen.

Kurze Wiederholung: Vier Teile. 1. Erzeugung einer Einsicht, die in ihrem Inhalte viel Genetisches haben mochte, aber denn doch gewiß in ihrer Wurzel nur faktisch sein konnte, indem wir außerdem nicht höher gekonnt hätten. Soll es wirklich zu einem Durch kommen, so wird ein inneres, an sich vom Durch unabhängiges, auf sich selber ruhendes Leben, als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt. Zweiter Hauptteil: diese in uns erzeugte Einsicht machten wir nun selbst wieder zum Objekt, um sie zu zerlegen und zu betrachten in ihrer Form; und da stellten wir uns denn zuvörderst also, daß wir einsahen, unser Begriff von einem wirklichen Durch, oder vielmehr, da doch Alles daran lag, daß dieser Begriff energisch sei und lebendig, das innere Leben dieses Begriffs sei Prinzip der uns ergreifenden organischen Einsicht eines Lebens jenseits, welches als an sich bestehend, in dieser Einsicht intuiert worden; also Prinzip der Intuition und des Lebens, in der Intuition, welches letztere nun eben außer der Intuition gar nicht vorzukommen braucht, und dessen Bestimmung, als Leben an und für sich selber, nicht an sich gilt, sondern aus der bloßen Form der Intuition, als projizierend ein für sich Bestehendes, in der äußern Existentialform, vollkommen erklärbar ist. Diese Weise, sie anzusehen, da sie ausging von der Energie der Reflexion und sie zum Prinzip machte, ließ sich nach unserer bekannten provisorisch gewählten und erklärten Terminologie füglich, falls eine andere Ansicht möglich sein sollte, benennen die idealistische Ansicht.

Diese andere Ansicht derselben zum Grunde gelegten Einsicht war aber möglich, und wurde, welches der dritte Teil war, also vollzogen. Das vorausgesetzte Leben an sich soll durchaus und schlechthin Ansich sein; so ist es eingesehen; es geht daher in ihm alles Sein und Leben auf, und es kann außer ihm nichts anderes geben. Die angemerkte subjektive Bedingung dieser Ansicht und Einsicht war die, daß man nur nicht hartnäckig auf dem Prinzip des Idealismus, der Energie der Reflexion beharre, sondern sich nur geduldig jener gegenüberstehenden Einsicht hingebe. Realistische Ansicht. Hierbei noch, nicht als ob ich bei einem, welcher über die Sache sich

erklärt, Spuren dieses Mißverständnisses getroffen, sondern weil überhaupt leicht darein gefallen wird, wie denn das philosophische Publikum fast ohne Ausnahme in Beziehung auf die gedruckte W.-L. in diesem Mißverständnisse sich befindet, — die Warnung! Halte man diesen Idealismus und Realismus ja nicht für den künstlichen philosophischer Systeme, denen die W.-L. sich hierdurch etwa entgegenstellen wolle: in dem Umfange der Wissenschaft selber angekommen, haben wir es mit der Kritik der Systeme nicht mehr zu tun; sondern es ist der natürliche, ohne alles unser bewußtes Tun in dem gewöhnlichen Wissen, wenigstens in seinen abgeleiteten Äußerungen und Erscheinungen sich ergebende Idealismus und Realismus: und ungeachtet beide freilich in dieser Weise, und so aus ihren Prinzipien eingesehen, dermalen noch bloß in der Philosophie und insbesondere in der W.-L. vorkommen dürften, so ist es doch gerade die Absicht der letzteren, sie als ganz natürliche, und von selbst sich ergebende Disjunktionen und Einseitigkeiten des gewöhnlichen Wissens abzuleiten.

Es werden (welches der vierte Teil) diese beiden Ansichten ihrem innern Wesen und Charakter nach näher bestimmt. — Also gerade wie zuerst — erhoben wir uns selber über beide, indem wir ja doch, die wir von der einen zur andern gelangten, nicht eingepfählt waren in ihrer Faktizität, zu der Genesis beider, aus ihren relativen und beiderseitigen Prinzipien: die Einsicht daher, die wir in diesem vierten Teile lebten und waren, war ebenso Genesis ihrer, so wie sie selbst Genesis der ersten waren, in der beide zusammenfielen. So sind wir daher, unserm wissenschaftlichen Grundgesetze nach, stets zur höheren Genesis aufgestiegen, bis wir uns ganz in dieselbe verlieren werden.

Wir charakterisierten sie dergestalt: die idealistische Denkart setzte durch ihr bloßes Sein sich in den Standpunkt der Reflexion, machte ihn eben durch sich selber zum absoluten, und ihre weitere Entwicklung war gar nichts mehr, als die Genesis dessen, was sie ohne alle Genesis, außer der absoluten ihrer selber, schon war. Sie war daher in ihrer Wurzel faktisch, nicht etwa in Beziehung auf etwas anderes außer ihr (z. B. der Kantische höchste Satz:) sondern in Beziehung auf

sich selber. Sie setzt sich eben schlechthin, woraus nun alles übrige von selbst folgt; und über dieses ihr absolutes Setzen entbindet sie sich der weitern Rechenschaft. Nicht anders verfährt die realistische Denkart. Sie setzt, mit völliger Abstraktion von der Faktizität ihres Denkens, den bloßen Inhalt desselben als allein gültig und schlechthin wahr voraus, und vernichtet nun freilich ganz konsequent alle andere Wahrheit, die darin nicht enthalten ist, oder, wie dies sogar hier der Fall sein wird, die ihr widerspricht. Dieses Beruhen im Inhalte aber ist selber ein absolutes Faktum, das sich eben, ohne weitere Rechenschaft über sich geben zu wollen, absolut macht, wie das des Idealismus. Beide sind daher in der Wurzel faktisch, und noch ganz abgesehen davon, daß sie, einseitig aufgestellt, jedes das andere aufheben, tragen sie an sich das Zeichen ihrer Untauglichkeit zum höchsten Prinzip der W.-L. schon in dieser Faktizität. — Es ist, daß ich es noch mit diesen Formeln beschreibe, dies nun auf seiner höchsten Spitze der Widerstreit der beiden absolut zu vereinigenden Glieder: S und B oder der Form und des Inhaltes, oder der äußern und innern Existentialform, oder, in dem vorigen Vortrage, des Wesens und des Daseins. Die absolute Disjunktion scheinen wir zu haben; ihre Vereinigung verspricht die absolute Einheit herbeizuführen, und so unsere Aufgabe gründlich zu lösen.

Stellen wir über diese Lösung noch heute vorläufige Betrachtungen an, — vorläufige, indem wir, um nur auf den Punkt zu kommen, frei fortschreiten werden: — um uns auf die höchste Einheit gründlich vorzubereiten.

Zuvörderst muß klar sein, daß nicht etwa durch Kombination, Versetzung usf. des bisher Bekannten, die Aufgabe gelöst werden kann. In Beziehung auf unsere nächsten Zwecke ist alles Bisherige nur Vorbereitung und Schärfung unseres Geistes für die höchste Einsicht: und soll dieses Bisherige noch außerdem Etwas bedeuten, so kann es zu dieser Bedeutung nur durch die Deduktion aus dem höchsten Prinzip kommen. Wir müssen jetzt etwas durchaus Neues herbeischaffen, d. h. nach der schon oben beigebrachten Ansicht: gewiß ist uns selber noch irgendwo

etwas faktisch und konkret geblieben. Dieses haben wir aufzusuchen und es genetisch zu durchdringen. Daher ist die Regel, dieses Faktische aufzusuchen. Bei den Ansichten, in denen wir zuletzt, in einer nach der andern, aufgegangen sind, die daher ohne Zweifel das Höchste enthalten, was wir, die W.-L., bis jetzt selber sind, haben wir ihre faktischen Prinzipien nachzuweisen. Eins von beiden müßte genetisch werden. Es fragt sich, welches von beiden?

Das Prinzip des Idealismus ist, wenn man sich einmal darauf festsetzen will, als absolut unwiderleglich zugestanden. Dies schilt nun der Realismus ohne weiteres idealistische Hartnäckigkeit und eine falsche Maxime, die er verwirft. Also er leugnet das Prinzip, und so kann er mit dem Idealismus gar nicht räsonnieren. Wiederum von der andern Seite macht der Idealismus sogar das ganze Eintreten des Realismus unmöglich; er ignoriert ihn völlig, kann daher ihm Nichts anhaben, da er für ihn nicht ist. Nun gibt sich der Realismus aber doch offenbar, eben durch sein Ableugnen des idealistischen Prinzips und durch seine eigene Entstehung aus diesem Ableugnen, für höher; auch bleibt in ihm, eben durch dieses Ableugnen doch noch ein negativer Zusammenhang mit dem Idealismus, da dieser hingegen jenen sogar der Möglichkeit nach ausrottet. Den Realismus daher, mit vorläufiger völliger Abstraktion vom Idealismus, müssen wir hören; und da wir ihn aufgestelltermaßen nicht für absolut gelten lassen, sondern ihn berichtigen wollen, vom Idealismus aus aber nicht gegen ihn streiten können, müssen wir aus ihm selber gegen ihn streiten, ihn selbst mit sich selbst im Widerspruche antreffen. Durch diesen Widerspruch, der ja eine Disjunktion in ihm herbeiführt, würde sein faktisches Prinzip genetisch, und in dieser Genesis vielleicht selber Prinzip eines höhern Idealismus und Realismus in Einem werden. Die erste Forderung, das zu genesierende faktische Prinzip aufzufinden, ist gelöst. Lassen wir also den Realismus in seiner Kraft. Sein *punctum probans* war das Ansich und Insich des Lebens, an welches Merkmal wir uns nun allein halten, und indessen das Leben fallen lassen können. Aus diesem Ansich schloß er die Vernichtung Alles außer dem Ansich.

Wie bringt er denn nun dieses Ansich selber zustande? Konstruieren wir es ihm nach, energisch denkend das Ansich. Ich sage und fordere Sie auf, dieses selbst zu bedenken, und es unmittelbar als wahr einzusehen: — Das Ansich hat keine Bedeutung, außer inwiefern es das Konstruierte, alles Konstruieren und alle Konstruierbarkeit durchaus negiert. Bedenken Sie wohl, wenn Sie sagen: so ist's an sich, schlechthin an sich; so sagen Sie: so ist's durchaus unabhängig von meinem Sagen und Denken, und allem Sagen und Denken und Anschauen, und was noch Alles außer dem Ansich Namen haben mag. So, sagen Sie, müssen Sie das Ansich sich erklären, falls Sie es sich erklären wollen, und jede andere Erklärung gäbe nicht das Ansich. Resultat: das Ansich ist zu beschreiben lediglich als das sein Denken Vernichtende.

Erste überraschende Bemerkung. Hierdurch ist nun zuvörderst der Realismus, den wir in der vorigen Stunde, seiner Folge nach, nur faktisch evident in uns vollzogen, seiner Genesis nach begriffen. Oben entstand uns nämlich die Einsicht und ergriff uns, daß, jenes Leben an sich gesetzt, durchaus Nichts außer ihm sein könne. So sahen wir ein und konnten nicht anders. Hier sehen wir ein, daß der Realismus, oder wir selber, stehend in seinem Standpunkte, verfährt wie das Ansich, vernichtend schlechthin Alles außer sich: daß er daher gewissermaßen, wenigstens *quoad effectum*, das Ansich selbst ist, und mit ihm zusammenfällt, und aus diesem innern Grunde in der Erscheinung unserer, in der letzten Stunde uns ergreifenden Einsicht, Alles außer ihm vernichtet. Wir haben daher allerdings etwas am Realismus, das vorher nur faktisch war, aus seinem Prinzip, also genetisch durchdrungen.

Dieses von der einen Seite abgetan, reflektieren wir näher auf unsere eigene oben von uns erzeugte Einsicht und ihr Prinzip. Ich forderte Sie auf, das Ansich in seiner Bedeutung scharf und energisch zu denken; worauf Sie sodann einsehen würden usw. Sie gestehen zu, daß Sie es ohne dieses scharfe Denken nicht eingesehen haben würden; ja Sie gestehen vielleicht zu, daß Sie ihr Lebenlang gar oft das Ansich gedacht, verblaßt nämlich, und doch jene Einsicht sich Ihnen nicht erzeugt hat.

(Daß es aller Philosophie ohne Ausnahme also ergangen, läßt sich nachweisen: denn wäre irgendeinem diese Einsicht recht lebendig aufgegangen, so hätte es nicht solange bis zur Erfindung der W.-L. gedauert.) Also Ihre Einsicht der Vernichtung des Denkens am Ansich setzt selber voraus das positive Denken; und der Satz steht so: Im Denken vernichtet sich das Denken am Ansich.

Um sogleich mehrere Folgerungen hinzuzufügen, mit denen ich Sie im voraus nur bekannt zu machen wünsche: die Vernichtung des Denkens am Ansich wird nicht gedacht in freier Reflexion, wie das Ansich von uns gedacht werden soll, sondern sie leuchtet unmittelbar ein. Dies daher ist, was wir Intuition nannten: und ohne Zweifel, da hier das absolute Ansich liegt, ist dies die absolute Intuition. Das Projektum der absoluten Intuition wäre daher die Vernichtung, das absolute reine Nichts — versteht sich dem absoluten Ansich gegenüber; und so wäre der Idealismus, der eine absolute Intuition des Lebens setzte, in seiner Wurzel, gerade durch noch tiefere Begründung des Realismus widerlegt. Als Erscheinung mag er wohl noch wieder vorkommen: für absolut gehalten, wie er sich oben ausgab, ist er jedoch nur Schein; es bleibt daher bei der schon oben angekündigten Vernichtung unser selbst in der Wurzel, dem Absoluten gegenüber.

Die Vernichtung wurde intuiert: das Ansich gedacht. Ich frage, wie und auf welche Weise wurde es gedacht? und erkläre diese an sich dunkle Frage durch die Antwort selber. Nämlich konstruierten wir etwa dieses Ansich, es zusammensetzend aus Teilen, so wie wir z. B. bald am Anfange unserer Untersuchung die Einheit im Hintergrunde konstruierten, als nicht die faktisch erscheinende Einheit, noch die Mannigfaltigkeit, sondern eben Einheit beider? Ich sollte nicht glauben, sondern wir setzten es eben schlechthin in reiner Einfachheit hin: und seine Bedeutung, als die eigentliche Konstruktion: Vernichtung des Denkens, leuchtete uns schlechthin ein, ergriff uns, als aus ihm in seiner Einfachheit hervorgehend. Wir daher — es ist dies bedeutend, — konstruierten es gar nicht, sondern es konstruierte sich durch sich selbst.

Unmittelbar mit dieser seiner Konstruktion war nun die Intuition, das absolute Entspringen des Lichtes und der Einsicht verknüpft. Dieses wollen wir jedoch nicht erzeugt haben, indem es offenbar sich selber erzeugt und uns mit sich fortreißt. — Also die absolute Sichkonstruktion des Absoluten, und das ursprüngliche Licht sind ganz und gar das Eine, Unzertrennliche, und das Licht geht selber aus dieser Sichkonstruktion, so wie diese wieder aus dem absoluten Lichte hervor. Es bleibt demnach hiervon[1] einem vorgegebenen Uns Nichts übrig: — und dies wäre die höhere realistische Ansicht. Nun bestehen wir aber doch, und können dies mit Recht, auf der Anforderung, daß wir denn doch das Ansich hätten, es denken und energisch denken, also der lebendigen Sichkonstruktion, im Lichte des Ansich, uns doch hätten hingeben müssen, und daß wiederum diese Energie die erste Bedingung sei von Allem, welches einen neuen, jedoch höher liegenden Idealismus gäbe.

Hierbei aber gibt es abermals zwei Dinge zu bedenken: zuvörderst, jenes Denkens, oder jener Energie sind wir uns dann doch bewußt, und unsere Berufung, daß sie seien, ohne welches Sein überhaupt sie auch nicht Prinzip sein könnten, gründet sich ja offenbar nur auf dieses Bewußtsein. Dies aber setzt das Licht voraus. Wenn nun selber das Licht, wenigstens in dieser seiner objektivierenden Gestalt, nicht an sich außer dem Absoluten wäre, wie es ja nicht sein kann, da außer dem Absoluten Nichts ist, — sondern seine Quelle im Ansich hätte: so könnten wir uns ja nicht auf das berufen, was selbst, näher untersucht, gegen uns zeugt. Überhaupt wäre es, wenn man diese höhere Voraussetzung des Lichtes für alle möglichen Aussagen des Selbstbewußtseins, als der Quelle aller idealistischen Behauptungen, annimmt, der beständige Geist des Idealismus in seiner höchsten Gestalt und sein in der Wurzel zu widerlegender und auszurottender Grundfehler, daß er bei einer Faktizität, aus welcher freilich faktisch nie, aber nur intelligibel herausgegangen werden kann, bei dem objektivierenden Lichte stehen bleibt.

[1] hier von (?)

Sodann, welches freilich wieder dasselbe ist, nur von einer andern Seite, ist gegen jene idealistische Einwendung zu bedenken: — Du denkst ja das Ansich nicht, ursprünglich es konstruierend, — erdenkst es nicht; wie vermöchtest du dies! Auch ist es dir nicht durch anderes, was nicht Ansich ist, bekannt, sondern es ist dir schlechthin bekannt: also dein Wissen an und durch sich selber setzt es ab, oder wie die Sache wohl richtiger genommen werden dürfte: es setzt sich selber in deinem Wissen und als dein Wissen ab. Das hast du nun getan, ohne alles dein Wollen, und ohne die mindeste Energie, Zeit deines Lebens; in den verschiedensten Gestalten, so oft du das Urteil: das und das ist — aussprachst: — und eben, nicht über das Verfahren selbst, sondern wegen der Gedankenlosigkeit dabei hat dir die Philosophie den Krieg gemacht, und dich in ihre Zirkel gezogen. Über die Begebenheit selber wirst du demnach deiner Freiheit und Energie kein Verdienst beimessen. Nur, daß du jetzt dieses Verfahrens und seiner Bedeutung dir bewußt worden, missest du deiner Energie bei; gleichfalls wiederum auf Aussage dessen, was sich dir ohne alle Energie ergibt, der Intuition. Ehe wir dich daher überhaupt hören, müssen wir näher untersuchen, wie weit das Zeugnis dieser Intuition gilt. — Noch dieses zum Schlusse. Das verblaßte Ansich, — ob es nun vorkomme in seiner Einheit, als entweder ertöteter, oder nie lebendig gewesener Begriff eines philosophischen Systems, wie bei uns vor der Einsicht in seine Bedeutung; oder in einer besondern Bestimmung, als ist eines einzelnen Dinges, — ist immer in der Intuition, und ist darum tot. Für uns ist es im Begriffe, und ist darum lebendig, und darum ist für uns in der Intuition Nichts, weil im Begriffe Alles ist. Dies ist nun der allerschärfste Unterscheidungspunkt der W.-L. von allen möglichen Standpunkten des Wissens, die es nicht sind. Sie begreift das Ansich: jede andere Denkart begreift es nicht, sondern schaut es nur an, und tötet es insofern gewissermaßen. Jede dieser Denkarten nun begreift sie selber aus ihrer eigenen heraus, und als deren, nicht zwar absolute, aber privative Negationen. — Was im Aufsteigen von uns, als nicht absolut gültig, befunden worden, wie der einseitige Idealismus und Realismus, oder

noch also befunden werden dürfte, wird sie im Absteigen, eben als solche mögliche Negation der absoluten Einsicht, wiederaufnehmen.

XIII. Vortrag. Noch heute, und noch länger werde ich frei heraufsteigen. Frei, sage ich, für Sie, indem ich vor dem Gebrauche die innern Fundamente der Unterscheidungen, welche hier heraustreten werden, nicht angeben kann, sondern sie erst durch den Gebrauch Ihnen bekannt machen muß; ungeachtet wohl eine feste Regel des Aufsteigens meinem Verfahren zugrunde liegen dürfte. Wird mein Vortrag nur übrigens scharf gefaßt, so ist ungeachtet des erst erwähnten Umstandes dennoch keine Gefahr der Verwirrung; denn wir haben, statt der zuerst hingestellten Wendepunkte L und B, die beiden Ansichten: Realismus = Genesis des Lebens; und Idealismus = Genesis des Begriffs. Diese müssen durch die deutliche Darstellung am Freitage und die Wiederholung von gestern bekannt sein. Mit einem Worte, diese Ansichten sind unsere dermaligen Leiter, bis wir zu ihrem Einheitsprinzip kommen, und dann ihrer unmittelbar entbehren können. Hier wird nun, wenn irgendwo, das Vermögen erfordert, das Hingestellte fest und unverrückt, in seiner Sonderung von allem, was wohl in der Vernunft damit verbunden sein dürfte, festzuhalten; außerdem überspringt man, und greift der Forschung vor, und die Genesis zwischen dem erst gefaßten und seinem höhern Gliede, auf die es eigentlich ankommt, wird nicht gefaßt, sondern beide fließen faktisch ineinander. Man greift vor, sagte ich; aber nicht eigentlich man, nicht der Ich ist es, dem dies begegnet, sondern die mechanisch fortfließende spekulative Vernunft. (Denn daß ich dies im Vorbeigehen anmerke: die einmal angeregte und in den Gang gebrachte Spekulation, wie ich zum Teil weiß, daß sie in Ihnen wahrhaft in Gang gebracht ist, ist so tätig und lebendig, als die empirische Ideenassoziation es immer sein mag, weil sie einen freiern, leich-

tern Äther um sich hat: und man hat, in dieser Welt einmal angekommen, ebensosehr gegen die Sprünge der Spekulation zu wachen, als vorher gegen die Hartnäckigkeit des Empirismus. Besonders warne ich diejenigen vor dieser Gefahr, denen die Objekte der gegenwärtigen Untersuchungen sehr leicht vorkommen: ich rate Ihnen, sich dieselben ein wenig schwerer zu machen; denn jener Schein der Leichtigkeit dürfte wohl den Verdacht erregen, daß die Sache mehr mit der spekulativen Phantasie, als mit der reinen, ewig ruhigen Vernunft gefaßt worden.)

Zur Sache.

Das Ansich leuchtete unmittelbar ein, als durchaus unabhängig von seinem Wissen oder Denken, daher als dasselbe, in seinem eigenen wesentlichen Effekte, falls man ihm einen solchen zuschriebe, völlig vernichtend. In diesem unmittelbar wahren und klaren Begriffe konstruierten nicht Wir das Ansich, sondern es konstruierte sich selber, wie uns gleichfalls einleuchtete, so wie es in der Konstruktion war, als vernichtend das Denken; — mit welchem Begriffe nun die unmittelbare Einsicht, das absolute Licht, unmittelbar vereinigt war und gleichfalls einleuchtete. Also das absolute Ansich offenbarte sich als Quelle des Lichtes, daher das Licht keineswegs als ein ursprüngliches: — welches jetzo das Erste sei, und offenbar das Gepräge eines höhern Realismus an sich trägt.

Gegen diesen Realismus versuchte sich nun ein anderer Idealismus zu erheben, hervorgehend aus dem Grunde: damit wir das Ansich einsahen, als vernichtend das Sehen, mußten wir ja energisch auf dasselbe reflektieren. Also, ungeachtet wir nicht leugnen können, daß es sich selber konstruiert und mit sich das Licht, war doch dieses Alles bedingt durch unsere energische Reflexion, diese sonach das höchste Glied von Allem. — Offenbar ist dies, als sich stützend auf absolute Reflexion, Idealismus, und als nicht, wie der vorige, auf die Reflexion eines Bedingten, der wirklichen Vollziehung eines Durch, um dazu die Bedingung einzusehen, — sondern auf der Reflexion des unbedingten Ansich beruhend, ein höherer Idealismus.

Diesen Idealismus haben wir nun vorläufig niedergeschlagen durch folgende Betrachtung. — Du daher, würden wir ihn, personifiziert gedacht, anreden, — du denkst das Ansich; dies ist dein Prinzip. Woher weißt du denn dies? Du kannst mir nicht anders antworten und wirst nie eine andere Antwort aufbringen, als diese: ich sehe es eben, bin mir desselben unmittelbar bewußt, und zwar siehst du es, schlechthin objektiv und intuierend. — Der letzte Punkt ist wichtig, und ich will ihn näher auseinandersetzen: Auch im Realismus wird schlechthin eingesehen die Sichkonstruktion des Ansich; aber sie wird eingesehen, d. h. es wird hineingesehen auf ein Lebendiges in sich selber, und dieses Lebendige reißt die Einsicht mit sich fort, wie wir dasselbe Verhältnis bisher schon mehrmals an jeder, von uns als genetisch aufgestellten Evidenz gefunden haben. Ungeachtet nun allerdings auch die rein objektivierende Intuition über der Genesis zu schweben scheint, so wird doch diese sogleich zur Genesis, und mit der Genesis fortgerissen. Es scheint daher in dieser Einsicht nur Vereinigung der äußern und innern Existenzialform der Faktizität und der Genesis angedeutet zu sein. Ganz anders verhält es sich mit dem Sehen seines Denkens, worauf der Idealismus sich beruft. Wir werden nämlich hier ohne Zweifel nicht behaupten wollen, daß wir dem Denken, als Denken, d. i. als erzeugend das Ansich, im Erzeugen zusehen, so wie wir dem Ansich, im Erzeugen seiner Konstruktion allerdings wirklich und in der Tat zusehen; sondern es fügt sich nur unmittelbar zum an sich undurchsichtigen, und absolut nur faktisch hinstellbaren Denken, die Intuition; so daß durchaus zweideutig bleibt, ob das Denken aus dieser Intuition, oder die Intuition aus dem Denken entspringe, oder ob vielmehr beide nur die Erscheinungen einer ihnen zum Grunde liegenden verborgenen Einheit seien. Falls es nötig sein sollte, dies noch deutlicher zu machen: Könntest du wohl jemals wirklich klar und energisch denken, wovon hier eben die Rede war, ohne dir dessen bewußt zu sein? und umgekehrt, könntest du wohl eines solchen Denkens dir bewußt sein, ohne anzunehmen, daß du wirklich und in der Tat dächtest? Würde dir wohl der geringste Zweifel über die Wahrheit dieser Aussage deines

Bewußtseins übrigbleiben? Ich denke, nein. Es ist daher freilich klar, und unmittelbar faktisch, daß du das wirkliche Denken von dem Bewußtsein desselben, und umgekehrt, nicht trennen kannst, und daß in dieser Faktizität dein Denken seine Intuition, und diese Intuition die absolute Wahrheit und Gültigkeit seiner Aussage setzt, und hierüber machen wir dir nicht den Krieg. Aber du kannst das genetische Mittelglied dieser beiden Disjunktionsglieder nicht angeben. Du bleibst daher in einer Faktizität befangen. Dagegen aber ist die Genesis, welche in der gegenüberstehenden realistischen Ansicht sich ergeben hat, dir zuwider; nämlich, das Eine Glied deiner Synthesis, dein vorgebliches Denken, kennen wir dort gar nicht. Dasjenige aber, auf welches du dich zur Bewahrheitung deines Letztern beriefst, kennen wir, obwohl nicht unmittelbar, dennoch in seinem Prinzip. Ich sage nicht unmittelbar; ein bloßes, absolut ein Faktum aussagendes Bewußtsein, wie das deinige, laut der soeben gegebenen nähern Erörterung, ist, kennen wir dort ebensowenig. Aber in seinem Prinzip, sagte ich: dein Bewußtsein setzt auf alle Fälle Licht voraus, und ist nur eine Bestimmung desselben: aber das Licht ist eingesehen worden, als selber hervorgehend aus dem Ansich und seiner absoluten Sichkonstruktion; geht es aber aus dem Ansich hervor, so kann dieses nicht hinwiederum, wie du willst, aus jenem hervorgehen. In deiner Behauptung, daß du denkst, weil du dir dessen bewußt bist, mußtest du dein Bewußtsein als das Absolute setzen, aber sogar die Quelle dieses Bewußtseins, das reine Licht ist nicht faktisch angesehen, was uns auf dieselbe Stufe mit dir bringen würde; sondern genetisch eingesehen (was mehr bedeutet), als selber nicht absolut. Und so wäre dieser neue Idealismus teils weiter bestimmt; er setzt nicht einmal, wie es zuerst schien, eine Reflexion, die nach ihm bloß dem Denken anheim fällt, sondern er setzt die unmittelbare Intuition dieser Reflexion, als das Absolute; ist daher von dem ersten sogar generisch verschieden: teils ist er, als in der Wahrheit gültig, widerlegt, wiewohl, seiner Erscheinung nach, noch nicht abgeleitet. Vorausgesetzt, daß er Ihnen recht klar geworden sei, halten Sie sich nun an diesen, und lassen Sie den tiefern fallen.

Beiläufig: ich habe hier im Vorbeigehen und *aliud agendo* den sehr wichtigen Unterschied berührt, zwischen bloßer faktischer Ansicht, wie die unseres Denkens des Ansich, und genetischer Einsicht, wie die der Sichkonstruktion des Ansich. Unserm Denken, als Denken, *verbaliter* als Erzeugen, können wir, laut der unmittelbaren Aussage unseres Bewußtseins, nicht zusehen; wir sehen es nur, indem es ist, oder sein soll, und es ist schon oder soll sein, indem wir es sehen; dagegen wir das Ansich sehen als seiend, und sich konstruierend zugleich und umgekehrt. Dieser Punkt wird natürlich, als höherer Disjunktionspunkt einer noch höheren Einheit, wieder vorkommen müssen, und sehr bedeutend werden. Indessen sei er eingeschärft, und zur Erläuterung desselben noch folgende historische Nebenbemerkung beigebracht, welche als solche für den Liebhaber den Wert haben möge, den sie haben kann. — Zugleich kann sie zu einer äußern Probe dienen, ob man mich wirklich verstanden.

Reinhold, oder, wie Reinhold behauptet, Bardili will das Denken als Denken zum Prinzip des Seins machen. Sein System stände daher, nach der allerliberalsten Erklärung, etwa in dem soeben von uns beschriebenen Idealismus, und es müßte angenommen werden, daß er das Denken des Ansich, so wie wir es vorgestern vollzogen haben, meine. Nun ist er zuvörderst sehr weit entfernt, dieses Ansich, so wie wir es getan haben, als vernichtend das Sehen, sich klar zu machen; sodann aber, welches schlimmer ist, beruft er sich in Absicht der reellen Existenz desselben, mit welcher er überhaupt sich nicht einläßt, und welche er zuletzt wohl nur wiederum faktisch, aus der Existenz der einzelnen Dinge, würde beweisen können, — gar nicht auf das Bewußtsein, woran er von mir erinnert worden, was aber bei ihm verloren ist, weil er wohl sieht, daß er dadurch in einen Idealismus würde verwickelt werden, er aber vor jedem Idealismus einen unüberwindlichen Schreck bekommen zu haben scheint. Sonach steht erstens sein Prinzip ganz in der Luft, und bestrebt sich, einen Realismus aufzubauen auf dem absoluten Nichts; und er könnte zu demselben nur getrieben

werden durch die Verzweiflung, nach der Regel: da es mit Allem, womit ich es bisher versucht, nicht gehen wollte, so muß es wohl mit dem letzten, was in meinem Gesichtskreise allein noch übrig ist, gehen. Zweitens, und in dieser Rücksicht besonders habe ich die Bemerkung beigebracht: da das Absolute sich, als Denken erzeugend, nach absolutem Vernunftgesetz gar nicht einsehen läßt; so kann es natürlich auch Reinhold nicht einsehen, noch das Allermindeste genetisch daraus ableiten. Er könnte daher nur sagen, wie etwa Spinoza: da in ihm Alles, was da ist, liegt, nun aber das und das ist, so muß dies in ihm liegen. Gebildet denn doch in der Kantischen Schule, und nachmals von der W.-L., mag er dies nun nicht tun. Er bestrebt sich daher abzuleiten; da dies nun, wenn man nur einen klaren Begriff hat, durchaus als unmöglich erscheint: so entsteht daher eine absolute Dunkelheit und Finsternis in seinem Systeme, so daß kein Mensch begreift, was er eigentlich will; man sehe denn dieses System von der W.-L. aus, und zwar gerade von dem Punkte aus an, von dem wir es soeben angesehen; dann wird die Unklarheit in ihrem Prinzip klar. —

Gehen wir zurück zur Sache, und ziehen das Resultat: denn wir haben im Vorbeigehen wieder eine sehr klare Einsicht in das eigentliche Wesen der W.-L., das heißt desjenigen, was wir noch immer aufzustellen schuldig sind, des Prinzips erhalten. Der widerlegte Idealismus machte das unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell und zum Bewährer der Wahrheit; und zwar zeigte sich in ihm das absolute Bewußtsein, als Einheit alles möglichen andern Bewußtseins, als Selbstbewußtsein der Reflexion. Dieses stehe nun fürs erste als einer unserer Grundpfeiler fest. Allenthalben, wo wir sagen: ich bin mir dessen bewußt, trägt unsere Aussage denselben jetzt beschriebenen formalen Grundcharakter einer absoluten Intuition, die auf Ansichgültigkeit ihres Inhaltes Anspruch macht. Dieses Bewußtsein ist nun eingesehen, als in seiner Wurzel, Selbstbewußtsein und Reflexion: alle möglichen Disjunktionen und Arten des Bewußtseins müssen daher aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet werden; und wir wären damit schon heraufgekommen zu einer umfassenden Einheit.

Es ist klar, daß dieses Bewußtsein in sich durchaus Eins ist, und keiner innern Disjunktion fähig; denn das Denken, das in ihm vorkam, war das des Ansich, das als Ansich durchaus Eins und sich selber gleich ist; also es war auch Eins, und das Bewußtsein desselben war nur dieses Eine Bewußtsein; daher auch Eins. Das hier vorkommende Selbst oder Ich ist mithin das reine, sich selber ewig gleiche, unveränderliche — nicht das Absolute, wie bald sich näher finden wird, aber das absolute Ich. Sollte es im Denken des Einen Ansich zu einer mannigfaltigen Ansicht davon, und daß es im Hintergrunde doch immer dasselbe Eine Ansich, oder kategorische Ist bleibt, mithin zu einer mannigfaltigen Ansicht des Denkens, mithin der Reflexion, mithin auch des Reflektierenden oder des Ich, kommen, welche Genannten insgesamt doch im Hintergrunde ebenso wie das Ansich immer dasselbe Eine bleiben müssen: so müßte dafür erst ein besonderes Disjunktionsprinzip nachgewiesen werden. — Es kann sehr wohl sein und wird sich finden, daß wir sogar dieses Disjunktionsprinzip niemals rechtlich genetisch auffinden, sondern es faktisch würden erschleichen müssen, falls wir in diesem absoluten Ich befangen blieben, und nicht über dasselbe uns erhöben.

Im Vorbeigehen die historische Bemerkung: Für dieses jetzt beschriebene idealistische System, voraussetzend gerade das, soeben genau charakterisierte absolute Ich, als Absolutes, und aus ihm ableitend alles übrige, ist nun die W.-L., da, wo es ihr noch am besten erging, gehalten worden; und keiner der mir bekannten Schriftsteller, Freund oder Feind, hat sich zu einem höhern Begriffe von ihr erhoben. Daß die meisten noch tief unter diesem Begriffe stehen geblieben, versteht sich. Sollte außer dem Urheber dieser Wissenschaft sonst noch ein höherer Begriff derselben stattfinden, so könnte er nur bei ehemaligen Zuhörern, die aber nicht geschrieben; denn was sich schriftlich vernehmen lassen, steht unter der obigen Regel; — oder bei Ihnen angetroffen werden. Diese Bemerkung hat diese Folge, daß doch ja keiner über das Wesen dieser Wissenschaft bei andern Bericht einholen wolle, als dermalen noch bei ihrem Urheber. Wie falsch

sogar nach dem bloßen klaren und entschiedenen Buchstaben des darüber in offenem Drucke Verhandelten die Deutung war, wird sogleich sich zeigen.

Dieser Idealismus ist, als an sich gültig, widerlegt: obwohl er, als Erscheinung, und wahrscheinlich als Urgrund aller Erscheinung wieder Dasein erhalten dürfte, was wir abzuwarten haben: — widerlegt aus dem Grunde, weil er faktisch ist, und eine höhere Genesis auf seinen Ursprung deutet. Faktisch nennt man eine Tatsache, und da hier vom Bewußtsein die Rede ist, wäre diese Tatsache eine Tatsache des Bewußtseins; oder es strenger ausgedrückt: nach diesem idealistischen Systeme wäre das Bewußtsein selber Tatsache, und da das Bewußtsein ihm das Absolute ist, das Absolute wäre Tatsache. Nun hat die W.-L., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß es das *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Systeme sei, von Tatsachen auszugehen, und in diese das Absolute zu setzen: sie lege zugrunde, hat sie bezeugt, eine Tathandlung, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, Genesis benannt habe. Sonach ist die W.-L. von ihrer ersten Entstehung an über den beschriebenen Idealismus hinaus gewesen. Sie hat dieses noch auf andere, ebenso unzweideutige Weise gezeigt: besonders an ihrem Grundpunkte, dem Ich. Sie hat nie zugegeben, daß dieses als gefunden und wahrgenommen, ihr Prinzip sei, — als gefunden, ist es nie reines Ich, sondern nur die individuelle Person eines jeden, und wer da meint, es als rein gefunden zu haben, der befindet sich in einer psychologischen Täuschung, dergleichen man uns aus Unkunde des wahren Prinzips der W.-L. auch vorgeworfen hat. — Sodann hat die W.-L. stets bezeugt, daß nur als erzeugt sie das Ich für rein anerkenne, und es an die Spitze ihrer Deduktion, nicht etwa ihrer selbst, als Wissenschaft, stelle, indem ja doch da die Erzeugung höher liegen wird, als das Erzeugte. Diese Erzeugung eben des Ich, und mit ihm des ganzen Bewußtseins, ist jetzt unsere Aufgabe. —

Der mit seiner Gültigkeit an sich abgewiesene Idealismus ist gleich dem absoluten, unmittelbaren Bewußtsein; demnach,

daß wir jetzt, worauf es ankommt, mit aller Strenge aussprechen, die W.-L. leugnet die Gültigkeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins, schlechthin als solche, und gerade darum, weil sie das ist, und beweist diese ihre Ableugnung; und so allein bringt sie die Vernunft in sich zur Ruhe und zur Einheit. Nur das schlechthin zu Intelligierende, die reine Vernunft, bleibt als allein gültig übrig. Und damit man keinen Augenblick durch einen hier leicht sich aufdringenden Einfall verwirrt werde, füge ich sogleich einen nächstens weiter auseinander zu setzenden Wink hinzu. Nämlich es dürfte jemand sagen: wie kann ich doch intelligieren, ohne in diesem Intelligierenden bewußt zu sein? Ich antworte: dies kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend. Es bleibt dieses nur die äußere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht herauskommen kannst, und worüber dir auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo dir Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrtum. Hier leuchtet nun ein: 1. wie die W.-L. in der Tat ihr Versprechen gehalten, und als Wahrheits- und Vernunftlehre, alle Faktizität aus sich ausgetilgt. Das Urfaktum und die Quelle alles Faktischen ist das Bewußtsein. Dieses kann Nichts bewahrheiten, laut des Beweises der W.-L.; wo daher von Wahrheit die Rede sein soll, ist es abzuweisen und davon zu abstrahieren. Inwiefern nun die W.-L. nach ihrem zweiten Teile, der nur aus dem ersten, und auf seinem Grund und Boden möglich wird, Phänomenologie, Erscheinungs- und Scheinlehre ist, leitet sie allerdings beides ab, als existent, aber bloß wie es eben existiert, als faktisch. 2. Ist ganz klar geworden, daß und warum sich gegen die W.-L. durchaus Nichts von außen herein aufbringen läßt, sondern man immer damit anheben muß, in sie einzudringen. Wovon man ausgehen könnte, um mit ihr zu streiten, ist entweder intelligiert, oder nicht. Ist es intelligiert,

so ist es entweder unmittelbar intelligiert, und dieses ist das Prinzip der W.-L. selber, oder mittelbar, und dies müßten sein Ableitungen des Grundphänomens oder selber aus ihm abgeleitete Phänomene. Zu den letztern kann man nur vom ersten aus kommen. In diesem Falle daher wäre man auf jede Bedingung einig mit der W.-L. und die W.-L. selber, und mit ihr keineswegs im Streite. Wäre es nicht intelligiert, und sollte daher wahr sein, so müßte man sich zur Bewahrheitung berufen auf sein unmittelbares Bewußtsein; denn es gibt kein drittes, um zum Absoluten selber, oder wenigstens zu einem Scheine desselben zu kommen. Mit dieser Berufung wird man aber ohne weiteres abgewiesen, unter dem Bescheide: daß gerade deswegen, weil du dir desselben unmittelbar bewußt bist, und hierauf dich berufst, es falsch sei. Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skeptizismus, und glaubt, daß Nichts so hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könne. Von der W.-L. muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie aber die Ansichgültigkeit des Bewußtseins bezweifeln — und dies ungefähr ist's, was sie in einigen ihrer Repräsentanten gern möchte, auch es an dieser oder jener Ecke notdürftig tut, wiewohl sie es noch nie zu einem recht gründlichen Generalzweifel hat bringen können; — will sie dies, so käme sie selbst mit diesem Generalzweifel für die W.-L. zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene Ansichgültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Gerade der Besitzer der W.-L., der alle Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skeptizismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisiererei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit! Vielleicht könnte man

sich dadurch sogar ein Verdienst zur Aufregung des dermalen stagnierenden philosophischen Interesses machen.

Es ist, daß ich noch dies hinzufüge, klar, daß, wenn die äußere Existentialform, als solche, zugrunde geht, sogleich ihr Gegensatz als solcher, daher mit dem Idealismus, den wir hier, um der Zweideutigkeit des Wortes willen, lieber Subjektivismus nennen wollen, zugleich der Realismus, oder richtiger der Objektivismus, zugrunde geht. Die Realität bleibt, als inneres Sein, wie wir uns eben ausdrücken müssen, um nur reden zu können: aber sie bleibt durchaus nicht als Glied irgendeiner Beziehung, weil ein zweites Glied der Beziehung und überhaupt alle Beziehung an ihr aufzugeben ist: daher nicht objektiv; denn dies Wort hat Bedeutung nur der Subjektivität gegenüber, welche auf unserm Standpunkte selbst keine Bedeutung hat. — Von dieser Wahrheit hat nun ein neuerer philosophischer Schriftsteller, ich meine Schelling, mit seinem sogenannten Identitätssysteme einige Ahnung gehabt; nicht etwa, daß er die absolute Vermittlung von Subjekt und Objekt eingesehen hätte, sondern daß er mit ihnen eine Synthesis *post factum* meint; und durch diese Operation glaubt er der W.-L. den Rang abgelaufen zu haben. Damit verhält es sich nun so: dieses Synthesieren hat er der W.-L., die es treibt, abgesehen, und glaubt nun mehr zu sein, wenn er sagt, was sie tut. Dies ist der erste üble Streich, der ihm begegnet: das Sagen, das allemal aus der Subjektivität stammt, und seiner Natur nach ein totes Objekt hinlegt, ist gar nicht vornehmer, sondern geringer, als das Tun, was zwischen beiden im Mittelpunkte des innern lebendigen Seins steht. Ferner beweist er diesen Satz gar nicht, sondern den Beweis soll ihm die W.-L. führen (s. Zeitschrift für spekul. Physik, II. 2. § 6. S. 5); was wieder seltsam aussieht, daß ein System, das geständig den Beweisgrund unseres Grundsatzes, daher das Prinzip unseres eigenen Systems enthält, unter denselben loziert werden soll. Nun hebt er an, und sagt: die Vernunft sei die absolute Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt. Hier muß ihm nun zuerst geschenkt werden, daß sie nicht absoluter Indifferenzpunkt sein kann, ohne zugleich absoluter

Differenzpunkt zu sein. Daß sie daher keines von beiden absolut, sondern nur relativ ist; es daher, wie man es auch anfangen will, in dieser Vernunft zu keinem Funken von Absolutheit zu bringen ist. Sodann sagt er: die Vernunft ist; er entäußert sich sonach derselben von vornherein, und stellt sie objektivierend vor sich hin, so daß man ihm noch gratulieren muß, daß er mit seiner Definition nicht die rechte Vernunft getroffen. Diese Objektivierung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft außen herumreden, sondern das Vernünftigsein wirklich und alles Ernstes treiben, ist die Sache der Philosophie. Dennoch ist dieser Schriftsteller dermalen der Heros aller feurigen, und dabei wüsten und verworrenen Köpfe; und selbst diejenigen, welche Gebrechen, wie die oben gerügten, zu denen, wo möglich, noch ärgere kommen, nicht ableugnen, meinen denn doch entweder: die Folgerungen seien gut, wiewohl die Prinzipien falsch, oder das Ganze sei doch vortrefflich, ungeachtet freilich alle einzelnen Teile Nichts taugen, oder endlich, es bleibe doch sehr interessant, ungeachtet es weder wahr, noch gut, noch schön sei. Ich für meine Person habe dies nur historisch und zur Erläuterung meines Standpunktes gesagt, keineswegs aber, um bei irgendjemand die Achtung vor seinem Helden zu schwächen, oder dieselbe auf mich zu leiten. Denn so jemand schlechterdings zum Irrtum verdammt sein will, habe ich Nichts dagegen.

XIV. Vortrag. Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen, ungeachtet zugestanden worden, daß wir aus demselben nicht herauskönnen. Daher 1. haben wir dies nun einmal eingesehen, so wollen wir ja doch, ungeachtet wir faktisch es nicht vernichten können, *realiter*, und über Wahrheit urteilend nicht daran glauben, sondern im Urteile davon abstrahieren; ja wir müssen dies unter der Bedingung, daß wir

zur Wahrheit gelangen wollen, nicht unbedingt; denn es ist nicht notwendig, daß wir die Wahrheit einsehen. Hier werden nun zuvörderst wir selbst mittelbar in die Wissenschaft und den Kreis ihrer Evidenz verflochten, und es findet sich ohne unser Zutun, weil von Bewußtsein die Rede, und wir uns selber faktisch als Bewußtsein finden; was zur genetischen Deduktion des Ich, auf welche wir ja ausgehen, sehr dienen dürfte. Ferner sollen wir uns hier eine Maxime, eine nur durch Freiheit sich anzueignende Regel des Urteilens bilden; und diese Maxime soll das absolute Prinzip, wenn auch nimmermehr der Wahrheit an sich, denn doch der faktischen Erscheinung dieser Wahrheit für uns werden; was teils überhaupt bedeutend sein, und einen neuen Idealismus in einer Region, wo er allein gelten kann, als Prinzip der Erscheinung, herbeiführen dürfte: teils unsere oben bei Charakterisierung und Widerlegung der tiefer unten liegenden Idealismen und Realismen geschehene Äußerung bestätigt, daß beide, als gegründet auf entgegenstehenden Maximen, nur durch eine höhere Maxime wieder vereinigt werden können. Und so bemerken Sie denn dabei zugleich, daß von der Maxime des obigen Realismus, schlechthin nur die Wahrheit gelten zu lassen, die gegenwärtige sehr verschieden ist darin, daß sie bedingt ist: wenn die Wahrheit gelten soll, so muß usw.: übrigens wohl zugebend, daß es nicht notwendig zum Gelten der Wahrheit kommen müsse. Endlich zeigt sich hier die Freiheit in einer ihrer ursprünglichsten Gestalten, in Rücksicht ihrer realen Wirkung, wie wir sie immer beschrieben haben, nicht als affirmativ, erschaffend die Wahrheit, sondern nur als negativ, abhaltend den Schein. Welches Alles nur Expositionen, wiewohl sehr bedeutende sind, der Einsicht: hat das Bewußtsein an sich gar keine Gültigkeit und Beziehung auf Wahrheit, so haben wir in unserer noch bevorstehenden Untersuchung, welche eben die Wahrheit und das Absolute rein zutage zu liefern hat, von allem Effekte dieses Bewußtseins zu abstrahieren.

2. Wovon denn nun eigentlich haben wir zu abstrahieren, und welches ist dieser sein unausbleiblicher Effekt? Offenbar von demjenigen *punctum saliens* und Nerv, um dessenwillen es als ungültig abgewiesen worden. Dieser Nerv war aber, laut

unserer gestrigen Untersuchung der, daß es faktisch Etwas projizierte, — namentlich in seiner höchsten Potenz, in unserm Falle die Energie, die sodann Denken wurde, — dessen genetischen Zusammenhang mit ihm es durchaus nicht angeben konnte: also daß es rein, und *per absolutum hiatum* hindurch projizierte. Fassen Sie ja diesen Charakter genau, so wie er angegeben worden, und erinnern Sie sich für diesen Zweck des gestern ausführlich Gesagten: — z. B. du wirst nicht annehmen, daß du wirklich denken könntest, ohne dir dessen bewußt zu sein, und umgekehrt, daß du dir deines Denkens bewußt sein könntest, ohne daß du wirklich dächtest, und dieses Bewußtsein dich nur täusche; wenn du aber über den Zusammenhang dieser beiden Glieder nach einem erklärbaren und erklärenden Grunde gefragt würdest, würdest du einen solchen Grund nie herbeibringen können. — Also, uns mit dir dahin versetzt, von wo aus du deinen Beweis führst: dein Bewußtsein des Denkens soll ein wirkliches, wahres, *realiter* vorhandenes Denken enthalten, ohne daß du Rechenschaft darüber zu geben vermagst: dieses Bewußtsein projiziert daher eine wahrhafte Realität, *per hiatum* einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch.

Diese Projektion *per hiatum* ist sichtbar dasselbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äußere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen Ist. Denn was bedeutet dies, als eine Projektion, über die weiter keine Rechenschaft abgelegt wird, also *per hiatum:* ist dasselbe, was wir genannt haben den Tod in der Wurzel; der *hiatus*, das Abbrechen des Intelligierens an ihm, ist eben das Lager des Todes. Diese Projektion nun, oder äußere Existentialform, sollen wir, ungeachtet wir faktisch uns ihrer nie entledigen können, dennoch als wahr nicht gelten lassen, und wissen, daß sie Nichts bedeutet: allenthalben, wo sie vorkommt, wissen, daß sie doch nur Resultat und Effekt des bloßen Bewußtseins ist, ungeachtet etwa dieses Bewußtsein uns in seiner Wurzel verborgen bliebe, darum uns nicht durch sie irre machen lassen. Dies ist der Sinn der gefundenen Maxime; diese werde von nun an die unsrige, für alle Fälle, wo wir derselben bedürfen. Eben das Ist ist die Urerscheinung: welches nun sehr verwandt, und vielleicht

dasselbe sein dürfte mit dem oben als Urerscheinung hingestellten Ich.

3. So dekretiert gegen den höchsten Idealismus, und diese Maxime legt uns auf der bis jetzt höchste Realismus. Ehe wir nun unter seiner Leitung weiter gehen, dürfte es ratsam sein, ihn selbst nach dem von ihm selbst aufgestellten Gesetze zu prüfen, also geradezu vor seinen eigenen Richterstuhl ihn zu ziehen, um zu finden, ob er denn selber reiner Realismus sei. — Er ging aus von dem Ansich, und stellte dieses hin, als das Absolute. Was ist denn nun dieses Ansich, als solches, in sich selber? — Sie sind hier aufgefordert zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion. — Obgleich das erst vom Bewußtsein hingespiegelte Denken desselben durch das Bisherige erledigt ist, obgleich ferner schon oben zugegeben werden mußte, daß dieses Ansich nicht von uns konstruiert worden, sondern daß es schon ganz und gar konstruiert und fertig, und in sich verständlich, also in sich und durch sich selber konstruiert vorgefunden werde, also Wir auf alle Fälle Nichts dabei zu tun haben: so lassen Sie uns doch diese ursprünglich fertige Konstruktion, ihrem stehenden Inhalte nach, näher untersuchen.

— Ich habe gesagt, daß ich Sie zu einer sehr tiefen Besinnung und Abstraktion auffordere. Welches nun eigentlich diese Abstraktion sei, die freilich eben mit Worten so gut beschrieben worden, als es sich tun läßt: dies würde dann wohl durch den Erfolg notdürftig klar werden; aber es kann Nichts schaden, und ist in jedem Falle sicherer, daß es noch vorher klar sei, und ich mir die Arbeit, das Höchste in Worte zu fassen, und Ihnen, es in reiner Form zu verstehen, auflege. Also — abermals, wie schon oben, vom Ansich ist die Rede, und wie gleichfalls oben, zu einer Erwägung der innern Bedeutung desselben, und einer Nachkonstruktion davon, sind wir aufgefordert. Wir wollen doch nicht das schon Vollzogene abermals vollziehen, wodurch wir, in einem Zirkel befangen, nicht von der Stelle kommen würden; oder, falls wir etwas anderes wollen, wie ist dieses vom Ersten unterschieden? So: oben setzten wir das Ansich voraus, und erwägten seine Bedeutung, indem wir Leben, oder Urphantasie hinzutaten und in dieser aufgingen und unsere

Wurzel hatten; freilich sollte dieses Leben nicht unser Leben, sondern das Leben und die Sichkonstruktion des Ansich selber sein: dies war nun eine innere, in diesem Zusammenhange sich unmittelbar ergebende Bestimmung des Urlebens selber, das denn doch hier herrschend blieb. So damals. — Jetzt aber zuvörderst erheben wir uns zu dem, in jenem Verfahren vorausgesetzten Ansich, als vorausgesetztem und schlechthin unmittelbar, unabhängig von jener lebendigen Nachkonstruktion, bestimmtem, und verständlichem: ohne welche Urbedeutung ja die Nachkonstruktion, als bloße Nachkonstruktion und Verdeutlichung, keinen Grund noch Leiter hätte. Darum sagte ich oben, die ursprünglich fertige Konstruktion, der stehende Inhalt, solle nachgewiesen werden. Sodann muß eben in dieser Arbeit so verfahren werden, daß das absolut Vorausgesetzte Ausgesagtes bleibe, daß daher die Lebendigkeit, die wir herbeibringen werden, durchaus nicht, weder als unsere Lebendigkeit, noch als Lebendigkeit überhaupt gelte, somit die Gültigkeit selber der Urphantasie, obwohl sie faktisch nicht abzuhalten sein dürfte, doch *realiter* geleugnet werde, in welcher Ableugnung denn wohl das wahre Wesen der Vernunft bestehen dürfte. (Oder kürzer, wenn man es verstehen will: in jener Konstruktion ist die versinnlichte, in dieser soll sein die rein intelligierte Bedeutung des Ansich.)

So viel zur vorläufigen formalen Beschreibung dieser neuen Nachkonstruktion des Ansich. Jetzt zur Lösung. — Wie man das Ansich auffassen möge, so ist es doch immer bestimmt durch Negation eines ihm Entgegengesetzten, somit, als Ansich, selber ein relatives, Einheit einer Zweiheit, und umgekehrt. Freilich wohl eigentlich synthetisches und analytisches Prinzip zugleich, wie wir es von jeher gesucht: aber doch keine vorher selbständige Einheit; denn die Einheit läßt sich nur fassen durch die Zweiheit: obwohl freilich die Zweiheit auch durch die Einheit sich vollkommen fassen und erklären läßt. Mit Einem Worte, das Ansich, tiefer erwogen, ist kein Ansich, kein Absolutes; denn es ist keine wahre Einheit, und sogar unser Realismus ist nicht zum Absoluten durchgedrungen. Nach Strenge angesehen, ist in der Einheit im Hintergrunde eine Projektion des

Ansich, und Nichtansich, die sich gegenseitig setzen, zur Erklärung und Verständlichkeit, und vernichten in der Realität; und wiederum die Einheit ist eine Projektion der beiden Glieder. Ferner geschieht diese Projektion schlechthin unmittelbar, *per hiatum,* ohne gehörige Rechenschaft von sich ablegen zu können. Denn wie aus der Einheit, als bloßer reinen Einheit, ein Ansich und Nichtansich folge, läßt sich nicht erklären; freilich, wenn sie schon vorausgesetzt wird, als Einheit des Ansich und Nichtansich; dann aber ist die Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit in dieser Bestimmtheit der Einheit, und sie selber wäre nur das *proiectum per hiatum irrationalem.* Diese Bestimmtheit hätte kein anderes Unterpfand, als das unmittelbare Bewußtsein; und es hat, wenn wir uns rückgehend besinnen wollen, wie wir zu allem jetzt Gesagten gekommen, in der Tat kein anderes. „Denken Sie ein Ansich," hat es angehoben, und dieses Denken oder Bewußtsein war möglich. Diese Möglichkeit nun hat unsere ganze bis jetzt geführte Forschung bestimmt; also doch auf das Bewußtsein, wenn gleich nicht in seiner Wirklichkeit, dennoch in seiner Möglichkeit haben wir uns gestützt, und in dieser Qualität es zu unserm letzten Prinzip gehabt. Unser höchster Realismus daher, d. h. der höchste Standpunkt unserer eigenen Spekulation, ist hier selber als ein bisher nur in seiner Wurzel verborgen gebliebener Idealismus aufgedeckt; er ist im Grunde faktisch, und *proiectum per hiatum*, besteht nicht vor seinem eigenen Gericht, und ist nach der Regel, die er selbst aufstellt, aufzugeben.

4. Warum ist er aufzugeben? welches war die eigentliche Quelle der Gebrechen, die wir in ihm entdeckten? Sein Ansich, als Negation, und Glied einer Relation. Dieses daher müssen wir unbedingt fallen lassen, wenn er, oder wenn unser ganzes System bestehen soll. Bleibt uns denn aber sodann noch irgend Etwas übrig. Ich sage ja, und fordere Sie auf, dieses mit mir zu finden: das Setzen und Bestehen und Beruhen eines Ansich, als Absolutes genommen, bleibt übrig; — und gesetzt, ich fügte hinzu: das Sein und Beruhen auf sich, so wüßte ich nun wohl, daß das Letzere ein bloßer Zusatz zur Verdeutlichung und Versinnlichung wäre, der aber an und für sich gar Nichts

bedeutet, und dem innern Wesen des Seins keinen Zusatz gibt zu seiner Vollendung und Selbständigkeit. — Sein Ansich, wenn ich auf den letztern schon verworfenen Ausdruck zurücksehen will, heißt doch wohl ein Sein, das zu seinem Sein gar keines andern Seins bedarf. Wird es denn nun durch diese Nichtbedürftigkeit in sich selbst mehr, und realer, als es zuvor war; und gehört zu seinem absoluten Nichtbedürfen nicht zugleich das Nichtbedürfen des Nichtbedürfens, und wiederum das Nichtbedürfen dieses Nichtbedürfens von dem Nichtbedürfen, so daß dieser Zusatz in seiner unendlichen Wiederholbarkeit immer gleich, und gleich Nichts bedeutend bleibt in Beziehung auf das Wesen im Ernste und innerlich genommen. Also, ich sehe ein, daß die ganze Relation und Vergleichung mit dem Nichtansich, aus der erst die Form des Ansich, als solche entsteht, überhaupt und in ihrem Mittelpunkte, also gerade als der Einheitspunkt, der vorher geprüft und verworfen wurde, dem Wesen gegenüber, völlig nichtig ist, ohne Bedeutung, und ohne Effekt. Und da ich dieses einsehe, somit ungefähr ebenso vernichtend mit dem leeren Beisatze umgehe, als das Wesen selber: so muß ich als Einsicht auf gewisse, eben noch zu erörternde Weise am Wesen teil haben.

Nun kann ich freilich, wenn ich auf mich acht habe, immer inne werden, daß ich dieses reine Sein objektiviere und projiziere: aber daß dieses Nichts, und am Sein Nichts ändert, noch ihm zusetzt, weiß ich ja schon. Diese Projektion wird wohl in einer andern Gestalt der Zusatz des Ansich sein, dessen Nichtigkeit schon eingesehen worden: ich werde daher durch ihn nie getäuscht werden. — Kurz, die ganze äußere Existentialform ist in jeder Gestalt zugrunde gegangen, denn sie ist es in der höchsten, in der sie vorkam, in dem Ansich; wir haben es nun noch mit dem innern Wesen zu tun, um dieses recht zu durchdringen: wir durchdringen es aber wahrhaft, wenn wir es als genetisch einsehen für seine Erscheinung in der äußern Existentialform; und dazu gerade kann uns Nichts leiten, als daß wir uns durch diese Form nicht täuschen lassen.

XV. Vortrag. Mein heutiges Vorhaben ist dies, zuvörderst den gestern entdeckten Hauptpunkt ganz und vollständig auszuführen, sodann eine allgemeine Wiederholung des in dieser Woche neu Hinzugekommenen anzustellen, und so gleichsam Rechnung abzuschließen, indem wir mit dieser Vorlesung die Wochenarbeit schließen, und ein Konversatorium dazwischen fällt.

An das erste Geschäft. Hierbei zur Vorerinnerung. — Zuvörderst der Punkt, den ich aufzustellen habe, ist das Allerklarste und zugleich das Allerverborgenste, da wo keine Klarheit ist. Viele Worte lassen sich über ihn nicht machen, sondern er muß eben mit Einem Schlage begriffen werden; um so weniger lassen sich über ihn Worte machen, noch durch sie dem Verständnisse nachhelfen, da die erste Grundwendung aller Sprachen, die Objektivität, schon längst in unserer Maxime aufgegeben ist und hier in absoluter Einsicht vernichtet werden soll. Ich kann daher an dieser Stelle nur auf Ihre innere, durch die bisherigen Untersuchungen erworbene Klarheit und Schnelligkeit des Geistes rechnen. — Sodann: ich gab bei einer gewissen Gelegenheit der W.-L. zwei Hauptteile; den daß sie sei eine Vernunft- und Wahrheitslehre, zweitens, daß sie sei, eine zwar wahre, und auf Wahrheit gegründete Erscheinungs- und Scheinlehre. Der erste Teil besteht in einer einzigen Einsicht, und wird mit dem Einen Punkte, den ich sogleich hinstellen werde, anheben und beschließen. Zur Sache. Nach Aufgabe der absoluten Relation, die selber noch am ursprünglichen Ansich, das auf ein Nichtansich hinwies, sich zeigte, blieb uns Nichts übrig, als das reine bloße Sein, wobei unsere objektivierende Intuition, der Maxime zufolge, als ungültig abgewiesen werden mußte. — Was ist nun in dieser Abstraktion von der Relation dieses reine Sein? Können wir es uns etwa noch deutlicher machen und es nachkonstruieren? Ich sage ja: selber die uns aufgelegte Abstraktion hilft uns. Es ist durchaus von sich, in sich, durch sich; dieses sich gar nicht genommen als Gegensatz, sondern rein innerlich, mit der befohlenen Abstraktion gefaßt, wie es sehr wohl gefaßt werden kann, und wie ich z. B. mir innigst

bewußt bin, es zu fassen. Es ist daher, um uns auf eine scholastische Weise auszudrücken, konstruiert, als ein *esse in mero actu*, so daß beides Sein und Leben, und Leben und Sein durchaus sich durchdringen, ineinander aufgehen, und dasselbe sind, und dieses dasselbe Innere das Eine und alleinige Sein. Was das Erste wäre.

Dieses einige Sein und Leben kann nun nicht außer ihm selber sein oder aufgesucht werden, und es kann außer ihm gar Nichts sein. Kurz, und mit Einem Worte: es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit statt, sondern nur Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin steht ihr Wesen. Das Sein, von der Sprache indessen substantivisch genommen, kann nicht sein, *verbaliter*, *esse in actu*, ohne unmittelbar im Leben selber; aber es ist nur ein verbales Sein; denn das ganze substantive Sein ist Objektivität, die durchaus nicht gilt: und nur dadurch, daß man diese Substantialität und Objektivität, nicht bloß dem Vorgeben nach, sondern in Tat und Wahrheit der Ansicht aufgibt, kommt man zur Vernunft.

Umgekehrt, was unmittelbar lebt, das ist das *esse*, denn nur das *esse* lebt; und das ist es ganz, als eine unteilbare Einheit, die nicht außer sich sein kann, nicht herausgehen aus sich selber zur Zweiheit, von der daher unmittelbar gilt, was wir eben bewiesen haben.

Wir leben aber unmittelbar im Lebensakte selber; wir sind daher das Eine ungeteilte Sein selber, in sich, von sich, durch sich, daß schlechthin nicht herausgehen kann zur Zweiheit.

Daß wir nun dieses Wir mit seinem inwendigen Leben selbst wiederum objektivieren, dessen sind wir uns, wenn wir uns recht besinnen, freilich unmittelbar bewußt: wir müssen aber einsehen, daß diese Objektivität ebensowenig, als irgendeine andere, Etwas bedeutet, und wir wissen ja, daß gar nicht von diesem Wir an sich die Rede ist, sondern lediglich von dem einen in sich selber lebenden Wir in sich, welches wir begreifen lediglich durch unsere eigene kräftige Vernichtung des Begreifens, das sich uns hier faktisch aufdrängte. — Jenes Wir, im unmittelbaren Leben selber; jenes Wir, nicht bestimmt, oder charakteri-

sierbar durch irgend Etwas, das hier jemandem beifallen dürfte, sondern charakterisierbar lediglich durch unmittelbares, aktuelles Leben selber.

Dies war nun die überraschende Einsicht, zu der ich Sie erheben wollte, in welcher die Vernunft und die Wahrheit rein aufgeht. Sollte es jemand bedürfen, so will ich es noch von einer andern Seite kürzer zeigen. — Ist das Sein im eigenen absoluten Leben befaßt, und kann es nimmer daraus heraus, so ist es eben ein in sich geschlossenes Ich, und kann durchaus nichts anderes sein, als dies, und wiederum ein in sich geschlossenes Ich ist das Sein: welches Ich wir nun auch, in der Aussicht auf eine Teilung in ihm Wir nennen können. Wir stützen uns daher hier gar nicht auf eine empirische Wahrnehmung unseres Lebens, welche, als eine Modifikation des Bewußtseins durchaus abzuweisen wäre; sondern auf die genetische Einsicht des Lebens und Ich, aus der Konstruktion des Einen Seins, und umgekehrt. Daß nun selber diese Einsicht als solche, mit ihrer Umkehrung, zur Sache gar Nichts tue und vor ihr verschwinde, wissen wir schon, und abstrahieren gänzlich von ihr; nur zur Ableitung der Phänomene werden wir nötig haben, wieder auf sie zurückzusehen. Dieses, so wie es jetzt aufgestellt ist, läßt sich nun an und für sich durch nichts anderes klarer machen; denn es ist selber die Urquelle und der Grund aller andern Klarheit. Doch läßt durch die tiefere Erklärung der unmittelbar umgebenden Glieder das subjektive Auge sich aufklären, und fähiger machen zu jener Klarheit; und auch in dieser Absicht füge ich noch eine Betrachtung hinzu, die ohndies auf dem Wege des Systems liegt. Gestern, und auch noch heute beim Anfange unserer Betrachtung, ungeachtet wir das Sein nach seinem innern Wesen konstruierten, hatten wir dasselbe, wenn wir uns nur besinnen, doch objektiv vor uns liegen, ungeachtet wir, jetzt nur noch der Maxime zufolge, diese Objektivität nicht gelten ließen: — zwar nicht intelligibel, und in der Vernunft, aber doch faktisch blieb das Sein sich selber entäußert. Aber, sowie in dieser Überlegung uns die Einsicht erfaßte, daß das Sein selber absolutes Ich, oder Wir wäre, so

wurde die erst noch vorhandene Disjunktion des Seins und des Wir völlig, auch in der Faktizität, aufgehoben, und die erste Gestalt der Existentialform sogar faktisch vernichtet. Vorher gingen wenigstens Wir faktisch aus uns heraus zum Sein, wobei sehr wohl bestehen kann, daß das Sein nicht aus sich herausgehe, falls nämlich wir nicht das Sein zu sein begehren; und ließen es nur nicht gelten, nach einer Maxime, die ihren Beweis in abgeleiteten Gliedern hatte, welche wohl hier selber eines neuen Beweises bedürftig werden möchte. Wie in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir zufolge dieser Einsicht nicht mehr zum Sein herausgehen, denn wir sind es; und überhaupt absolut nicht aus uns herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann. Die vorherige Maxime hat hier ihren Beweis, ihr Gesetz und ihre unmittelbare Realisation in der Einsicht erhalten: denn diese Einsicht objektiviert in der Tat das Sein nicht mehr. Nun springt freilich unmittelbar mit dieser Einsicht kein anderes objektivierendes Bewußtsein, — denn damit es dazu komme, bedarf es noch des in der Mitte liegenden sich Besinnens — wohl aber die Möglichkeit eines objektivierenden Bewußtseins, das Wir selber, heraus. Nun ist, was den Inhalt dieser neuen Objektivierung betrifft, schon klar, daß sie gar nicht eine Disjunktion in der Sache selber, wie die erste, zwischen realem Sein, und absolutem Nichtsein, sondern nur die bloße Wiederholung, und zweimalige Setzung eines und desselben, in sich völlig geschlossenen, alle Realität in sich befassenden, und darum an sich völlig unveränderlichen Ich oder Wir bei sich führt; daher dem Urgesetze des im Wesen nicht aus sich Herausgehens nicht widerspricht. Woher denn aber nun doch diese leere Wiederholung und Verdoppelung komme, dies werden wir eben, als das erste Glied unseres Absteigens zur Phänomenologie zu untersuchen haben; heute kam es uns nur darauf an, die, die reine Vernunft ausdrückende Einsicht, daß das Sein, oder das Absolute ein in sich selber geschlossenes Ich sei, in ihrer Unveränderlichkeit festzustellen.

Jetzt zum zweiten Teile der allgemeinen Wiederholung. Wir waren, wie der Vortrag der W.-L. anheben muß, faktisch ver-

fahren, innerlich irgend etwas zum Zwecke Dienendes vollziehend, und acht habend, wie wir dies machten, stets, wie sich versteht, gedrungen durch ein bewußtlos in uns wirksames Vernunftgesetz. Auf diesem Wege, den ich jetzt nicht wiederholen will, hatten wir uns erhoben zu einem reinen Durch, als dem Wesen des Begriffs; und eingesehen, daß die Realisation desselben ein für sich bestehendes Wesen voraussetze. Diese Einsicht als Faktum hingestellt, und über ihr Prinzip weiter nachgedacht, fand sich, daß man entweder die Energie des Denkens eines zu vollziehenden Durch, als das Absolute, und so als die Quelle der Intuition, und des Lebens an sich in der Intuition, setzen kann, welches ein Idealismus war; oder, bedenkend, daß ja das Leben an sich sein solle, dies zum Prinzip machen, wodurch denn alles übrige zugrunde ginge: das letztere ein Realismus, beide gestützt auf Maxime; der erste auf die: das Faktum der Reflexion, und sonst Nichts, der andere auf die: den Inhalt des eingeleuchteten Satzes, und sonst Nichts gelten zu lassen; und eben darum beide im Grunde faktisch, indem ja sogar der dem Realismus allein gelten sollende Inhalt der Evidenz nur ein Faktum war.

Bei der Notwendigkeit, die sich daraus ergab, höher zu steigen, und die Fakta genetisch zu durchdringen, wendeten wir uns an das, was hier noch das meiste zu bedeuten versprach, an das Ansich, verbunden mit dem realistischen Prinzip, dem Leben an sich: und diese weitere Erwägung war der erste Schritt, den wir in dieser Woche taten. Es fand sich, daß das Ansich einleuchte, als ein absolutes Vernichten der Gültigkeit alles Sehens, in Beziehung auf sich: daß es in unmittelbarer Evidenz sich selber konstruiere, und eben die unmittelbare Evidenz oder das Licht mit seiner Sichkonstruktion zugleich herauswerfe: welches nun einen höhern, die Einsicht und das Licht selber ableitenden Realismus gab, welche der erstere sich bloß begnügte zu ignorieren. Gegen diesen neuen Realismus versuchte sich zu stellen ein neuer Idealismus. Wir hatten uns nämlich auffordern und energisch anstrengen müssen, das Ansich in seiner Bedeutung zu erwägen, und glaubten einzusehen, daß erst infolge dieses Bedenkens dasselbe einleuchte, als sich selbst mit unmittelbarer Evidenz im Lichte zugleich konstruierend; daß daher ja doch diese unsere

Energie das Grundprinzip, und erste Glied der ganzen Begebenheit sein würde.

Hiergegen ging nun der Realismus, oder wir selbst: denn wir waren damals Nichts mehr, denn dieser Realismus, sehr kühn also an: Denkst du denn auch wirklich, und worauf willst du dich wohl zur Bewahrheitung dieser deiner Behauptung berufen? Du kannst weiter Nichts anführen, als daß du dir dessen bewußt bist, kannst aber nicht genetisch, wie du solltest, aus diesem deinem Bewußtsein das Denken in seiner Realität und Wahrhaftigkeit, in der du es behauptest, ableiten; wir aber im Gegenteil können dir sogar das, worauf du dich berufst und es zu deinem Prinzip machst, das Bewußtsein genetisch ableiten; denn dies kann ja doch nur eine Bestimmung der Einsicht und des Lichtes sein; das Licht aber geht in sich selber, die Evidenz in unmittelbarer Evidenz hervor aus dem Ansich. Die durch dieses Räsonnement aufgestellte höhere Maxime war nur die, der Aussage des bloßen unmittelbaren Bewußtseins, ob man wohl etwa faktisch sich davon nicht losmachen könne, dennoch in Beziehung auf Wahrheit an sich, keinen Glauben beizumessen, sondern davon zu abstrahieren. Was war nun eigentlich der Effekt dieses Bewußtseins, um dessenwillen es verworfen wurde? was daher dasjenige, das man allemal von der Wahrheit abziehen muß? Antwort: die absolute Projektion eines Objektes, über dessen Entstehen keine Rechenschaft abgelegt werden kann, wo es demnach in der Mitte zwischen Projektion und Projektum finster und leer ist, wie ich es ein wenig scholastisch, aber, denk' ich, sehr bezeichnend ausdrückte, die *proiectio per hiatum irrationalem*.

Daß ich Sie nun auf diesen Punkt sowohl für jetzt, als für alle Ihre künftigen Studien und Ansichten der Philosophie nochmals aufmerksam mache: warum mein gegenwärtiger Vortrag der W.-L. bis jetzt klarer gewesen ist, als alle meine früheren derselben Wissenschaft, und in dieser Klarheit sich wohl erhalten dürfte, und wenn die klare Einsicht in das System durch ihn einen neuen Gewinn gemacht haben sollte, so liegt der Grund davon lediglich in der unbefangenen Aufstellung der Maxime, daß das unmittelbare Bewußtsein überhaupt nicht, und daß es

eben darum in seinem Urgesetze der Projektion *per hiatum* nicht gelten solle. Zwar hat das Wesen dieser Wahrheit geherrscht in allen möglichen Darstellungen der W.-L., von dem ersten Winke an, den ich darüber in einer Rezension des Aenesidemus in der A. L. Z. gegeben; denn diese Maxime ist ganz dieselbe mit der der absoluten Genesis; wird Nichts geduldet, was nicht genetisch eingesehen ist, so wird eben die Projektion *per hiatum* nicht geduldet, indem ihr Wesen eben in der Nichtgenesis besteht. Hat man sich aber nicht ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß diese intelligierend abzuhaltende Nichtgenesis auf jenem Wege des eben in allen unsern Forschungen, und so in der W.-L. selber unvermeidlichen Bewußtseins faktisch immer bliebe: so ermüdet und quält man sich, diesen Schein wegzubringen, als ob er wegzubringen wäre; und der einzig übrig bleibende Weg, um dennoch zur Wahrheit durchzudringen, ist der, daß man den Schein teile, und an jedem Teile ihn im Intelligieren einzeln vernichte, während man in diesem Geschäfte ihn faktisch absetzt auf den andern Teil, den die Vernichtung später treffen wird, wo sodann der erste Teil wieder den Träger des Scheins abgeben wird. Dies war der bisherige Weg der W.-L. — und es ist klar, daß auch er, wiewohl mit größerer Schwierigkeit zum Ziele führe. Weiß man aber gleich im voraus, woher die Nichtgenesis komme, und daß sie überall Nichts gelte, ungeachtet sie unabweislich ist: so streitet man weiter gar nicht gegen sie, sondern man läßt sie ruhig sich einstellen: man achtet bloß ihrer nicht, und zieht sie ab vom Resultate; und so allein ist es möglich, nicht bloß mittelbar, durch den Schluß vom Nichtsein beider Hälften, sondern unmittelbar zur Einheit Eingang zu erhalten, wie wir ihn oben entschieden erhalten haben.

Daß ich die Wiederholung fortsetze: der, die jetzt erörterte Maxime aufstellende Realismus war uns selbst verdächtig, und er wurde vor den Richterstuhl seiner eigenen Maxime gezogen. Da fand sich denn, bei näherer Erwägung des Ansich, so wie es, als einen ursprünglichen, von aller lebendigen Konstruktion unabhängigen, und diese selber leitenden Sinn habend, vorausgesetzt wurde, daß es doch unverständlich bliebe, ohne ein Nichtansich, daß es daher im Verstande gar kein Ansich.

d. h. an sich Verständliches sei, sondern nur verständlich werde durch sein Nebenglied; daher die durch die Vernunft hier vorauszusetzende Verstandeseinheit gar nicht bloß eine durch sich selber bewußte, reine Einheit, sondern Relationseinheit sei, ohne Sinn ohne zwei, die in ihr noch dazu selber in zweierlei Beziehungen vorkommen, teils als sich gegenseitig setzend, teils als sich gegenseitig vernichtend, also das ganze bekannte Durch, und die ganze darin bekannte Fünffachheit. Wenn man nun auch zugeben müsse, daß, die Einheit einmal zugestanden, die Glieder sich unstreitig genetisch setzen, so sei doch die Einheit selber nicht genetisch erklärt; sie sei daher vorhanden lediglich vermittelst einer Projektion *per hiatum irrationalem*, welche unser sich als Realismus gerierendes System, gegen seine eigene Maxime begangen habe.

Dieses entdeckt, war im Ansich durchaus Alles, was auf Relation deutet, fallen zu lassen, und da blieb denn Nichts übrig, als das bloße reine Sein, als absolute, in sich selber geschlossene Einheit, die nur vorkommen kann in sich selber, und zwar in ihrem eigenen unmittelbaren Vorkommen, oder Leben: die daher eben immer ganz vorkommt, wo ein Leben nur stattfindet, und nicht vorkommt außer ihrem Vorkommen, daher als absolutes Ich vorkommt, wie Sie sich den heutigen Aufschluß gleichfalls in der Kürze repräsentieren können. Überhaupt kann man sich diese höchst einfache Einsicht unter unendlich verschiedenen Gestalten denken, wenn sie uns einmal klar geworden. Ihr Geist ist, daß das Sein eben nur mittelbar im Sein oder Leben ist, und daß es nur als ganze, und ungeteilte Einheit ist.

XVI. Vortrag. Der jetzt aufgestellte Grundsatz: das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich heraus kann, ist teils in sich unmittelbar klar, teils hat sich im Kon-

versatorium gezeigt, daß er insbesondere auch dieser Versammlung klar geworden. Wir haben daher bei ihm uns durchaus nicht weiter aufzuhalten.

Er enthielt, sagte ich, und vollendete, was man als einen ersten Teil der W.-L. aufstellen könnte, die reine Wahrheits- und Vernunftlehre. Wir gehen jetzt an den erwähnten zweiten Teil, um Alles, was wir bisher, als faktisch und an sich gültig, fallen gelassen, denn doch als notwendige, und wahrhafte Erscheinung aus ihm, dem ersten Teile selber, abzuleiten. Ich habe bei diesem Geschäft im voraus nur das zu erinnern, daß die Lösung dieser Aufgabe in absoluter Einheit des Prinzips nicht ohne Schwierigkeit ist, besonders, da sie in dieser absoluten Einheit, nach einer Bemerkung über die Methode, die ich aus Veranlassung der allgemeinen Wiederholung gegen das Ende der vorigen Stunde gemacht, ganz neu ist, und selber in den frühern Darstellungen der W.-L. nicht also vorgekommen. Dazu kommt, daß diese Lösung nicht ohne einige Verwicklung bleiben kann.

Um nun dennoch auch über diesen Punkt Ihnen ganz klar zu werden, bediene ich mich der auch sonst von mir geübten Methode, Ihnen zuerst eine faktische Bekanntschaft mit den hier vorliegenden Gliedern zu geben, um Sie dadurch für die nachmalige Zusammenstellung und Verbindung wohl vorzubereiten. Diese Vorbereitung ist der nächste Zweck des heutigen Vortrages.

1. Wir gingen in der von uns erzeugten Einsicht (Sie sehen, daß ich zu dieser zurückkehre, also teils, wie es bisher immer gehalten worden, teils, daß nun dadurch wieder eine Art von idealistischer Ansicht eintritt, von welcher Rechenschaft zu geben ich mich hier enthalte) des innern Seins, nach völliger Abstraktion von der Objektivierung, von der wir schon wissen, daß sie an sich Nichts gilt, aus von der Konstruktion dieses Seins, zu der wir ausdrücklich uns aufforderten. Nun will ich, bemerken Sie dies wohl, indem sogleich dieser Punkt Ihnen große Klarheit verleihen kann, ich will weder selbst hier so räsonnieren, wie alle obigen Idealismen räsonniert haben: „mithin hängt das Sein von der Konstruktion desselben ab, und diese

ist sein Prinzip;“ — denn dieser Satz könnte Wahrheit und Bedeutung haben, doch nur in Beziehung auf das faktische Dasein des Seins in der äußern objektivierenden Existentialform, welche Existenz sodann absolut vorausgesetzt, sonach von der Projektion *per hiatum* unserer Grundmaxime noch gar nicht abstrahiert wäre: welches faktische Dasein überhaupt in seinem Urprinzip ja in Frage gekommen, und erst abgeleitet werden soll: — sondern wir wollen rein realistisch, vertrauend auf die Wahrheit des Inhaltes der Einsicht, und konsequent unsern Prinzipien, also schließen: Kann das Sein schlechthin nicht aus sich selber herausgehen, und Nichts außer ihm sein, so ist es das Sein selber, welches sich also konstruiert, inwiefern diese Konstruktion sein soll; oder, was ganz dasselbe ist: Wir allerdings sind es, die diese Konstruktion vollziehen, aber inwiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind, und mit ihm zusammenfallen; keineswegs aber, wie es erscheinen könnte, und, wenn wir dem Schein uns hingeben, wirklich erscheint, als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir. Kurz, wird das Sein konstruiert, wie es uns doch in der Tat also erscheint, so wird es schlechthin durch sich selbst konstruiert; der Grund dieser Konstruktion, die, so wie sie uns hier unmittelbar erscheint, unverständlich ist, kann nicht außer dem Sein, sondern durchaus und schlechthin nur in ihm selber, als Sein, und zwar schlechthin und notwendig, ohne alle Zufälligkeit, liegen. Bemerken Sie hierbei: 1. Wird das Sein konstruiert, habe ich gesagt, problematisch mich ausdrückend, und vielleicht dadurch eine künftige Einteilung der Behauptung in teils wahre, teils unwahre, mir vorbehaltend. So jemand darauf bestände, daß es konstruiert würde, wie, dächten Sie wohl, könnte dieser auf unserm gegenwärtigen Standpunkte den Beweis führen? Ich wüßte nicht anders außer aus seinem Bewußtsein. Nun ist dieser Beweis, als an sich gültig, schon aufgegeben; inwiefern aber und in welchem Sinne das Bewußtsein in seiner Aussage denn doch gültig sei, soll hier eben erst ausgemacht werden; und insbesondere ausgemacht werden, inwiefern das Bewußtsein in dem Allerhöchsten, was es aussagt, dergleichen eben hier das Faktum der Konstruktion des Seins ist, gelte. Darum dürfen wir

der Untersuchung, die wir durch problematische Aufstellung nur möglich machen wollen, dennoch in Absicht der Resultate nicht vorgreifen. 2. Es hat vom bloßen Sein allerdings schon in der frühern Untersuchung unmittelbar eingeleuchtet, daß es sei von sich, aus sich, durch sich, unmittelbar ein *esse*, daß es daher sich selber konstruiere, und nur in diesem Selberkonstruieren sei; dies war ja der ganze Inhalt unserer Einsicht; aber diejenige Selbstkonstruktion, von der wir hier reden, die wir nur problematisch, als Aussage des bloßen Bewußtseins hinstellen, und sie nur mittelbar durch einen Schluß dem Sein für sich bedingen, ist, wie ich jeden auffordere, unmittelbar einzusehen, eine ganz andere, bloß, wie ich allein es mit Worten beschreiben kann, bildliche und idealische; dagegen nur die erste eine reale werden würde; offenbar erhaltend das letztere Prädikat „real" nur durch den Gegensatz mit der erstern: also in diesem Prädikate, das nur relativ, und durch seinen Gegensatz verständlich ist, sogar vernichtend die Absolutheit der erstern Einsicht. Nun ist eben die Aufgabe, zu finden, inwieweit — nicht sowohl diese ideale oder reale Selbstkonstruktion des Seins, sondern vielmehr das analytisch-synthetische **Prinzip**, das ihr zugrunde liegt, gelten sollte; und diese Frage über die Gültigkeit ist allein durch eine genetische Ableitung desselben zu beantworten. Wir hüten uns daher, vorzugreifen, und lassen den ganzen Unterschied nur problematisch gelten.

2. Gehen wir zurück. Wird das Sein *idealiter*, wie wir es annehmen, konstruiert, so geschieht dies schlechthin zufolge seines eigenen immanenten Wesens. Es entgehe Ihnen nur nicht, daß wir in der Tat etwas Neues und Großes gewonnen haben; nämlich: das Ideale ist in dieser absoluten Einsicht organisch, und absolut gesetzt in das wesentliche Sein selber, schlechthin ohne allen realen Hiatus im Wesen, daher ohne alle Disjunktion im Wesen; auch ist diese Einsicht genetisch, und setzend eine absolute Genesis als schlechthin notwendig, unter der Bedingung, daß sie das Glied sei und angenommen werde. Nun führt diese Einsicht lediglich ein absolutes Daß, keineswegs aber ein Wie herbei; es kann dem absoluten Wesen nicht wieder zugesehen werden, wie es sich *idealiter* konstruiere, noch der

innere Grund dieser Konstruktion wieder konstruiert werden; was uns gar nicht befremden muß, indem ja lediglich dadurch diese Einsicht sich bewährte, als die absolute, über welche keine andere, und diese Konstruktion als die absolute, über welche keine andere zu stellen. Zu einer solchen absoluten Einsicht und Konstruktion mußte es ja doch kommen, und es ist klar, daß es nur an dieser Stelle bei der aus dem Wesen selber unmittelbar hervorgehenden Einsicht und Konstruktion dazu kommen konnte. Der Hiatus, welcher zufolge der absoluten Einsicht im Wesen durchaus nicht ist, ist nur in Rücksicht des Wie; und falls etwa hierin, nicht mehr in der absoluten und reinen Genesis, sondern der Genesis der Genesis, wie es hier erscheint, das Wesen des eigentlich sogenannten Bewußtseins bestehen sollte, er wäre im Bewußtsein, in welchem er, falls nur erst dieses Wie oder diese Nachgenesis der absoluten Genesis abgeleitet wäre, auch sehr wohl bleiben könnte. Daß es daher wohl möglich, und sehr wahrscheinlich wäre, daß wir schon hier im Vorbeigehen den eigentlichen Knoten in der Wurzel gelöst hätten, und die neue, sich gleichfalls nicht verbergende Schwierigkeit tiefer herabfiele, wo sie durch nähere Erwägung des soeben gefundenen Standpunktes sich leicht dürfte lösen lassen. Da indessen der Punkt bei weitem noch nicht in die Bedingungen seiner höchsten Klarheit gesetzt ist, so wollen wir, ohne hierauf weiter zu bestehen, unsere Entwicklung fortsetzen.

3. Das nun haben wir eingesehen. Machen wir, unserer beständigen Methode nach, diese Einsicht selbst wiederum genetisch. Welches war ihre Bedingung? Offenbar die, daß eine ideale Sichkonstruktion des Seins, wenigstens problematisch, vorausgesetzt werde. Sie wird vorausgesetzt, heißt sichtbar, und erklärt sich *ipso facto* so: sie wird absolut projiziert, in der äußern Existentialform vorläufig, ohne allen Grund oder Prinzip dieses Projizierens, also *per hiatum irrationalem*.

Nun ist das eben ein Hauptteil unserer Aufgabe, dieser Projektion *per hiatum*, die sich bisher nur faktisch eingestellt, und der wir die Gültigkeit abgeleugnet haben, ohne uns ihrer je entledigen zu können, dieser ihr genetisches Prinzip nachzuweisen.

Bemerken Sie. Ein philosophischer Vortrag kann sehr oft auf die unvermerkte Beihilfe des Verstandes rechnen, ohne allenthalben die Unterschiede, die er macht, in ihren Unterscheidungsgründen anzugeben; das Faktum erklärt oft durch sich selber, und durch seine Folgen seinen wahren Sinn. Immer aber rechnet man sodann auf ein glückliches Ungefähr, das ebensowohl sich auch nicht einstellen kann. Exakter ist es immer, durchaus auch keinen Unterscheidungsgrund unerklärt zu lassen; und selber der Umstand, daß oft und bei mehreren Subjekten die Erklärung dunkler macht, was bei der unvermerkten Beihilfe des Verstandes klarer war, darf uns nicht irre machen; denn es soll nicht also sein, und jene unvermerkte Beihilfe sich gefallen zu lassen, ist nicht der echte philosophische Sinn. Wir hatten in der vorletzten Stunde den Fall an einer Unterscheidung gesehen zwischen zweierlei Betrachtungsweisen des Ansich, deren Unterscheidungsgrund ich doch noch besonders angab, ungeachtet vielleicht der Unterschied im bloßen Faktum klar geworden wäre. Ein ähnlicher Fall ist hier. Dem *hiatus irrationalis*, als solchem, d. h. der absoluten Prinziplosigkeit als solcher, soll ihr Prinzip nachgewiesen werden. Offenbar nicht insofern, inwiefern sie Prinziplosigkeit ist, denn dann würde sie selber aufgehoben und vernichtet, weit entfernt, daß ihr ein Prinzip nachgewiesen werde. Also inwiefern soll es, inwiefern soll es nicht? — Machen wir uns nur den Sinn deutlich. Die ideale Selbstkonstruktion des Seins wird *per hiatum* absolut projiziert, also zu einem absolut Faktischen und äußerlich Existenten gemacht. Diese Existenz nun (ich werde das Wort Existenz vorläufig ausschließend von dem äußern Sein brauchen, dagegen Sein, was nur immer *verbaliter* zu verstehen ist, dem innern, im absoluten Grundsatz aufgestellten Sein vorbehalten, welches hierdurch erinnert sei:) als absolute Existenz, kann durchaus kein höheres Prinzip in der Sphäre der Existenz erhalten, und ist insofern eben prinziplos. Sein Prinzip in dieser Prinziplosigkeit ist nun eben die Projektion selber. Darum auch, welches wichtig ist, und in den oben No. 1 von der ersten Bemerkung beigebrachten Zweifel wiederum einschlägt: es wird gar nicht behauptet, und

kann nicht behauptet werden, daß das Sein sich in sich *idealiter* konstruiere, sondern nur, daß es, als sich also konstruierend, projiziert werde. Es bleibt daher — dieses faktische Sein vermittelst Aufweisung der Projektion als seines Prinzips, als absolutes aufgehoben, — Nichts übrig, als die Projektion selber, und diese, wie jeder aufgefordert ist, sich bewußt zu werden, als Akt. Es ist ihr ein Prinzip zu geben, heißt daher: es ist ihr, als Akt überhaupt, und als diesem, in sich ein Prinziploses setzenden Akte, ein Prinzip zu geben.

Welches wäre dieses Prinzip? Durch die Voraussetzung jener idealen Sichkonstruktion, ohne allen Grund, also durch diese von uns selber, der W.-L., zu vollziehende Projektion, war bedingt die absolut sich uns aufdringende Einsicht, daß die ideale Sichkonstruktion im absoluten Wesen selber begründet sein müsse; und so ist denn das Prinzip an seinem Bedingten gefunden, und die dadurch erzeugte neue und höhere Einsicht läßt sich in folgendem Satze fassen: Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß usw., so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden. — Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut faktische Voraussetzung des zu Erklärenden.

4. Nun lassen Sie nicht aus der Acht, daß hier Alles nur problematisch bleibt. Wenn es eingesehen werden soll, so muß usw. Soll denn nun absolut und kategorisch das Letztere gesetzt werden? Ohne Zweifel, falls das Erstere, und ohne Zweifel nicht, falls das Erstere nicht; denn es hat gar kein Prinzip außer dem Erstern. Soll denn nun kategorisch das Erstere? *Absolute non liquet*, denn es ist absolut problematisch gesetzt. Es ist, welches ich nur zur Erregung der Aufmerksamkeit hinzusetze, klar, daß in diesem problematischen Soll, als unserer dermaligen höchsten Spitze, Alles zusammengedrängt ist, um dessen Ableitung uns es hier zu tun: die ideale Konstruktion des Seins, als Sichkonstruktion sowohl, als die *proiectio per hiatum*. Es ist ebenso klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematizität im Soll, sowie sie aufgestellt ist, verbleiben muß. Dennoch ist ebenso klar, daß es doch zu einer Kategorizität kommen muß, indem außerdem unsere Wissenschaft in ihrem Umfange und

ersten Punkte bodenlos und prinziplos wäre. Diese Kategorizität aber müßte sich nun eben im Soll, als Soll, problematisch einfinden, so daß nunmehr das Hauptprinzip der Erscheinung, und von ihr geglaubt, des Scheins, darin läge, daß das absolut Kategorische in Beziehung auf die Einsicht, das Wahre und Gewisse, als problematisch, d. i. als sein könnend, oder auch nicht, und so sein könnend, oder auch nicht, erschiene.

5. Um nun sogleich für diesen Punkt, soweit es die Zeit verstattet, vorzuarbeiten, fordere ich Sie auf, das Wesen eines Soll mit mir reiflich zu überlegen. Offenbar ist in dem Soll eine innere Selbstkonstruktion ausgedrückt: ein inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf sich selber Ruhen. Man kann der Anschauung dieser Wahrheit, die sich auch allenfalls selber macht, nachhelfen. Es ist, sage ich, ein inneres sich selbst Konstruieren, durchaus als solches: dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zugrunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äußern Grund; denn hätte es einen äußern Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß. Innere Annahme durchaus von sich selber, habe ich gesagt; sonach eine Schöpfung aus Nichts, durchaus als solche sich darstellend. Ein auf sich selber Ruhen, habe ich gesagt; denn, daß ich erlaube, es in der sinnlichen Form aufzunehmen, was hier nichts schadet, — ohne diese stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück: es ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstträger seiner Dauer.

Dies, wie wir es beschrieben haben, ist nun das Soll schlechthin, und also ist es, der Voraussetzung nach, von Ihnen allen eingesehen. Es ist daher, bei aller erst erscheinenden Problematizität, gerade darum und deswegen, im Soll ein Kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens. — Ehe wir nun weiter zeigen, was daraus folgt, heute zum Beschluß noch folgende zwei Bemerkungen. 1. Das Soll trägt durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Seins an sich, ein innerlich lebendiges von sich, durch sich, in sich, schaffend und tragend sich selber, reines Ich usf.; und zwar innerlich organisiert und zusammenhaltend durchaus als solches.

Was das Letztere anbelangt, falls es nach der Klarheit, mit der sich dies schon oben in der Anschauung ergeben haben muß, noch einer Erklärung bedürfen sollte: das innere Sein des Grundsatzes objektivierten wir denn doch immer faktisch, ungeachtet diese Objektivität nicht galt. Das Soll haben wir vorher auch objektiviert; zuletzt aber in seiner innern Beschreibung und Einsicht, sind wir sogar faktisch in ihm verloren gewesen und aufgegangen, und erst jetzt, in der Reflexion darüber, welche wohl eben als *proiectio per hiatum* nach der obigen Methode aus dem Soll selber, als seinem Prinzipe, zu erklären sein dürfte, machen wir uns von ihm, und es von uns los. Sonach dürfte wohl dieses Soll, rein und lauter in seiner Einheit, und ohne allen Zusatz, die unmittelbare, d. h. durchaus nicht weiter zu konstruierende, sondern unmittelbar in der Konstruktion die Sache selber gebende, ideale Sichkonstruktion des Seins selber sein: — dagegen die oben von dem Soll aus selber problematisch gesetzte Konstruktion desselben, sowie das innere Sein dazu erst ihre Projektion *per hiatum*, daß wir daher Aussicht hätten, an diesem Soll endlich ein Prinzip gefunden zu haben, welches in sich selber Konstruktion und Sache, ideal und real ist, und Eins nicht sein kann ohne das Andere, welche Zweiheit nun eben in unserer objektivierenden Betrachtung der W.-L., welche dadurch sich selbst, als an sich gültig, aufgäbe, liegen möchte.

2. Dieses Soll hat nun immerfort, uns unbeachtet, in allen unsern bisherigen Untersuchungen die erste Rolle gespielt. Soll es zu dem und dem, zu einer Realisation des Durch usf. kommen, so muß usw.; in dieser Form ging unsere Einsicht immer einher. Kein Wunder daher, daß nach dem Fallenlassen alles übrigen allein uns das noch übrig bleibt, was in allen diesen Fällen das wahrhaft Erste war.

XVII. Vortrag. Wie der Teil unserer Wissenschaft, den wir jetzt bearbeiten, von dem erst vollendeten verschieden sei, und was unsere nächsten Vorträge beabsichtigen, nämlich fürs erste die Materialien der Lösung unserer zweiten Aufgabe herbeizuführen, und Sie mit denselben bekannt zu machen, ist in der letzten Stunde gesagt. Zugleich ist zugestanden, daß diese nächsten Vorträge nicht ohne Schwierigkeit und Verwicklung sein können. Es ist leichter, was in der Vernunft durchaus und schlechthin als Einheit liegt, wie der obige Grundsatz, als solches aufzufassen und einzusehen, indem es dazu nur der Abstraktion bedarf — leichter, sage ich, als das, was an sich und ursprünglich innere Einheit ist, auf reine Einheit zurückzuführen, um einen durchaus neuen und unerhörten Begriff in sich zu erzeugen, wozu ohne Zweifel andere Künste erfordert werden. Jetzt legen wir erst Mannigfaltigkeit hin, in einer Ordnung, wie sie uns für die Einsicht die bequemste ist: wahrhaft geordnet und eingesehen können diese Glieder erst aus ihrem Prinzip werden, welches wiederum erst von ihnen aus zu finden ist; es ist daher hier im Gange des äußern Vortrages ein unvermeidlicher Zirkel, der erst durch seine eigene Vollendung aufzuheben ist; daß man den, denn doch seine gute Ordnung habenden, Gang, und die Glieder desselben indessen auffasse, und ihnen die unter den Umständen mögliche Klarheit gebe, ist doch auch hier möglich, und wird angemutet.

Ein neues, bis jetzt unbekanntes Prinzip muß aufgestellt werden, habe ich gesagt: und mache dabei zugleich die Nebenbemerkung, daß wir (denkend an obige Unterscheidung der W.-L. in zwei Hauptteile) hier es nicht bloß mit Aufstellung des zweiten, sondern zugleich mit der Vereinigung desselben mit dem ersten zu tun haben.

Der Gang in voriger Stunde war: das reine Sein, das wir eingesehen haben, als ein durchaus in sich geschlossenes Singulare, konstruierten wir; so, setze ich voraus, konnten wir uns unmittelbar bewußt werden, und wurden uns dessen, der Aufforderung zufolge bewußt: es war dies daher eine ganz einfache, faktisch objektivierende Projektion eines Aktes, den wir Uns, als gleichfalls selbständig Existierenden, zuschrieben, und wobei wir

in Versuchung hätten kommen können, auf einseitig idealistische Weise, aus diesem Akte der Konstruktion das Sein selber abzuleiten. Dies jedoch, wohl einsehend, daß wir dadurch gerade dahin zurückkämen, von wo aus wir uns erst emporgehoben, mithin nicht von der Stelle rückten, hüteten wir uns zu tun. Wohl aber verfuhren wir also, und hatten, falls wir nur außer dem Einen Sein noch zu etwas Weiterm, dem Phänomene desselben nämlich, kommen wollen, notwendig also zu verfahren. — Was die Wahrheit an sich jener Konstruktion anbelangt, so kann dieselbe sich auf Nichts, als auf die bloße Aussage des Bewußtseins berufen. Diese Aussage unbedingt verwerfen, so wie wir sie oben unbedingt verworfen haben, können wir nicht, vermöge unseres dermaligen ganz veränderten Zweckes; denn oben wollten wir das reine Sein in sich selber, und daß für dieses das Bewußtsein durchaus nicht galt, war erwiesen; hier wollen wir dieses reine Sein nicht mehr in sich, denn also haben wir es schon, und so wäre unsere Untersuchung vollendet, sondern in seiner ursprünglichen Erscheinung fassen, und da dürfte wohl das Bewußtsein und hier insbesondere die Konstruktion das erste, dermalen von uns zu erfassende Glied dieser Erscheinung sein. Unbedingt es gelten lassen, können wir ebensowenig; denn inwiefern und unter welcher Bedingung es gelte, ist eben in Frage gestellt. Wir müssen daher diese Aussage problematisch und der fernern Untersuchung nicht vorgreifend also stellen: wenn und inwiefern eine solche Konstruktion wirklich ist, d. h. am Sein teilnimmt, nicht bloß zu sein scheint, sondern das Sein wirklich in ihr erscheint, so usw. Durch dieses so ist aufgegeben die[1] Bedingung des wirklichen und wahrhaften Seins einer solchen Konstruktion, falls ihr, und inwiefern ihr Sein zukommen könne, eine unmittelbare[2] Evidenz nachzuweisen. Diese Bedingung ist nun gefunden, und es hat ohne Schwierigkeit eingeleuchtet: — Ist wirklich und in der Tat in Beziehung auf das wahrhafte Sein in der Vernunft, — keineswegs in Beziehung auf die faktische

[1] aufgegeben, die (?)

[2] könne, mit unmittelbarer (?) — Eventuell könnte an Stelle dieser beiden Konjekturen nach wahrhaften Seins ein Komma gesetzt werden.

Existenz in dem Bewußtsein, welches, bis es besser begründet ist, gar Nichts gilt; dieser Umstand ist nicht zu übersehen — ist in diesem Sinne jene uns erschienene Konstruktion, so ist sie keineswegs gegründet in einem vorgeblichen, des Seins leeren objektivierenden Ich des Bewußtseins, sondern sie ist gegründet im Sein selber; denn das Sein ist Eins, und wo es ist, ist es ganz; im Sein, als Sein; mithin durchaus und schlechthin notwendig.

Daß ich hier auf die Bedingung, daß Sie sich nicht zerstreuen lassen, eine Nebenbemerkung beibringe, welche, unter jener Bedingung Licht verbreiten kann. Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Konstruktion des Absoluten erfaßt ist, als die Offenbarung und Äußerung Gottes: so ist hier die letztere eingesehen, als schlechthin notwendig, und im Wesen des Absoluten selber begründet. Diese Einsicht der absoluten innern Notwendigkeit, die ich nicht genug einschärfen kann, wogegen die absolute Dunkelheit der Einsicht mit ihrer ganzen Kraft sich sträubt, indem die Freiheit stets das Letzte ist, was sie aufgeben will, und kann sie dieselbe auch nicht für sich retten, so sucht sie dieselbe wenigstens in Gott zu flüchten; — diese Einsicht der innern Notwendigkeit, sage ich, ist ein Distinktionscharakter der W.-L., absolut von allen andern Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit. Hier wird gleich von vorne an als schlechthin notwendig eingesehen in der Vernunft und an sich, was hinterher wohl, nicht in der Vernunft und nicht an sich, sondern in einer andern noch erst auszumachenden Beziehung, als zufällig erscheinen wird. Nur unter dieser Bedingung kann die W.-L. hoffen, das Phänomen auf eine rechtliche und gegründete Weise, keineswegs nur so zum Schein, abzuleiten; denn eine wahre Ableitung muß ein feststehendes Prinzip haben. Außerdem, wie es wohl auch sich zugetragen hat, leitet man aus dem in sich Zufälligen ein anderes Zufälliges ab, und verschafft aus diesem andern Zufälligen, das da selber ja nur unter Bedingung der Festigkeit des Erstern feststeht, wiederum dem Erstern seine

Festigkeit; als ob dadurch, wenn man zwei, deren keines für sich selbst bestehen kann, nur wechselsweise aufeinander stellte, ein rechter, guter, fester Standpunkt herauskäme.

Noch diese Bemerkung: daß in unserer gegenwärtigen Untersuchung dermalen es noch gerade also aussieht, wie ich es eben als fehlerhaft beschrieben, daß sie daher, wie zu Anfange freimütig angegeben worden, ihr Prinzip sucht, aber noch nicht hat, ist sichtbar, indem ihr erstes Glied, die Konstruktion des innern Seins, in Beziehung auf dasjenige, wonach hier allein gefragt wird, das wahre Sein in der Vernunft — noch problematisch dasteht, sonach auch dasjenige, was erst unter seiner Bedingung ausgemittelt worden, die notwendige Sichkonstruktion des Seins, nicht anders sein kann, als ebenso problematisch. Darum sei von nun an Ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, ob denn nun, und wo ein auf sich selber ruhendes Prinzip heraustrete.

Ist Konstruktion des Seins, so ist sie in ihm selber absolut begründet; dies sahen wir ein, und reflektierten wieder auf diese Einsicht und ihre innere gesetzliche Form. Da war nun unmittelbar klar, daß wir von der Voraussetzung einer Konstruktion des innern Seins, welche wir fälschlich dem Ich des Bewußtseins beimaßen, worüber wir aber schon des Bessern belehrt sind, und es darum fallen lassen — ausgingen. Soviel aber bleibt unbezweifelt, daß jene Konstruktion des Seins, als eben absolutes Faktum projiziert wurde. — Haben wir nun etwa diese an sich einfache faktische Projektion durch den Gebrauch, den wir von ihr machten, in einen Zusammenhang mit andern Gliedern gebracht? Offenbar; solle es eine solche Konstruktion geben, so müsse sie begründet sein in dem Sein, sahen wir ein. Nun haben wir diese ganze Spekulation frei übernommen; durch unser Verfahren, das wir hätten sehr wohl unterlassen können, ist die erzeugte Einsicht, die daher sehr wohl auch nicht hätte erzeugt werden können, bedingt, und ist darum überhaupt gar kein fester Standpunkt. Um nun doch einen solchen festen Punkt zu gewinnen, wandten wir ein Verfahren an, das durch seine bloße Möglichkeit seine Rechtmäßigkeit, sofern es desselben dermalen bedarf, beweist: Setze, sagten wir, es solle zu der von uns erzeugten Einsicht kommen, so wirst du einsehen, daß die vorher

nur mögliche Projektion des faktischen Seins der Konstruktion unter dieser Bedingung notwendig werde.

Hierdurch hätten wir nun zuvörderst, zum Beweise, daß wir, ungeachtet wir freilich festen Grund noch nicht unter uns fühlen, doch auf gutem Wege sein mögen, gegen alles Vorherige einen großen Gewinn gemacht. Die absolute Projektion *per hiatum*, die in allen unseren bisherigen Untersuchungen unbegreiflich blieb, somit die ganze äußere Existentialform, ist, unter der Voraussetzung, daß ein höheres Glied, die Einsicht, sein soll, als notwendig erklärt, sie, die vorher selbst problematisch war. Also die Problematizität weicht aus den tieferen Gliedern, freilich sich werfend auf höhere; aber dadurch wird sie wenigstens vereinfacht, und uns ihr wahrer Sitz entdeckt, in welchem wir hoffen können, sie in ihrer Wurzel anzugreifen.

Nach dem, was ich über die Notwendigkeit eines in sich stehenden Prinzips auch für diese Untersuchung gesagt, wollen wir diese Problematizität zunächst ganz ausrotten; und dabei ist das sicherste Mittel, daß wir ihr fest ins Auge sehen. Im problematischen Soll ist sie ganz zusammengedrängt; dieses allein ist hinlänglich für unseren nächsten Zweck; wir lassen daher den Ort, wo dieses Soll erschien, Einsicht usw. fallen. Daß man zuletzt an dieses Soll, als einen der tiefsten Grundpunkte aller Erscheinung, sich werde zu halten haben, konnte auch, unabhängig von dem jetzt genommenen Gange, aus der ganzen bisherigen Untersuchung anschaulich werden, wie ich im Vorbeigehen bemerken will. Alle unsere bisherigen Untersuchungen und erzeugten Ansichten haben angehoben mit einem problematischen Soll, und sind von ihm, als ihrem ersten *terminus a quo* ausgegangen: „Soll es zu einem Durch wirklich kommen, so muß usw.“; „soll es zu dieser eben erlangten Einsicht kommen, so muß usw.“: der Idealismus; „soll dieses Leben ein Leben an sich sein, so muß usw.“: der Realismus; bis herauf zur höchsten Relation: „soll ein Ansich verständlich sein, so muß ein Nichtansich gedacht werden usw.“

Nur in der Einsicht des reinen Seins, und wie wir in ihr aufgingen, verlor dieses Soll sich ganz, und es trat ein eine

absolute Kategorizität, ohne alle problematische Voraussetzung. Sobald wir nun wieder, welches die historische Genesis unseres zweiten Teils in unserer ganzen dermaligen Untersuchung gab, auf diese Einsicht reflektierten, so stellte sie sich wieder mit einem Soll, also als zufällig hin, suchend die Grundbedingung dieser Sichkonstruktion des Seins. Nun haben wir bisher im Aufsteigen uns stets an den Inhalt der erzeugten Einsichten gehalten, und auf die Form der Problematizität, in der sie insgesamt eintraten, nicht reflektiert, welches auch ganz richtig war, indem wir zu dem Urinhalte der Wahrheit als solchem eben hinauf wollten. (Hier im Vorbeigehen beantwortet sich entschieden und gründlich die von einigen mir geschehene Frage über den wahren Grund der Vorliebe unseres ersten Teiles für den Realismus, und der in ihm herrschenden Maxime, sich immer nach ihm zu orientieren.) Jetzt aber im Hinabsteigen haben wir uns nun eben an dieses vernachlässigte Soll zu halten, das ja die fortdauernde innere Seele der Idealismen abgab, die während des Aufsteigens fortwährend sich ausschieden, und nur in Absicht ihres Inhaltes durch entgegengesetzte höhere niedergeschlagen wurden, in der Form aber, wie wir sehen, noch bestehen. Diese Form ist nun nicht durch den ursprünglichen Inhalt unmittelbar zu zerstören, denn alles, was dieser leisten kann, haben wir im Aufsteigen schon geleistet, sondern sie ist durch sich selber innerlich zu erklären und zu berichtigen: sie muß ihre ungegründeten Ansprüche, inwiefern sie ungegründet sind, durch sich selbst widerlegen; ungefähr ebenso, wie wir oben den höchsten Idealismus dieses Inhalts, der sich erst für einen Realismus gab, durch das von ihm selber aufgestellte Gesetz widerlegten, und als Idealismus aufdeckten.

Mit einem Worte, daß ich Sie dadurch noch tiefer in den systematischen Zusammenhang hineinführe, zwischen dasjenige Glied, das oben das höchste war in der Erscheinung, die Unterscheidung und Vereinigung des Ansich und Nichtansich, in der ganzen fünffachen Synthesis, und das absolute innere Sein, als das absolut Realistische, tritt hier ein das neue Mittelglied des Soll, und in diesem muß die sich disjungierende, und zugleich synthetische Beziehung auf die beiden erwähnten Neben-

glieder sich entdecken lassen. Diese zu finden, ist der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe: sie als festes Prinzip zu finden, ist ihre Form.

Zuvörderst jedoch die Beziehung auf das innere Sein. Die Form des Seins ist Kategorizität: es müßte daher im Soll selber, so sehr es auch eine Problematizität scheint, etwas Kategorisches liegen. Um dies zu finden, habe ich aufgefordert, auch das innere Wesen eines problematischen Soll reiflich zu bedenken (nach unserer beständigen Methode, das fürs erste dunkel Projizierte zur Klarheit zu erheben). — Wir haben dies schon gestern getan; wegen der Wichtigkeit der Sache will ich die ganze Operation heute wiederholen.

Sagen Sie energisch und wohl überlegt: soll das und das sein, so ist klar, daß dadurch eine innerliche Annahme ausgesagt wird, ohne allen Grund, schlechthin von sich und aus sich, also innere reine Schöpfung, und zwar unmittelbar als solche, völlig rein dastehend, denn eben die völlige äußere Grundlosigkeit, und lediglich durch sich Begründetheit, und nichts anderes, drückt ja das Soll aus, wenn es nur rein problematisch genommen wird, so wie dies hier die Aufgabe ist, ohne deren Leistung es zur geforderten Einsicht nicht kommt. Ferner, so suchte ich ganz dasselbe noch von einer anderen Seite zu fassen und deutlich zu machen: in dem Soll ist ausgedrückt, die absolute Annahme ebenso unbedingt fallen gelassen, als sie unbedingt angenommen ist; soll sie nun, und wahrscheinlich mit ihr das ganze so muß, das an ihr hängt, nicht fallen und mit diesem Fallen wahrscheinlich alles Wissen und alle Einsicht hinfallen: so muß es sich eben selber tragen und halten. — So gewiß wir nun dieses eingesehen haben, so gewiß hat uns das Soll eingeleuchtet als ein, unter Bedingung, daß es sei, sich selbst schlechthin tragendes und haltendes Absolutes aus sich, von sich, durch sich, absolut als solches. Dies, sage ich, ist ein Soll; und wäre es nicht genau so, so wäre es eben kein Soll; wir haben daher eine kategorische Einsicht, vom unwandelbaren und unvermeidlichen Wesen des Soll; bei welcher Einsicht wir indessen ganz abstrahieren können von der äußeren Existenz eines solchen Soll. — Abstrahieren können, sage ich, denn mit gutem Bedachte ent-

halte ich mich, hier eine sich zwar leicht darbietende Folgerung zu ziehen, welche für den Zusammenhang noch nicht sattsam vorbereitet ist. Inwiefern nun unsere Aufgabe bloß darin bestand, im Soll selber etwas Kategorisches aufzufinden, so ist sie durch das jetzt Geschehene gelöst.

Ich habe, in der Erörterung des Soll, Sie nicht gewarnt vor dem Scheine, daß Wir es seien, die da annehmen das Problematische, und die da fortdauernd tragen und halten dasselbe; denn dieses Wir des bloßen Bewußtseins dermalen noch gänzlich aus dem Spiele zu lassen, bis es deduziert ist, ist die Regel, und es zu vermögen, ist die Kunst, ohne welche Keiner Eintritt in die Region der W.-L. erhält. Sollte sich dieses Ich inzwischen jemandem aufgedrungen haben, so läßt es sogar an dieser Stelle unmittelbar sich wieder wegbringen. Nämlich, ob du nun die Annahme erzeugt hast und trägst, oder du nicht, so ist doch immer klar, daß du nur unter dieser Bedingung des Selbsterzeugens und Forttragens ein Soll hast. Immer daher, falls du auch der Erzeuger bist, liegt im Soll Regel, und Gesetz, also zu verfahren, außerdem wird es kein Soll: und mehr haben wir hier auch gar nicht sagen wollen; von der Frage, die du erhobst, und die an einem ganz anderen Orte uns gemacht werden wird, ganz abstrahierend.

Und nun noch zum Beschlusse eine scharfe Unterscheidung, die in der Folge entscheidend werden wird, und die nie zu früh klar eingesehen werden kann. Auf die hohe Ähnlichkeit des inneren Seins, als eines von sich, durch sich, in sich Geschlossenen, und sich selbst Genügenden, und des Soll, als eben dasselbe, ist schon früher aufmerksam gemacht; doch ist zwischen beiden auch ein Unterschied, den ich in der aufgestellten Formel also bezeichnet und erkennbar gemacht habe: das Soll ist ein von sich usw. als solches. Ich fordere Sie jetzt auf, sich diesen Unterschied gemeinschaftlich mit mir also klar zu machen. — Das Sein wurde konstruiert als ein absolutes von sich usw. Ich frage: sollte es nun denn da geben, oder gab es wirklich in unserer Einsicht, falls sie rechter Art war, außer diesem absolut lebendigen, sich konstruierenden *esse*, noch ein anderes, stehendes Sein, Substantiv? Nimmermehr, sondern beides ging durchaus

ineinander auf, und in das rein in sich geschlossene *singulum* auf, und ganz müßig, ungültig und vernachlässigt war die doppelte Wiederholung. So verhält es sich mit dem Soll, wenn Sie nochmals recht scharf hinsehen wollen: dieses steht als ein fester selbständiger Mittelpunkt und Träger des absolut Sichschaffens und Tragens da; und das letztere wird gar nicht unmittelbar, wie früher am Sein, sondern nur mittelbar, durch Voraussetzung und Setzung eines Soll — kurz, unter der Voraussetzung, daß es selber wieder sein solle, ein Soll,[1] also durch seine eigene Verdoppelung eingesehen. Es ist hier gar nicht, wie oben, eine unmittelbare Vernunfteinsicht, sondern nur mittelbare, wiederum bedingt durch eine höhere Projektion *per hiatum* eben des Soll, wie wir denn auch in der Tat verfahren sind. — Dieses Verhältnis nun haben wir bezeichnen wollen durch den Beisatz, als solches, d. h. selber in objektiv faktischer Wesenseinheit.

Wozu nun diese neue Entdeckung weiter führen werde, muß sich finden. Vorderhand geht in Absicht der Methode so viel hervor, daß, sowie eine Projektion *per hiatum*, die der Konstruktion des Seins, als notwendig abgeleitet ist aus dem Seinsollen einer gewissen Einsicht, eine andere Projektion, des Sollens eben selbst, als Bedingung dieser Einsicht, und von einer anderen Seite wieder durch sie bedingt sich einstellt; worauf wir nun eben weiter uns einzulassen haben werden; daß daher, nur in dem oben genauer abgesteckten Bezirke, unsere gegenwärtige Untersuchung, ebenso wie die obige, aufsteigend verfährt, weil sie ihr Prinzip noch sucht.

XVIII. Vortrag. Das bisher Vorgetragene: eine Konstruktion des Seins ist vorausgesetzt; sie wird aus dem Grundsatze, daß Nichts sein könne, außer dem Sein, eingesehen als notwendig aus dem Sein selber hervorgehend, so gewiß sie nämlich überhaupt ist: gesetzt daher, es soll usw., so muß usw.

[1] Die Worte: ein Soll, sind wohl am besten zu streichen.

Das Soll aber ist ein in sich, von sich, durch sich, als solches: dieses, und besonders das zuletzt hinzugesetzte Als, als ein neuer Mittelpunkt und Träger des sich selbst schaffenden und tragenden Soll, stehe nun fest bei Ihnen.

Ich bringe heute noch eine Grundbemerkung über den wahren, inneren Geist des bisher geführten Räsonnements bei, und werde sodann unsere bleibende Aufgabe von einer anderen Seite bearbeiten.

1. Was das Erste betrifft: Soll eine Einsicht stattfinden, davon und davon, insbesondere hier, daß die ideale Sichkonstruktion im Sein selber begründet sei, so muß usw., war die Form unserer höheren Einsicht, aus dem Standpunkte des problematischen Soll. — „Indem du nun," würde ich anreden, „den Inhalt dieser Einsicht, die da deiner Behauptung nach noch nicht stattfindet, sondern deren Bedingung du bloß suchst, wirklich angibst, hast du ihn ja ohne Zweifel schon im Sehen und in deinem Begriffe; du konstruierst ihn wirklich und in der Tat" (so wie dies hier der Fall ist mit der idealen Sichkonstruktion des Seins). Diese Bemerkung geht durchs ganze Bewußtsein hindurch, und läßt sich an jedem Beispiele klar machen: ich kann nicht nachdenken, wie irgend Etwas, nach welchem Gesetze, z. B. ein Körper im Raume, der Raum, die Linie usf., begriffen oder konstruiert werde, ohne eben ohne alles Nachdenken und nach allgemeinem Gesetze sie schon begriffen zu haben. Und hier wird das Gesetz nur an einem der höchsten, andere unter sich fassenden Falle konstruiert. „Du suchst daher," fahre ich fort, „entweder dasjenige, was du schon hast, oder du suchst dasselbe Sehen und denselben Begriff, denselben in Absicht des Inhalts, nur in einer anderen qualitativen Bestimmung. Daß das letzte dein Fall sei, wird durch eine genauere Betrachtung des aufgestellten Satzes klar, — der Inhalt deines Sehens, des als Inhalt bloßen Sehens, soll durch das, was du Einsicht nennst, erst in einen Zusammenhang mit etwas anderem im Sehen, als seiner Bedingung und seinem Bedingten zugleich gebracht werden. Also, daß wir das wahre Resultat deines Begehrens bestimmt und genau angeben: Ein schon an und für sich völlig bestimmtes Sehen, das du als bestimmt voraussetzen mußt, um zu deiner

Forderung nur zu kommen, soll in dieser bleibenden objektiven Bestimmtheit nun auf eine weitere Art, also, da die objektive Bestimmtheit bleibt, nun qualitativ, als Sehen, weiter bestimmt werden. Du forderst daher, um es kurz auszusprechen, eine neue Genesis in dem schon seiend vorausgesetzten, und objektiv als dasselbe bleibend vorausgesetzten Sehen."

Eine neue innere Genesis des Sehens, als formalen Sehens selber, ohne allen Inhaltsunterschied (was wir auch Objektivität genannt haben). — Nun ist das Materiale dieser formalen Genesis, ihr Resultat, selber wieder Genesis: der stehende Inhalt soll in einen genetischen Zusammenhang mit einem anderen Gliede gebracht werden, das erzeuge, und da wiederum von ihm erzeugt werden; also es soll das ganze bekannte Durch, oder die Relation, in ihrer synthetischen Fünffachheit eintreten. Nun kann es wohl sein, daß diese materiale und äußere Genesis mit und aus dem Inhalte, der jedoch seinem inneren Wesen nach gar nicht verändert wird, eben in der formalen Genesis des bloßen Sehens selber begründet ist, und gar nicht in der Sache liegt, sondern im veränderten Auge, wodurch nun alles hier anliegende Mannigfaltige zurückgeführt würde auf die Einheit desselben Prinzips, der formalen weiteren Bestimmung. Diese formale weitere Bestimmung oder neue Genesis wird nun gefordert durch ein Soll, welches selbst in seinem inneren Wesen für Genesis, schlechthin als solche, erkannt ist; und so könnte diese Genesis ebenso in dem Soll selber, als die Relation und fünffache Synthesis in der formalen Genesis ihren Grund haben, so daß das Soll das Grundprinzip wäre von allem, wofür wir es eben schon oben angesehen. Kurz, der Geist des ganzen, seit Anhebung unseres zweiten Teils geführten, Räsonnements ist die Forderung einer inneren Genesis in dem, für die Genesis selber vorauszusetzenden Sehen an sich: durch welche dem Sehen in seiner wahren Bedeutung Nichts zugesetzt würde, die daher, wie wir es immer gewollt, in Beziehung auf diese Bedeutung ungültig sein muß. Zugleich dürfte eben diese innere formale Genesis, als durchaus nur die Weise der Ansicht betreffend, Prinzip des absoluten Idealismus = der Erscheinung sein: und wir selber durch unser im ganzen Räsonnement vorausgesetztes Prinzip, das Sein werde,

idealiter, d. h. in Absonderung von der realen Sichkonstruktion, konstruiert, in einen neuen und höheren Idealismus hineingeraten sein.

Daß nun diese, jetzt charakteristisch vom vorausgesetzten Ursehen unterschiedene Einsicht, sich allein für gewiß ausgibt, dagegen das Ursehen in Beziehung auf seinen Inhalt nur problematisch sein soll, — (daß die Sache sich also verhalte, und unsere Gewißheit als erzeugt und erschlossen erscheine, ist bei der unmittelbaren Reflexion klar:) — dieser Umstand liegt wahrscheinlich in der Einseitigkeit des Idealismus selber, welcher hier, nichts anderes kennend, Zeugnis gibt von sich selbst. Diesen Anspruch haben wir nun noch erst zu untersuchen.

2. Bekannte Grundregel: gegen keinen Idealismus läßt auf eine andere Weise sich etwas ausrichten, als von dem Realismus aus. Nachdem daher unser Räsonnement auf seine geistige Einheit zurückgeführt, und als Idealismus eingesehen worden ist, können wir nicht länger bei ihm verweilen, ohne im Zirkel herumgetrieben zu werden, sondern wir müssen uns wenden an den gegenüberstehenden Realismus, und diesen in seiner Genesis bloß tiefer überlegen.

a) Wir traten, wie uns erinnerlich ist, ein in diesen Realismus nach der letzten Erwägung des Ansich und der Einsicht, daß, in unserem Wissen, dieses Ansich Relation sei und Mannigfaltigkeit, darum, daß es nicht sei absolut, ohne alle Zusammensetzung und Zerlegung zu denkende Einheit, sondern nur, wie wir uns ausdrückten: Verstandeseinheit. Wir verwarfen dieses Wissen ganz, und doch blieb uns Wissen übrig, das daher absolute innere Einheit, ohne alle Zusammensetzung und Trennung war: Einheit in sich. Auch wollen wir nicht etwa sagen, daß Wir es in dieser Einheit erzeugt hätten; denn wir wollten wahrhaftig nicht, daß nach Abstraktion von aller Relation noch Etwas übrig bleiben sollte, oder hätten wir dieses gewollt oder wollen können, das Übrigbleibende mit unserem Wollen umfassen können, so wäre es uns ja schon übrig gewesen: — sondern es war eben schlechthin übrig: Einheit von sich. Auf diesen letzteren Punkt kommt alles an, es ist der, der in allen Systemen übersehen worden, und der nur der tiefsten Besonnenheit klar wird.

Das, was wir Wir nennen, oder unsere Freiheit, und was eben hier erst aus der oben erwähnten neuen formalen Genesis des absolut vorauszusetzenden Sehens = Nachkonstruktion abgeleitet werden soll, kann nur abstrahieren, eben von seinem eigenen Geschöpfe der Nachkonstruktion, aber es kann nicht die ursprüngliche Vernunft hervorbringend konstruieren: obwohl nach vollendeter Abstraktion die ursprüngliche Vernunft ohne weiteres eintritt. So nun jemand, im unabtreiblichen Bewußtsein der Simultaneität seiner vollendeten Abstraktion und des Eintretens der reinen Vernunft und dem ebenso unabtreiblichen Bewußtsein, daß Er das frei Abstrahierende sei, diese seine Freiheit zugleich überträgt auf das Heraustreten der Vernunft: so täuscht sich dieser, und bleibt in einem Idealismus befangen. Diese letzte Täuschung ist hier in unmittelbarer Evidenz durch tiefe Besonnenheit vernichtet. Nach Abstraktion von der höchsten Verstandeseinheit bleibt übrig ein Wissen schlechthin, weil es eben übrig bleibt, ohne alles unser mögliches Zutun. Reines Licht oder reine Vernunft an sich.

b) Diese reine Vernunft ist nun ebenso unmittelbar inneres Sein und mit ihm durchaus Eins. Wir haben oben das nach aller Abstraktion Übrigbleibende inneres Sein genannt; hier haben wir es reines Licht, oder Vernunft genannt. Wie wir es aber auch nennen mögen, so ist es eben das nach aller Abstraktion durch sich selber schlechthin Übrigbleibende und durchaus unteilbare *singulum;* und ich möchte wohl wissen, ob wir in diesem aufgestellten Begriffe noch eine Disjunktion zu machen vermöchten, und ob nicht die Einsicht, daß es durchaus ein in sich selbst geschlossenes *singulum* sei, uns nicht deutlich anzeigte, daß bei aller Verschiedenheit der Worte, mit denen es benannt wird, doch immer ein und eben dasselbe Wesen gemeint sein könne.

c) Als ein in sich, von sich, durch sich = reale Sichselbstkonstruktion haben wir es ehemals, und jetzt beschrieben, und es anders gar nicht beschreiben können. Dermalen gänzlich abstrahiert von der Faktizität dieser Beschreibung, welche sehr wohl nur die Nachkonstruktion sein kann, durch die wir eben in den erst angezeigten Idealismus geraten, reflektiert auf

ihre innere Wahrheit, und — ich fordere hierbei Ihre ganze Aufmerksamkeit auf, — auf das überraschende Resultat, das ich zu ziehen gedenke! Ich frage: liegt es denn nun nicht in dem, nach aller Abstraktion rein Übrigbleibenden selbst, — ob Sie es nun Sein nennen wollen oder Vernunft, — daß es schlechthin von sich selber sei? Wird es etwa willkürlich gesetzt, als von sich selber seiend? Wie könnte es; dies wäre ein wahrer Widerspruch, denn sodann wäre es in der Tat nicht von sich selber, sondern eben durch das willkürliche Setzen. Ist es gesetzt, als ein, nach Abstraktion von allem außer ihm, Übrigbleibendes, so ist es notwendig gesetzt, als ein Vonsich; denn wäre es nicht ein Vonsich, so wäre es von einem anderen, es wäre daher im absoluten Setzen, d. h. ursprünglichen Kreieren seines Seins, von diesem anderen nicht zu abstrahieren. (Daß aus Faselei und Gedankenlosigkeit das andere nicht beachtet werden könnte, mag empirisch wahr sein, und soll eben erst erklärt werden; in der absoluten Einen, in sich aufgehenden Einheit ist es nicht wahr.) Wiederum ist es absolut gesetzt, schöpferisch, als ein Vonsich, — es versteht sich, daß dieses Vonsich wirklich ausgedrückt, und nicht etwa bloß intelligiert sei, — so ist es gesetzt, als absolut nach Abstraktion von allem seiend und übrig bleibend. — Es ist daher klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich, als solches nicht setzen kann, ohne sich zu konstruieren, und umgekehrt; daß daher in seinem Wesen beides zusammenfällt, und durchaus Eins ist, Sein und Selbstkonstruktion, Sein und Wissen von sich. — Bemerken Sie hierbei: 1. ist hier die Einsicht, daß das Sein sich schlechthin selber konstruieren müsse, welche nach dem Vorgeben des Idealismus nur mittelbar durch einen Schluß von der faktischen Voraussetzung des Vorhandenseins einer Konstruktion erzeugbar sein sollte, durchaus unmittelbar, und ohne alle faktische Voraussetzung, durch die bloße Betrachtung des inneren Wesens entstanden. Hierdurch nun wäre zuvörderst der Idealismus, wie er aufgestelltermaßen sich auf Notwendigkeit einer Voraussetzung für eine gewisse, doch nur mögliche Einsicht gründete, völlig abgewiesen, indem diese Einsicht ohne seine Voraussetzung wirklich erzeugt worden: er muß daher, falls

es doch noch zu ihm kommen soll, sich nach höheren Stützen umsehen. Ferner ist dadurch der im Vorbeigehen zu berührende Satz aufgetreten, daß dieselbe Einsicht auf zwei verschiedenen Wegen, mittelbar, aus Voraussetzungen, und schlechthin unmittelbar möglich sei. Wie wäre es, wenn gerade in dieser Disjunktion der Wege der ganze von uns gesuchte Unterschied zwischen philosophischer und gemeiner Erkenntnis, zwischen dem Standpunkte der W.-L. und dem des gewöhnlichen Wissens, und falls es in dem letzteren wiederum Grade der Mittelbarkeit geben sollte, der Unterschied zwischen den verschiedenen Standpunkten dieses gewöhnlichen Wissens läge? Uns liegen stets philosophische Systeme am nächsten. — Die Voraussetzung, die der Idealismus, als Prinzip unmittelbarer Einsicht, wollte, war faktisch. Wie wäre es, wenn z. B. der Beweis, der fast in allen Systemen, und nach ihnen auch in der gewöhnlichen Erkenntnis, aus dem faktischen Dasein endlicher Wesen für das absolute Sein geführt wird, eben dieser idealistische Weg der mittelbaren Einsicht wäre, mit welchem man sich begnügte aus Mangel der unmittelbaren; an sich wohl richtig, und in der allmählichen Erziehung, d. h. Heraufziehung zum Höchsten, an seinem Orte anwendbar; aber durchaus nicht stichhaltend gegen Einwürfe, die hinaufstreben zum Höchsten! 2. Der Unterschied zwischen realer und idealer Sichkonstruktion des Seins, den wir früher hatten, und worauf eben der Idealismus baute, ist völlig aufgehoben. Sein, oder Vernunft und Licht sind Eins; und dieses kann sich gar nicht setzen, oder sein, ohne sich zu konstruieren; diese ist daher in seinem W e s e n begründet, und durchaus Eine, so wie sein Wesen es ist. Soll es daher späterhin doch wieder zu einer solchen Distinktion kommen, so muß sie erst abgeleitet werden. 3. In der Vernunft an sich, sahen wir ein, falle ihr Sichsetzen, und ihr Sichkonstruieren durchaus in Eins zusammen: und so gewiß wir es einsahen, waren wir in dieser Einsicht die Vernunfteinheit selber. Nun liegt da doch immer, nicht jedoch wie in der Verstandeseinheit, als integrierende Teile derselben — denn die Teile werden vielmehr hier in der Einheit völlig abgeleugnet und vernichtet, und die Einheit versteht sich nicht durch die Teile, son-

dern sie setzt sich schlechthin, — aber doch als Mittel, um zur Einheit zu gelangen, eine Zweiheit. Es dürfte sich daher vielleicht finden, daß hier schon eine Nachkonstruktion läge, welche rückwärts nach der idealistischen Seite hin wieder durch ein absolutes Soll gesetzt wurde, aus der wir nun faktisch nicht herauskönnten, ungeachtet ihre Ansichgültigkeit nicht zugegeben wird; daß wir daher gerade an dem Punkte ständen, von welchem aus unsere Aufgabe gelöst werden kann. Wie es sich damit verhalten möge, behalte ich der weiteren Untersuchung vor. —

Jetzt füge ich eine Nebenbemerkung hinzu, durch die ich oben den Gang der Untersuchung nicht unterbrechen wollte. Ich habe bei Gelegenheit diejenigen neuen philosophischen Systeme, die das meiste Aufsehen machen, an ihren Prinzipien geprüft, um dadurch der W.-L. größere Klarheit zu geben; so das Reinholdsche, so das Schellingsche. Neben ihnen und fast noch mehr als sie empfiehlt sich das Jacobische, weil es mit großem philosophischen Talent die Philosophie selber über die Seite zu bringen sucht, und so der herrschenden Geistesträgheit und Abneigung gegen die Philosophie schmeichelt. Die Prinzipien desselben zu prüfen, war eben der Ort. Es geht aus von folgenden Sätzen: 1. Wir können nur nachkonstruieren das ursprünglich Seiende. — Dieser Satz, der bei Jacobi fast nur als Postulat steht, ist von uns eben selber aufgestellt und genau bestimmt worden: das ursprüngliche in seinem Inhalte bestimmte Sehen wird, bei verändertem Inhalte, *formaliter* genetisch, und dadurch Einsicht eines Zusammenhanges; und diese Genesis, die in Beziehung auf den wahrhaft ursprünglichen Inhalt nur Nachkonstruktion, in Beziehung auf die faktisch hinzugefügten Glieder wahre ursprüngliche Konstruktion und Schöpfung aus Nichts ist, schreiben Wir uns zu. — In Absicht des letzteren Punktes, der absoluten Schöpfung alles Faktischen vom Ich aus, geht er nun schon gar sehr von uns ab; und es ist sehr glaublich, daß er auch dem Faktischen, d. h. dem außer dem Einen Vernunftsein Befindlichen, das Sein zugesteht, und uns dabei nur das Nachkonstruieren läßt. 2. Die Philosophie soll Sein in sich, und an sich offenbaren und entdecken. — Richtig, und eben auch

unser Zweck. — Durch die standhafte Behauptung dieser beiden Sätze hat dieser Schriftsteller sich großes Verdienst um das Zeitalter erworben, und vor allen den Philosophen, die ganz unbefangen nur nachkonstruieren, oder auch nachstümpern der Natur und der Vernunft, sich vorteilhaft ausgezeichnet. 3. Darum können Wir nicht philosophieren, und es kann keine Philosophie geben. Das Letzte, so wie ich es ausgedrückt habe, ist seine wahre Meinung, und es muß seine wahre Meinung sein, wenn er überhaupt eine Meinung haben soll. Denn dadurch, daß er gewöhnlich hinzusetzt: Philosophie aus einem Stücke, gibt es uns Nichts. Denn gibt's keine Philosophie aus Einem Stücke, so gibt's überhaupt keine Philosophie, sondern etwa andächtige Betrachtungen auf alle Tage im Jahre. — Ich gebe ihm den ganzen Inhalt, so wie er aufgestellt ist, nur denselben noch strenger nehmend, als sein eigener Urheber, zu. Wir, die Wir, die nur nachkonstruieren können, können nicht philosophieren: auch gibt es überhaupt kein Philosophieren, einzeln und persönlich; sondern die Philosophie muß eben sein, dies ist aber nur möglich, inwiefern das Wir mit all seinem Nachkonstruieren zugrunde geht, und die reine Vernunft, rein und allein hervortritt; denn diese in ihrer Reinheit ist selber die Philosophie. Vom Wir oder Ich aus gibt's keine Philosophie; es gibt nur eine über dem Ich. Demzufolge hängt die Frage über die Möglichkeit der Philosophie davon ab, ob das Ich zugrunde gehen, und die Vernunft rein zum Vorschein kommen könne. Daß dies nun allerdings möglich sein müsse, ließe sich jenem Schriftsteller aus seinen eigenen Worten beweisen. Denn indem er sagt: Wir können nur nachkonstruieren, leistet er *ipso facto* mehr als bloßes Nachkonstruieren, und hat sich selber wenigstens aus jenem Wir, von dem er spricht, glücklich herausgezogen. Denn könnte er nur das, so würde er es eben zeitlebens tun, nicht aber davon sagen, noch, wie er eben durch dieses Sagen tut, sich zum Nachkonstruieren des Nachkonstruierens selber erheben. Oder, wenn wir ihm dies erlassen wollten: er sage uns, wie er zu der Allgemeinheit seiner Aussage kommt, wodurch er seinem Wir ein absolutes Gesetz vorschreibt, — also sein Wesen ihm vorkonstruiert, keineswegs dasselbe nur nachkonstruiert, — in wel-

chem Falle er sich bescheiden müßte, sich nur so auszudrücken: Ich, und alle meine Bekannte haben, so viel ich mich erinnere, bis diesen Tag nur nachkonstruieren können; ob es nicht etwa morgen zu etwas anderem kommen wird, steht zu erwarten. Endlich sage er uns, ob er denn diesen seinen Begriff des Nachkonstruierens versteht, ohne eben ein Ursprüngliches, schlechthin von aller Konstruktion Unabhängiges vorauszusetzen: zu dem er daher doch über alles Nachkonstruieren, so gewiß er sich selber versteht, herausgekommen sein muß. Dieses Ursprüngliche nun zu fassen, und aus ihm das Nachkonstruieren, gerade so wie er es ausgesprochen hat, als absolut wesentliches Gesetz des Wir, als solchen, abzuleiten, dies ist die Aufgabe eines philosophischen Systems, wie wir ganz seinem Sinne gemäß aufgestellt, aber erst zum Teil gelöst haben.

XIX. Vortrag. Da wir heute die Woche beschließen, so möchte ich Sie nicht entlassen, ohne noch mit einem festen Resultate Sie ausgestattet zu haben. Dieser Vorsatz nötigt mich, einige Mittelglieder, die zwischen dem, womit ich gestern schloß, und dem, was ich heute daranknüpfen will, für eine tiefere Betrachtung noch liegen, indessen zu übergehen, um mir dieselben für das Herabsteigen aufzubehalten.

1. Zur Einleitung für unser heutiges wesentliches Geschäft eine erläuternde und Ihre nachmalige Aufmerksamkeit richten sollende Bemerkung, welche zugleich nebenbei den ersten Hauptteil unseres gestrigen Vortrages kurz und bündig wiederholt! Ich sage: schlechthin in allem abgeleiteten Wissen, oder in der Erscheinung ist ein reiner absoluter Widerspruch zwischen dem Tun, und dem Sagen: *propositio facto contraria.* (Darauf, daß ich dies im Vorbeigehen sage, mußte eben ein durchgeführter Skeptizismus, wie ich dessen oben bei einer Gelegenheit gedachte, sich gründen, und diesen im bloßen Bewußtsein unaustilgbaren Widerspruch zur Sprache bringen. Eben darauf gründet sich die sehr leichte Widerlegung, d. h. Abweisung und Darstellung in ihrer Unvollständigkeit, obwohl sehr oft die Urheber dadurch

nicht gebessert werden, aller nicht bis zur reinen Vernunft sich erhebenden Systeme, daß man ihnen diesen Widerspruch dessen, was sie in ihrem Prinzip sagen, und was sie dabei tun, nachweist: wie mit allen Systemen, die von uns geprüft worden, und noch gestern mit dem Jacobischen, also verfahren worden.) Dieser Widerspruch hat sich an demjenigen, was wir bisher als höchstes Prinzip der Erscheinung hingestellt, dem Soll, selbst nachdem es in seinem festen, und durchaus bestimmten Wesen, als ein Vonsich usw., als solches, begriffen worden, in der ersten Hälfte unseres gestrigen Vortrages entdeckt; durch das Soll nämlich wird eine bestimmte Einsicht, wie in unserem Falle die war, daß das Sein sich selber konstruiere, gesetzt als nicht vorhanden, sondern nur etwa als möglich, und unter einer gewissen Bedingung, die noch gesucht wird, möglich: die denn doch, wenn es nur zu einer Betrachtung ihrer bedingten Möglichkeit kommen soll, allerdings als ein im Inhalte bestimmtes, und insofern unveränderliches Sehen vorausgesetzt werden muß. In diesem Soll stehen daher sein Tun, sein wahrer innerer Effekt, ein seinem Inhalte nach unveränderliches Sehen vorauszusetzen, und sein Sagen, ein anderes Tun desselben, zufolge dessen die Einsicht nicht wirklich, sondern nur möglich sein soll unter einer herbeizuführenden Bedingung, in völligem Widerspruch. Daß das eigentliche äußere Wesen dieses Soll sich fand, als die Forderung einer weiteren inneren und bloß formalen Bestimmung eines seinem Inhalte nach unveränderlich vorausgesetzten Sehens, durch welche weitere Bestimmung dieses vorausgesetzte Sehen in einen genetischen Zusammenhang mit einem anderen, durch diese weitere Bestimmung rein erschaffenen Gliede käme, setze ich nur der Wiederholung halber noch hinzu, sogleich formierend folgenden Schluß: die absolute Vernunft wird daher von diesem relativen Wissen dadurch sich unterscheiden, daß in ihr ausgesagt wird, was sie tut, und sie tut, was ausgesagt wird, in absolut qualitativer Einerleiheit.

2. Wir haben im zweiten Teile unserer gestrigen Untersuchung die reine Vernunft in uns darzustellen gesucht. Ich merkte zu Ende dieser Darstellung an, daß durch die Zweiheit in ihr, die zwar intelligibel aufgehoben wird, faktisch aber doch

unvertilgbar bleibt, sich verrate, daß in ihr denn doch nicht unmittelbar reine Vernunft dargestellt, sondern dieselbe nur nachkonstruiert sein möge. — Dieselbe im Soll aufgezeigte qualitative Bestimmung eines, im Inhalte unveränderlich vorausgesetzten Sehens, nannten wir auch Nachkonstruktion; in der Nachkonstruktion selber wird daher der an allem abgeleiteten Wissen soeben entdeckte Widerspruch zwischen Sagen und Tun liegen, was sich auch unmittelbar also klar machen läßt: zwar gibt die Nachkonstruktion sich ausdrücklich für Nachkonstruktion aus, setzt daher in ihrem eigenen Begriffe sehr richtig das Ursprüngliche, und hier ist kein Widerspruch. Da sie aber den Inhalt unverändert läßt, — auch in der Tat keinen neuen schaffen könnte, ohne daß der Zusammenhang zwischen ihr und dem Absoluten völlig aufgehoben würde, so ist ihr Konstruieren grundlos, und das Faktum selber widerspricht dem Postulate der absoluten Notwendigkeit in dem reinen positiven Ansich.

An diesem entdeckten Widerspruche, d. i. der Grundlosigkeit des Begriffs einer Nachkonstruktion, sollte ich nun unmittelbar aufsteigen, und ihn heben. Nach dem zu Anfange angegebenen Vorsatze aber behalte ich es mir vor, ihn im Herabsteigen mittelbar zu vernichten, und jetzt unmittelbar zu unserem gestrigen Räsonnement den Ort der absoluten Nachkonstruktion anzugeben.

Wir belebten die schon ehemals erzeugte absolute Einsicht also: a) Sie entstand uns nach Abstraktion durchaus von aller Relation, und blieb übrig als Eins, nicht etwa, weil wir wollten, schon[1] schlechthin durch sich selber. Reines Licht, oder Vernunft. b) Oben nannten wir es inneres Sein, hier Licht oder Vernunft; aber es ist klar, daß in dem, als Eins durch sich übrigbleibenden absoluten *singulum* durchaus keine Unterscheidung stattfindet, daß daher die beiden Benennungen nur zwei verschiedene Namen sind für das als durchaus unteilbar, und untrennbar eingesehene Eins. c) Dieses Eine sahen wir nun damals ein, und sehen es eben jetzt ein unmittelbar, als ein Vonsich, usw. = sich selbst konstruierend. Ich fragte: sollte denn dies Vonsich, nicht durchaus, als absolute Wahrheit in

[1] sondern (?)

seinem Wesen liegen? — und erörterte dies noch weiter in folgendem Bedenken: aus seinem Sichsetzen als dies folgt die Konstruktion von sich, und umgekehrt; denn ist es gesetzt, als dies, als übrigbleibend nach Abstraktion von allem anderen, so ist es gesetzt, als übrigbleibend und bestehend durch sich; denn wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein Anderes, von welchem sodann in seinem wahren ursprünglichen Kreieren nicht abstrahiert werden könnte, oder, welches für diese Kreation nicht abwesend sein dürfte. Umgekehrt: ist es ein wahres, wirkliches, energisches Vonsich, so ist es nicht von einem anderen; denn dann wäre es nicht wahrhaft von sich; es ist daher notwendig zu setzen, wie es gesetzt ist. — Fassen wir dieses Räsonnement selber, und das Verfahren in ihm schärfer ins Auge; — und ich erinnere, daß dies das Schwerste und Bedeutendste ist unter allem, was uns bisher vorgekommen. Zuvörderst ist hier, in unserem ganzen Räsonnement, und in dem ganzen bisherigen Verfahren unseres Vortrages, ohne alle Ausnahme das Absolute behandelt worden als das nach aller Abstraktion von dem Mannigfaltigen Übrigbleibende; und ob wir gleich das absolute Vonsich, und die reine Einheit in sich bestimmt genug ausgesprochen, so haben wir doch bei jedem Worte, das wir zur Verdeutlichung hinzufügten, wieder dieselbe Relation zu Hilfe genommen; zum höheren Beweise, daß wir selber noch, die W.-L., und das, was wir eigentlich taten und trieben, in dem oben aufgedeckten Widerspruche des Sagens vom Vonsich, und des Tuns — Erläuterns durch das Nichtvonsich — uns befanden. — So lautete hier der erste Satz unseres Beweises: welches ein sicherer Beweis von Nachkonstruktion ist. Zweitens haben wir im Nervus unseres ganzen Beweises die Genesis, und die absolute Gültigkeit des Satzes vom Prinzip, absolut vorausgesetzt. „Ist es nicht von einem anderen, so ist es von sich, und ist es nicht von sich, so ist es von einem anderen;“ war der Nerv des Beweises. Wenn uns nun darauf jemand sagt: sehr richtig: eins von beiden, von sich, oder von einem anderen, und falls das Eine, das Andere nicht: wenn ich dir nämlich den Gebrauch deines Von überhaupt nachlasse. Wenn ich nun aber sage: kurzum es ist, und damit gut; wer wollte da nach einem Von fragen? Diesem

können wir nun zwar entgegnen: besinnst du dich, so hast du außer diesem Ist auch noch ein Bewußtsein: du hast daher nicht Eins, sondern Zwei, die du nimmermehr zu Eins machen kannst, und zwischen denen ein *hiatus irrationalis* liegt; du bist in dem bekannten Tode der Vernunft: — so bleibt ihm noch immer die Ausflucht übrig, welche eben alle Unphilosophen nehmen: darin muß ich eben bleiben, und es ist unmöglich, darüber hinauszukommen: und so käme denn alles zuletzt darauf hinaus, daß wir über den Gebrauch jenes Von uns rechtfertigen. Dies daher, jenes Von überhaupt, als solches, noch gänzlich abstrahiert von seiner Anwendung, zu rechtfertigen, wäre unsere nächste Aufgabe. Bisher, wie ich Sie auffordere, sich zu erinnern, ist es nie anders, als in faktischer Notwendigkeit eingetreten.

Diese Rechtfertigung wird sich finden, wenn wir bloß die Analyse des obigen Beweises streng fortsetzen. In der ersten Hälfte fanden sich die merkwürdigen, Ihnen ohne Zweifel unmittelbar deutlich und klar gewordenen Worte: „wäre es nicht durch sich, so wäre es durch ein anderes, von welchem in der wahren ursprünglichen Kreation nicht abstrahiert werden konnte, oder, welches für diese Kreation nicht wegfallen durfte“: — und gestern setzte ich noch hinzu: eben für wahre ursprüngliche Kreation; denn daß man bei Gedankenlosigkeit und Faselei gar wohl des anderen, durch welches das Erste allein sein könnte, zu vergessen vermöchte. Was ist nun durch diese ursprüngliche Kreation, welche gleichfalls in aller Stille den Nerv des Beweises abgab, verstanden? Offenbar, daß unser Denken, oder das Licht, falls es rechter Art sein solle, die eigentliche reale Kreation der Sache begleiten und mit derselben aufgehen müsse: daher, falls das Eine sei durch ein Anderes, es dieses durchs Andere mit in sich selbst aufnehmen und aussagen müsse: dagegen ein Denken, welches dieses Durch auslasse, ein bloßes und nicht absolutes Denken sei, das eine wahre Kreation nur faktisch, als ein bloßes totes Dasein, hinsetze.

Nun sieht es hier aus, und ist auch so ausgesprochen worden, als ob die reale Kreation, als reale, für sich sein könne, und ihren Weg zu gehen vermöge. Der Grund dieser Täuschung

ist nun hier auf der Tat ergriffen. Es liegt nämlich in der Möglichkeit, die ursprüngliche Kreation auch verblaßt und faktisch zu erblicken, durch die sie eben ein vom Blicke unabhängiges und getrennt sein könnendes Sein wird. Wir aber haben oben schon eingesehen, daß Licht, und inneres Sein (keineswegs die äußere, durch verblaßtes Denken geschaffene Existenz) ganz und gar dasselbe sind: oder hätten wir es noch nicht eingesehen, so ist hier der Ort, es unmittelbar zu beweisen; denn muß das absolute, unveränderlich und unwandelbar sich selber gleiche Licht Kreation begleiten, so gibt es durchaus kein Licht ohne Kreation, und wiederum ist die Kreation vom Lichte durchaus unabtrennlich: denn sie ist nur durch das Licht, und im Lichte.

Nun ist dieses von uns, der W.-L., als inneres Prinzip der Möglichkeit der ganzen untergeordneten, und gegenwärtig fallen zu lassenden Beweisführung, stillschweigend, und zwar, — was bedeutend ist, — ohne allen Vorsatz und Plan vor der Tat, und unmittelbar durch die Tat selber, vorausgesetzt worden. Ich aber sage, die bloße Möglichkeit dieser Voraussetzung beweist ihre Wahrheit und Richtigkeit. Daß ich dieses fürs erste indirekt beweise. Wir selber in unserem Tun und Treiben sind Wissen, Denken, Licht oder wie Sie es nennen wollen. Wäre nun das Wissen, z. B. auf das verblaßte Denken eines Daseins außer dem Denken, absolut beschränkt, so hätten auch wir nimmer daraus heraus zu jener Voraussetzung einer absoluten Kreation kommen können. Indem wir sie wirklich gesetzt, und das Licht als mit ihr absolut Eins gesetzt haben, indem wir selber unmittelbar Licht waren, haben wir eben im unmittelbaren Sein, im Tun die Wahrheit unserer Aussage bestätigt, indem wir auf der Stelle trieben, was wir sagten, und sagten, was wir trieben, und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere. Resultat: 1. Der bisher noch bemerkte Widerspruch in dem, was wir selbst waren und trieben, zwischen dem Tun und dem Sagen = dem Realen und Idealen ist nun, wie er allein konnte, *ipso facto* in uns selbst aufgehoben, und da dies das Kriterium reiner Vernunft ist, wir sind *ipso facto* reine Vernunft. 2. Das Licht hat einen ursprünglichen Begriff von seinem eigenen Wesen, der sich

ipso facto, im unmittelbar sichtbaren Vollziehen seiner selbst, bewährt. (Wohl gemerkt: hier halten wir uns lediglich an den unmittelbaren klaren Inhalt unserer Sätze. Daß über die Form derselben, z. B. über die wahren Bedeutungen der in ihnen doch noch liegenden formalen Unterschiede noch Frage erhoben werden kann, ist sichtbar. Diese Fragen werden sich von selber zur Sprache bringen, und in ihrer Beantwortung dürften gerade die Grundprinzipien der Ableitung der Relation aus dem Absoluten liegen). 3. Lassen wir, gerade aus der angeführten Ursache, diesen unseren faktischen Begriff vom Wesen des Lichtes, der wohl eben das ganze Wir, dessen Ursprung wir suchen, herbeiführen dürfte, liegen, und halten uns lediglich an den Inhalt. Im Lichte absolute Genesis. Offenbar ist das Licht, als Licht, qualitative Einheit (welche *in facto* eben als Sehen schlechtweg, das nicht weiter gesehen werden kann, eintritt), welche die ganze innere Genesis, als bloße reine Genesis (ich rechne hier auf Ihre Penetration; denn mit der Sprache ist es hier ziemlich zu Ende; —) durchdringt. Was ich Ihnen nun wohl weiter so konstruieren kann: sie durchdringt die Zweiheit in dem Von a—b; welche Zweiheit aber nur in dem absoluten Von, keineswegs außer ihm in einer Selbständigkeit und selbständigen Unterschiedenheit der Glieder liegt, so daß völlig gleichgültig umgekehrt werden kann. — Dieses Alles sind nun versinnlichende Konstruktionen, durch die ich mir vorgreife; deren Möglichkeitsgrund eben in mir selber, inwiefern ich der faktische Begriff bin, liegen, und besonders abgeleitet werden muß. In der Strenge gilt nichts mehr, als: das Licht ist die das Von durchdringende qualitative Einheit.

Nun ist, gleichfalls nach unserem Begriffe, dieses Von, und eben deswegen, und daher, das dasselbe Durchdringen des Lichtes, und eben daher die ganze qualitative Einheit des Lichtes, die ja doch nur gedacht werden kann an einem Von, und seine Zweiheit, um letztere zu vernichten, — dieses Alles, sage ich, hat seinen Grund im Lichte selber, nicht mehr als qualitative, sondern eben als weiter unerforschliche[1] Einheit; es ist daher zwischen

[1] qualitativer — unerforschlicher (?)

dem ganzen früheren Verhältnisse, und dem Lichte an sich ein neues, durchaus nur einseitiges Von; und dieses letztere bedeutet den absoluten Effekt des Lichtes; dagegen das ganze erstere Verhältnis bloß angibt die Erscheinung dieses Effektes, des eben unmittelbar sich selber effizierenden qualitativen Lichtes.

Alles Von, als Genesis, setzt Licht; — so wie vorher Licht Genesis setzte: und zwar, da hier das absolute Von des rein unzugänglichen Prinzips liegt, es setzt absolut Licht, schlechthin ohne alle Sichtbarkeit der Genesis, und sich selber nur in diesem absolut faktischen Lichte, und von diesem faktischen Lichte aus. — Haben Sie dies eingesehen, so besinnen Sie sich nun auf sich selber. Wir haben soeben dieses Von, und vermittelst desselben das 0, dessen Unzugänglichkeit wir zugestanden, eingesehen, und haben es eingesehen, als schlechthin daseiend, objektiv und so dasein müssend, falls es zu einer Erscheinung kommen solle. Dies ist das Faktum. Wie haben wir es erklärt? So: es ist da ein absolutes unmittelbares Von, das als solches, weiterhin in sich klares, in einem Sehen erscheinen muß. Wir daher, mit unserem unmittelbaren Sehen selber, seinem ganzen Inhalte nach, sind die Urerscheinung des unzugänglichen Lichtes, in seinem Ureffekte, und a — b ist bloße Erscheinung der Erscheinung. Und so ist denn das Urfaktische, die absolute Objektivierung der Vernunft, als seiend, genetisch, aus dem Urgesetze des Lichtes selber erklärt; und unsere Aufgabe in ihrem höchsten Prinzipe gelöst.

Ich trage kein Bedenken, Sie mit dieser Ausstattung für diese Woche zu entlassen. — Montag — Konversatorium.

XX. Vortrag. Das Sein ist eine schlechthin in sich geschlossene lebendige Einheit. Sein und Licht Eins. Da in dem Dasein des Lichtes = dem gewöhnlichen Bewußtsein, ein Mannigfaltiges angetroffen wird — so empirisch sprechend haben wir unsere Aufgabe erst gestellt, und so müssen wir freilich fortsprechen, bis sie gelöst ist: — so muß in dem Lichte selber,

als absoluter Einheit, und seiner Erscheinung, ein Grund dieser Mannigfaltigkeit sich aufzeigen lassen, der alles jenes Mannigfaltige, so wie es in der Empirie vorkommt, erkläre. Im Lichte und seiner Erscheinung habe ich gesagt: es muß daher nun zuvörderst aus dem Lichte die Erscheinung des Lichtes abgeleitet werden, in welcher letzteren das Mannigfaltige sich ergeben wird. Dies ist ungefähr der Hauptinhalt des bisher Geleisteten, und des noch zu Leistenden. Besonders dies bemerkt: — es ist die Aufgabe, die Erscheinung überhaupt, und als solche darzustellen. (Es versteht sich: sowie die Erscheinung, und aus ihr das Prinzip des Mannigfaltigen *a priori* aus dem Prinzip erklärt ist, fällt alle Berufung auf Empirie weg, und das vorher faktisch Erhaltene wird genetisch empfangen.)

Gegenwärtig haben wir uns unserem höchsten Prinzip schon ganz nahe gedrängt. Für das Verständnis der Vorträge, falls uns der transzendentale Sinn aufgegangen, ist es hier hinreichend, die letzten Glieder der Kette gegenwärtig zu haben, falls auch die früheren, durch die wir erst zu den letzteren hinaufgestiegen, nicht gleich gegenwärtig erschienen: verloren geht Nichts; im Absteigen finden wir Alles wieder. In diese letzten Glieder muß ich Sie jetzt wieder durch eine Wiederholung der letzten Stunde hineinversetzen, bei welcher ich zugleich ergänzen will und zusetzen. Es war schon früher der Beweis geführt worden, daß das Absolute, schlechtweg als Absolutes, was es auch sonst sein möge (früher war es Sein, Licht, Vernunft, welches Alles diesem Beweise Nichts verschlug, und zu ihm nicht gehörte), von sich sei; und dieser Beweis hing wieder mit dem Postulate, daß das innere Sein nicht von außen konstruiert werden könne, sondern sich selber konstruieren müsse, zusammen, mit welchem Postulate wir den ganzen sogenannten zweiten Teil unserer Untersuchung eröffneten. (Auf diese Weise könnte sonach das ganze zur Hervorbringung des zweiten Teils, und dadurch des Ganzen Geleistete wieder reproduziert werden.) In der letzten Stunde wurde dieser geführte Beweis selber in seinem Hauptnerve und Evidenzpunkte untersucht, und es fand sich ihm zugrunde liegend die bloße Voraussetzung, daß das eigentliche wahre Sehen, oder Licht, die reale Kreation begleiten müsse, und, da Sein und

Sehen schon früher als dasselbe eingesehen sind, daß das eigentliche wahre Licht selber immanente Kreation, oder ein absolutes Von sei. — Dies, sage ich, fand sich als bloße Voraussetzung, begründend unsere Beweisführung über das Wesen des Absoluten, selber aber durch Nichts begründet. Doch eine kurze Überlegung zeigt uns, daß diese Voraussetzung, gerade durch ihre bloße Möglichkeit und ihre Faktizität, ihre Rechtmäßigkeit beweise; denn wir selbst, indem wir jenen Beweis führten, und die ihm zugrunde liegende Voraussetzung über das innere Wesen des Wissens, daß es ein Von sei, machten, waren das Wissen; und wohlgemerkt, können wir uns ja bescheiden, und werden uns bescheiden, daß das Wissen nicht etwa an und für sich, unabhängig von aller Ansicht seiner selber sei, und im Von sei, sondern daß es beides eben nur in der Ansicht sei. Daß es nun in dieser Rücksicht dies ist, haben wir ja durch die Wirklichkeit dieser Ansicht an uns selber unmittelbar faktisch bewiesen. Sie ist und ist das; denn sie ist eben, und ist eben das, und Wir selber, die W.-L., sind sie als das. Es ist ein unmittelbar durch das Faktum selber und seine Möglichkeit geführter Beweis über das Wissen des Wissens. Lassen Sie sich hierbei noch mehr einschärfen, was schon in der letzten Stunde, doch nur im Vorbeigehen, berührt wurde: wir machten diese Voraussetzung nicht, weil wir wollten, mit irgendeiner Freiheit; und wenn dieses Freie, zu einem gewissen Bedenken erst Aufzufordernde, wie es in allen bisherigen Betrachtungen der Fall gewesen ist, allein Wir zu nennen ist: wir machten eigentlich sie gar nicht, sondern sie machte sich selber schlechthin durch sich selbst. Alle unsere bisherigen Untersuchungen gingen davon aus, daß wir aufgefordert wurden, über Etwas energisch zu denken, was wir innig bewußt waren, auch unterlassen zu können; daher beides nur im Bewußtsein vorging; dies gab uns nun unsere Prämisse, und zwar wurde dieses energisch Gedachte immer mit dem bekannten Zusatze eines Soll — soll es sein — begleitet. Von dem energischen Denken dieser Prämisse aus ergriff uns nun ohne alles unser Zutun, und riß uns hin, die Evidenz, anknüpfend an die problematische Prämisse ein anderes Glied, welches sie bedingen und von ihm bedingt werden sollte. Unser hierin getriebenes

Wissen trug daher durchaus den von uns oben angegebenen Grundcharakter als bloß nachkonstruierendes, und in dieser Nachkonstruktion jenen an sich unbedingten Inhalt des Wissens in einen bedingenden Zusammenhang versetzendes, sekundäres, und bloßes Erscheinungswissen. In diesem Wissen bleiben nun alle Systeme ohne Ausnahme stehen; ihre Prämissen sind daher für sie (nicht absolut in der Vernunft, von der auch sie selber doch nur ohne ihr Wissen getrieben werden) nur problematisch, und lediglich der Zusammenhang ist evident, welches aber keine letzte und feste Evidenz gibt, da der Zusammenhang ja selbst von der Realität des Zusammenhängenden abhängt. Den Mangel dieser Festigkeit ergänzen sie nun durch eine willkürliche Beruhigung bei der Prämisse, und durch ein Verschließen des Auges vor ihrer Problematizität; ohne welche Beruhigung bei irgendeinem Punkte sie in den absoluten Skeptizismus sich auflösen würden.

So bisher. Jetzt hat die absolute Evidenz sich erhoben zur Prämisse, zur absoluten Voraussetzung selber; und hat dadurch alle Freiheit, und alles Wir, das bei der sekundären Evidenz des Zusammenhanges, behufs einer Prämisse, von uns gesetzt wird, vernichtet, und so sind wir versetzt in eine ganz andere Region des Wissens, nicht bloß als reines Vonsich, sondern unmittelbar, und *ipso actu* von sich. Was nun insbesondere die Prämisse, als Prämisse, anbelangt, so wird durch sie in dieser Qualität ohne Zweifel ein *consequens*, und durch beide ein Zusammenhang gesetzt: sie dient daher in dieser Qualität vortrefflich, um das sekundäre Wissen, und da sie absolut ist, um es aus dem absoluten zu erklären, was ja eben unsere Aufgabe ist. Als Prämisse ist sie ohne Zweifel das von uns gesuchte Prinzip der Erscheinung. Da nun aber die Erscheinung selber nicht das Absolute, rein in sich Geschlossene ist, — was auch an der Prämisse einleuchtet, denn dadurch, daß sie ein *consequens* und einen Zusammenhang fordert, zeigt sie sich, als nicht in ihr selbst hinreichend: — so muß es auch eine höhere Ansicht des Wissens geben. Diese Bemerkung kann sehr viel Licht werfen über alles, was wir noch zu leisten haben: ich habe sie darum genauer auseinandersetzen wollen.

Nun ließen wir diesen Punkt, daß wir es voraussetzten, oder richtiger, daß es sich selbst, voraussetzend, setze, also die Form des Satzes aus Gründen, die in der Methode liegen, fallen, und hielten uns lediglich an den Inhalt des Satzes: das Licht ist absolutes Von — analysierend, was wir denn dadurch eigentlich sagen.

Von jeher, und offenbar auch in diesem Satze ist zuvörderst gesetzt das Licht, als wesentliches, qualitatives und materiales Eins, gar nicht weiter zu begreifen, sondern nur unmittelbar zu vollziehen, wie wir es ja in allem unserem Wissen, aus dem wir nie herauskommen können, vollziehen. Ich wünsche, über diesen an sich leichten Punkt, der bloß strenger Aufmerksamkeit bedarf, verstanden zu werden. — Frage: Wissen, was ist denn dies? Tue es, so tust du es eben; das Wissen in seiner qualitativen Absolutheit kannst du nicht wieder wissen; denn wenn du es wüßtest, und eben jetzt hinwüßtest, so steckt dir das Absolute wieder nicht in dem Wissen, wovon du weißt, sondern eben in deinem Wissen davon, und so wird es immerfort gehen, wenn du auch noch tausendmal diese Prozedur wiederholst. Es bleibt ewig dasselbe, daß du eben im absoluten Wissen das Wissen, als wesentlich qualitatives Eins wiederholst. Diese Einsicht ist hier zuvörderst nur zu vollziehen; über das Gesetz ihrer Vollziehung selbst wieder nachzudenken, steht uns noch bevor. Dieses Licht ist nun absolut vorausgesetzt als ein Von, unbeschadet seiner qualitativen Einheit; denn dann wäre nicht das Licht Von, daher als durchdringend dieses Von. Bemerken Sie zuvörderst, was neu ist und bedeutend: so ist es vorausgesetzt, schlechthin; so hat es sich vorausgesetzt in einem besonderen Akte; und diese Voraussetzung ist nun bewiesen durch ihre Faktizität und Möglichkeit, und über dies, die Möglichkeit aus einer tieferen Bestimmung des Wissens, dem Haften über dem bloßen, toten Ist und der einfachen Existentialform gegenüber. Keineswegs etwa folgt es aus unserer Einsicht des wesentlichen Lichtes an sich, welches wir sodann eben wieder mit Freiheit energisch würden fassen sollen, wodurch nun die Evidenz in den Zusammenhang zwischen dem Lichte an sich und dem Von fiele, und wir wieder in das sekundäre und bloße Erscheinungswissen

verfielen, mit dem es doch endlich ein Ende nehmen muß, und dessen Ende wir vom Anfange an so begierig suchen. Es folgt nicht, sage ich, denn es gibt, wie wir gesehen haben, überhaupt keine solche Einsicht des Lichtes an sich; darum sagte ich: als ein Von setzt sich das Licht absolut, in einem besonderen und absoluten Akte oder Genesis, der eben in dieser Genesis, als Genesis der Genesis, unmittelbar nicht zu durchdringen ist, weil außerdem die Genesis nicht absolute Genesis sein würde. (Was dieses letztere heißt, und nicht heißt, denn auch hier liegt noch eine Disjunktion, wird im Verfolge sich zeigen.) Ich sage: es setzt sich absolut, nach der obigen Bemerkung; der Akt ist ein geschlossener, sich selbst genügender Akt; von uns gesetzt ist es lediglich in unserer Beweisführung, als das bloße Mittel, durch das wir zur gegenwärtigen Einsicht heraufstiegen, wir[1] nun ganz fallen lassen, bis wir sie im Herabsteigen wiederfinden. Was das Erste und bedeutend ist.

Das Licht in seiner unveränderlichen qualitativen Einheit ist ein Von, heißt daher: es ist ein in unveränderter Qualität Durchdringen des Von. Davon wurde nun in der vorigen Stunde zunächst diese Anwendung gemacht: im Von liegt durchaus Disjunktion, absolut aus einem anderen Von; keineswegs etwa voraussetzend Glieder, und ihre ursprüngliche vom Von unabhängige Verschiedenheit, sondern als Glieder absolut erschaffen, als solche absolut geschieden nur durch das Von, und sonst durch Nichts: über diese Glieder muß sich nun das Eine, qualitativ ewig sich gleich bleibende Licht, vermöge seiner Identität mit dem Von, in dieser qualitativen Einheit, bei aller Verschiedenheit der Glieder verbreiten. — Daß ich nun diese Einsicht sogleich anwende und belebe, und sie Ihnen dadurch unvergeßlich mache. Durch das Licht ist schlechthin ein Von gesetzt: a $\underline{|}$ b. Ist daher Licht, so ist schlechthin notwendig ein Von. Nun ist das Licht identisch mit dem Von, es verbreitet sich daher in unveränderter qualitativer Einheit über alles Von, und umfaßt alles Von: so gewiß es selber ist. Nun setze man aus diesem Von wieder andere Von, die ableitbar und begreiflich wären aus der Ur-

[1] die wir (?)

synthesis[1] des Lichtes in das Von: so ist ganz klar, daß vermittelst seiner Identität mit dem ursprünglichen Von, dasselbe Eine in seiner Qualität unveränderte Licht alle anderen Spaltungen durch Von in demselben Schlage begleiten muß; und es ist klar, daß derjenige, der das Prinzip dieser sekundären Spaltung des Urvon besitzt, diesem Gange des Lichtes, als durchaus notwendig und in einem Schlage, nachgehen, und ihn völlig rein *a priori*, ohne alle empirische Voraussetzung nachkonstruieren kann; was nun eben das, jedoch selbst nur zweite und sekundäre Geschäft der W.-L. ist, indem wir hier das weit höhere treiben, das Prinzip dieses Prinzips selber aufzustellen. Jenes Von, in einer absoluten wesentlichen Einsicht, und ohne alle Disjunktion, als reines Sichsetzen des Urlichtes, ist die erste und absolute Erschaffung aus dem Lichte; der Grund und Urquell selber des ist, und alles dessen, was da ist; und die Disjunktion dieses Von, in welcher das wahre Leben zugrunde geht, und bloß abgesetzt ist in der Intuition eines toten Ist, ist die zweite Nacherschaffung eben in der Intuition, d. i. in dem schon gespaltenen Urlichte. Und so gibt sich die W.-L. mit allem Rechte für eine vollständige Lösung des Rätsels der Welt, und des Bewußtseins.

Dies, sage ich, war die nächste Anwendung, die ich in der letzten Stunde von dem Satze: das Licht ist ein Von, machte, sehend auf die Disjunktion im Von. Wichtiger wohl noch ist es, zu sehen auf die wesentliche und qualitative Einheit dieses Von, und die Worte, welche oben über die Urschöpfung gesagt wurden, erinnern daran. Von in rein qualitativer Einheit ist Genesis: das Licht ist identisch mit ihm und durchdringt es in diesem seinem Wesen, heißt: es ist, in dieser seiner zweiten Potenz nämlich, seiner Erscheinung, selbst Genesis: Genesis und Sehen fallen durchaus und absolut zusammen. — Die Wörter sind leicht verstanden; nicht so leicht ist es, ohne[2] den tiefen Sinn, der hier beabsichtigt wird, durch lebendige Anschauung zu geben, und fast kann ich Sie nur durch ein Beispiel leiten. Die Sache, die ich Ihrer Anschauung vorführen will, tritt ein bei allem Über-

[1] Urdisjunktion (?)
[2] ohne ist wohl zu streichen.

gange aus der Verblassung zur Energie, und für unseren Zweck dient am besten der oben vorgekommene Fall, wo wir stillschweigend das absolute Wissen als ein Von vorausgesetzt hatten, und über die Rechtmäßigkeit dieser Annahme in Anspruch genommen, uns entsannen, daß wir in dieser Annahme ja selber wüßten, und das Wissen seien. Ich frage: erschien uns nicht dieses neue Bewußtsein, das vor unserer Annahme noch nicht da war, gleichsam als ein Herausspringen und neues Erzeugen? Nun erwägen Sie ja wohl, und dies ist eben meine gegenwärtige Anforderung, hierbei rein zu abstrahieren: daß dieses Bewußtsein ein Bewußtsein des Wissens, und noch dazu des Wissens, als eines Von ist. Was bleibt Ihnen nun nach dieser Abstraktion übrig? Offenbar eben ein Wissen, Sehen, Licht, eben absolut, qualitativ, wie es oben beschrieben worden; dies darum, weil Sie von allem Inhalte schlechthin abstrahierten, welches Sie, der Voraussetzung nach, vermochten, mithin, als selbst Licht, faktisch den Beweis der Rechtmäßigkeit führten; ferner ein Bewußtsein absoluter Genesis. Nun — bemerken Sie wohl diesen Zusatz, der Beweis wird dadurch stringenter und die Einsicht reiner: — können Sie diese Genesis oder Freiheit noch schicklicher auf die Ihnen soeben angemutete Abstraktion von allem Gehalte des aufgestellten Bewußtseins setzen. Nun ist Ihnen unmittelbar klar, daß es zum reinen Lichte, wie es beschrieben worden, nicht ohne die Abstraktion von allem Gehalte komme, noch sie erscheinen kann, ohne daß es zum reinen Lichte komme; daß daher die Erscheinungen beider durchaus unzertrennlich sind, und sich durchdringen; daß daher das reine Licht erscheint als durchdringend die Genesis, oder sich erzeugend. — Es ist durch diesen Beweis beinahe noch mehr bewiesen worden, als bewiesen werden sollte, und der künftigen Forschung vorgegriffen, was ich zur Vorbereitung bemerke: das Setzen des Von durch das Licht, und daß es sich setzt als ein Von, ist schon unmittelbar sichtbar geworden. Worum es uns hier zunächst zu tun war, ist nunmehr mit weniger Zurüstung an zweierlei Beispielen zu zeigen: Wie Sie aufgefordert werden, energisch zu reflektieren, und Ihnen neues Bewußtsein hervorspringt, soll dieses neue Bewußtsein, als neues, doch nicht sein, ohne die

Energie: dieses Bewußtsein, und die Energie sollen daher unzertrennlich ineinander aufgehen. Nun setzen Sie hier freilich die Genesis teils in Sich, in die Energie Ihrer Reflexion, teils in das Wesen der Vernunft an sich, indem die Evidenz ohne Ihr weiteres Hinzutun hervorspringen soll; dieser ganze Unterschied aber soll an sich Nichts gelten, und von ihm abstrahiert werden, und so bleibt, — unentschieden, ob das eigentliche Prinzip der Genesis in mir oder in der Vernunft an sich liege, — stets ein absolut sich erzeugendes, und ohne die Genesis durchaus nicht stattfindendes Wissen.

Dies nun heißt, wie oben gesagt wurde: das Licht durchdringt das Von in der qualitativen Einheit seines, des Von, Wesens: die angeführten Anschauungen dieser Durchdringung waren bloß Erläuterungsmittel. Wir aber haben, unabhängig von aller Faktizität, *a priori* eingesehen, daß es zu einer solchen Durchdringung kommen müsse, falls das Licht sei.

Dies war die Eine Seite der ehemaligen Prüfung des Inhaltes des Satzes: das Licht = Von, welchen wir heute wiederholt und bereichert haben. Es gab noch eine zweite, und von dieser mit den heutigen neuen Entdeckungen ausgestattet, morgen!

Zum Schlusse noch eine Nebenbemerkung über das Ganze der Wissenschaft, die ich Ihnen nicht sowohl zu Ihrer eigenen Nachachtung, denn ich hoffe, Sie haben derselben nicht nötig, sondern vielmehr zur Verteidigungswaffe gegen Nichtkenner mitteile. Schon früher und heute wieder im Vorbeigehen, ist der Beweis über wesentliche Merkmale des Wissens aus unserem Vermögen, es also zu fassen, geführt worden: der Nervus des Beweises ist klar: wir sind selber das Wissen; da wir nur so wissen können, und dermalen wirklich also wissen, so ist das Wissen also beschaffen. Auch ist klar, daß die Nichtentdeckung dieser Beweisquelle, oder ihre Nichtachtung nachdem sie entdeckt ist, sich auf die wahrhaft närrische Maxime gründet, das Wissen außer dem Wissen zu suchen. Hierüber bedarf es weiter keines Wortes. Nur dies wollte ich bemerkbar machen: Wer nun wirklich nicht vermag, was ihm erst an seinem Vermögen klar und anschaulich gemacht werden könnte, an den gelangt

der Beweis freilich nicht; er ist durch seine Unfähigkeit von der Sache selbst, und eben darum von allem Urteile über diese ihm völlig verborgene Welt ausgeschlossen. Ebenso geht es dem, der wohl etwa könnte, aber nicht will, d. h. der vorläufigen Bedingung des scharfen Denkens und der strengen Aufmerksamkeit sich nicht unterziehen will; denn die Sache selber will jeder, der sie kann, und kann jeder, der sie wollen kann. Dies gilt nun in einem Falle, wo die W.-L. noch gar nicht am höchsten steht. Man hat sich daher gar nicht zu wundern, wie sehr vielen Subjekten das, was an sich die allerhöchste Klarheit und Evidenz hat, auf keine Weise klar und wahr zu machen ist; man kann vielmehr die Gründe dieser Unmöglichkeit ihnen selbst begreiflich darlegen, wenn sie sich nur zu der Prämisse verstehen wollen, daß es Etwas geben könne, das sie dermalen nicht wissen — und so wie es jetzt mit ihnen steht, unmittelbar und ohne große Vorbereitung und strenge Disziplin, gar nicht zu wissen vermöchten.

XXI. Vortrag. (Von dem bisher Verstandenen wollen wir sogleich Gebrauch machen, und ohne fernere Wiederholung und nähere Bestimmung der unteren Glieder einer Wegverkürzung uns bedienen. Daß dergleichen in der W.-L. möglich ist, und warum, wissen Sie, nämlich, weil die unteren Glieder im Herabsteigen doch wieder in ihrer ganzen genetischen Klarheit vorkommen, und das Aufsteigen überhaupt nicht für die Sache, sondern für die Verklärung unseres Auges und Eröffnung desselben für das Absolute durch Abstraktion von allen Relationen unternommen wird.)

1.[1] Ich bringe dies mit dem Obigen also in Zusammenhang: das Licht ist vorausgesetzt als ein absolutes Von. Nun bewiesen wir zwar sogleich die Rechtmäßigkeit dieser Voraussetzung durch ihre bloße Möglichkeit und Faktizität, indem wir ja selber das Licht und Wissen waren. Aus diesem letzten Beweisnervus ist also die Voraussetzung wahr und rechtmäßig im Wir; freilich nicht dem früher die Prämisse frei setzenden Wir, denn hier setzt das Wissen sich selber also, wie gestern scharf auseinander

[1] Diese Ziffer fehlt im Druck von 1834.

gesetzt worden; aber in dem im Lichte aufgehenden, und mit ihm identischen Wir: und sie ist wahr, genau so, wie sie faktisch vorkommt: aber sie kommt vor als Voraussetzung. Streng daher genommen, wie wir bisher aus guten Gründen es nicht nahmen, ist wahr und faktisch dargetan, daß das Licht sich voraussetzen könne, und in uns es wirklich tue, als ein Von. In uns, inwiefern wir aufgehen und identisch verschwinden im Lichte selber, = W.-L. sind. Diese Voraussetzung hat sich nun freilich selber unvermerkt gemacht, und darauf bauen wir: das aber, bei welcher Gelegenheit sie sich selbst machte, hat sich auch in diesem Sinne nicht einmal selber gemacht, sondern wir, die frei Abstrahierenden und Reflektierenden, haben es gemacht. Sonach dürfte durch dieses Wir wohl bedeutet werden: nur in der W.-L., als höherem und absolutem Wissen, mache sich das Licht zu einem Von; und es wurde schon vorläufig ein Disjunktionsgrund, den wir suchen, zwischen dem niederen gewöhnlichen faktischen, und dem höheren wissenschaftlich genetischen Wissen angedeutet.

Vorausgesetzt ist es, sagten wir. Alle Voraussetzung aber führt bei sich ein problematisches Soll; und läßt dadurch sich ausdrücken; wie wir denn auch in der Tat in den beiden vorhergehenden Stunden in der Analyse des Inhalts dieses Von nicht anders argumentiert haben, denn also: Ist das Licht = soll Licht sein — und ist es ein absolutes Von = soll überhaupt ein absolutes Von sein, so muß usw. Nur die absolute Einheit des Lichtes haben wir nicht problematisch vorausgesetzt, sondern sie schlechthin eingesehen; zwar wohl nur als qualitative, welches, wie Sie sich erinnern werden, selbst Resultat des Von war, ebenso wie die gestern gefundene absolute Genesis im Wissen, als durchdringend das Von und seine qualitative Einheit, beides daher Resultat der Problematizität: so daß nun die reine, weiterhin als unbegreiflich hingestellte, bloße Einheit, als kategorisch eingesehen, übrig bliebe. Diese genaue Grenzberichtigung wollte ich im Vorbeigehen vornehmen, und sie sei Ihnen empfohlen. — Zweck. Unser Räsonnement ging einher in der problematischen Form des Soll; und dies zwar schlechthin als selber Wissen und ursprüngliches Wissen, indem ja das Wissen

selbst jenes Von gesetzt hat, hinausgehend über dieses gesetzte und objektivierte Von, das wir analysieren und aus ihm folgern.

(Noch dies über die Methode. Sichtbar reflektieren wir jetzt selber wieder über das, was wir in der vorhergehenden Voraussetzung und Analyse derselben selber waren und trieben, wie wir auf diese Weise in allem unserem Aufsteigen verfahren sind, und ich hätte unser Geschäft auch in dieser Form ankündigen können. Bloß deswegen, weil wir aus der Freiheit der Willkür schon heraus, und in der Region des organischen Gesetzes mit unserem eigenen Treiben angekommen sind, habe ich durch die Erinnerung, daß ja alles nur auf die Voraussetzung sich gründe, Sie zur gegenwärtigen Reflexion lieber nötigen wollen, als bloß Ihre Freiheit auffordern.)

2. Ein Soll ist in seinem innersten Wesen selber Genesis, und fordert eine Genesis. Ist leicht eingesehen, sagen Sie; soll das und das sein: ist es denn, oder ist es nicht? Darüber sagt Ihr Soll Nichts. Was daher sagt es? Es sucht ein Prinzip: es erklärt daher kategorisch, das Sein nur unter Bedingung eines Prinzips gelten zu lassen, also nur genetisches Sein = der Genesis des Seins gelten zu lassen. Es ist so absolutes Postulat der Genesis; und da jeder, dem der transzendentale Sinn aufgegangen ist, wohl keine Genesis an und für sich selber außer diesem ihrem Postulate wird gelten lassen, selber unmittelbar absolute Genesis, und erst mittelbar, nach einem Gesetze, das wir noch aufzuzeigen haben werden, Genesis der subjektiven Genesis. — Oder zur Verstärkung noch dies: Es ist Postulat der Genesis, sagte ich. Nun ist unmittelbar klar, daß Soll ein Postulat ist, und daß ein Postulat eine wenigstens ideale Genesis ist, und ohne diese als solches durchaus unverständlich ist; sonach wäre der Beisatz „der Genesis“ ganz und gar müßig. Nun ist sichtbar, daß in unserem problematischen Soll eine Genesis des Seins gefordert wird, welche, als des Seins, das bloße problematische Soll nicht herbeiführen zu können, sich bescheidet, sondern sie erwartet von einem Prinzip außer sich; die Forderung jedoch, als selbst Genesis (ideale, wie wir sie genannt haben, um sie mit diesem halb und halb deutlichen Worte nur vorläufig

zu bezeichnen), liegt im Soll, und das Soll ist sie. Es dürfte daher wohl eine Disjunktion und absolute Genesis selber geben, wodurch sie reale und ideale würde; und diese ganze Disjunktion, deren Fundament zu finden, wohl unsere bedeutendste Aufgabe sein dürfte, durch deren Lösung diese Wörter, deren wir uns bisher doch nur vorläufig und nach einem dunkeln Instinkte, in Hoffnung einer einstigen Erklärung bedient haben, selbst klar würden, — diese Disjunktion dürfte nur in der Genesis oder dem Soll sich ergeben. Dies ein bloßer Wink auf eine notwendig noch dunkel bleiben müssende Partie unseres Systems.

Ganz klar aber ist durch das Gesagte folgendes: Genesis, laut unseres gestrigen Erweises, = dem Von in seiner qualitativen Einheit. Wir selber, oder das Wissen und Licht an sich, was uns auf der Höhe unserer gegenwärtigen Spekulation ganz dasselbe ist, sind unmittelbar in dem, was wir selber treiben und leben, dieses Von; es bedarf daher gar nicht weiter des durch einen besonderen Akt unser, oder des Lichtes, gesetzten und vorausgesetzten Von; noch alles dessen, was wir in der Analyse daraus abgeleitet haben; und wir lassen es daher, als bloßes Mittel des Heraufsteigens fallen, bis es im Herabsteigen sich wieder findet. In dem, was wir selber treiben und leben, sagte ich: und selber dieses Treiben und Leben, als Treiben und Leben, folgt eben aus dem Aufgehen in Genesis.

3. Wir oder das Wissen ist, laut des problematischen Soll, absolut genetisch in Beziehung auf sich selber: denn so trieben wir es, da wir selber das Wissen waren; soll das Wissen, d. h. eben wir selber, die wir das Wissen sind, — sein, so muß usw. Also — Genesis keines anderen, sondern seiner selbst, des zugleich Erzeugenden; somit eben absolute Genesis, die den oben sattsam eingesehenen Charakter des Seins oder Lichtes, daß es durchaus in sich geschlossen sei, und aus sich nicht heraus könne, an sich trägt.

4. Diese absolute in sich Geschlossenheit der Genesis in ihrem Grundpunkte, in dem es eine Genesis der Genesis selber sein soll, verhindert nicht, daß nicht fortdauernd zwei Genesen oder zwei Wissen erscheinen; das Eine, welches wir selber treiben,

indem wir sagen: soll Wissen, oder Wir selbst — sein: und das andere, das nun eben sein soll, falls sein Prinzip sich findet.

Ich halte die Einsicht dieser hier nur noch faktischen Verschiedenheit beider Ansichten des Wissens für leicht; doch ist sie so wichtig, daß ich sie um vieles nicht dem bloßen Glücke überlassen möchte: darum noch Einiges zur Erläuterung. Wir sind selber das absolute Licht, und das absolute Licht Wir, und es ist hier selbst Genesis; davon kann Nichts abgehen; eine Verschiedenheit in der Sache selber kann daher, ohne unserer ersten Grundeinsicht zu widersprechen, nicht zugegeben werden. Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht Disjunktion zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disjunktion in Einem, das bei aller Disjunktion Eins bleibt, dergleichen schon einmal früher uns vorgekommen ist. Populär: es ist nicht Disjunktion zweier, sondern nur verschiedene Ansicht Eines und eben desselben.

.5 Diese Disjunktion nun vorläufig, so wie sie uns faktisch erschienen ist, stehen gelassen, mit dem Vorsatze, von ihr aus weiter zu arbeiten, entsteht die Frage: welche von beiden Ansichten ist nun vorläufig für die absolute zu erachten, um aus ihr die andere zu erklären? Nach der gestern von uns erzeugten Einsicht, daß das Sehen und Licht, aber nur immer im unmittelbaren Sehen selber, und im gesehenen Sehen liege, offenbar in dem ersten Gliede, in dem, was wir selber leben und treiben; — keineswegs in dem objektivierten, das sein Sein erst an[1] einem Prinzip erwartet, somit wohl das wahrhaft in sich tote Ist sein dürfte. Diese Wahl ließe auch noch durch einen anderen Umstand als durchaus notwendig sich nachweisen; denn wollen wir weiter arbeiten, so wollen wir eben noch weiter das Wissen treiben und leben, wir müssen daher eben im Leben stehen bleiben, und können von demselben nicht abstrahieren, in der Tat und absolut, wie sich dies hier versteht, d. h. eben nicht weiter leben und forschen, sondern hier stehen bleiben, welches eben unserem Vorsatze, nicht stehen zu bleiben, sondern weiter zu gehen, widerspricht. Im Vorbeigehen; diese Seite ist nun

[1] von (?) — aus (?)

die, welche wir stets die idealistische genannt haben. So würde also unsere Wissenschaft, ganz zuletzt noch, stehend zwischen einem idealistischen und realistischen Prinzip, idealistisch, und das zwar, wie wir gesehen haben, notgedrungen, und ihrer beständig gezeigten Vorliebe für den Realismus zuwider. Daß es nun bei diesem Prinzip, wie es dasteht, und sogleich noch deutlicher aufgestellt werden wird, sein endliches Bewenden haben werde, wollen wir gar nicht versprechen. Kühner schon können wir das versprechen, daß es zum Objektiven als Prinzip nicht wieder kommen wird, woraus folgen würde, daß sodann, falls nämlich das idealistische Prinzip auch nicht gälte, ein drittes höheres, beide vereinigendes sich finden müßte.

6. Die innere Sichgenesis nun, als lebendige innere Einheit vorausgesetzt, — was diese ist, hierüber verstehen Sie mich — als Einheit, also als Licht, qualitativ absolutes, nur zu vollziehendes, keineswegs wiederum zu begreifendes — diese als Genesis, d. h. wie gestern an allem Übergange von dem verblaßten Denken zum energischen anschaulich gemacht worden, als aufgehend in dem Entspringen eines absolut neuen, und dieses in ihm, so daß das Sehen und dieses Entspringen durchaus unabtrennlich seien — nämlich als Genesis des Sich oder Ich, somit daß das im unmittelbaren Lichte Herausspringende sei Ich, — wodurch daher eben Wir, oder Ich und Licht rein ineinander aufgehen würden, wie es ja in diesem Satze des absoluten Idealismus gefordert worden. Dies hieß es: die innere Sichgenesis, als an sich lebendige Einheit vorausgesetzt: nun ferner die objektive Ansicht des Wissens denn doch auch stehen gelassen, und mit der ersten vereinigt, wie sie im Wissen allein vereinigt werden kann, durch das Prinzip der Genesis, würde folgen, daß der absoluten, inneren und lebendigen Sichgenesis selber ein Prinzip vorausgesetzt werden soll: und zwar dieses letztere in einem höheren, beide vereinigenden Wissen, wie sich versteht; welches letztere nun das höchste Wissen und die beiden Seitenglieder nur das durch dieses Vermittelte wären.

Der absoluten Sichgenesis wird im höheren Wissen ein Prinzip vorausgesetzt, heißt: dieses höhere Wissen ist innerlich, und *materialiter* Nicht-Genesis; doch ist es nicht nicht, sondern es

ist wirklich und in der Tat; also positive Nichtsichgenesis; doch ist es immanent, ist selbst und Ich, denn dies ist sein unzerstörbarer Charakter, als Absolutes. Was ist nun negiert, außer der Genesis? Nichts, und zwar ist diese positiv negiert; aber die positive Negation der Genesis ist ein bestehendes Sein; also es erhellt in diesem höheren Wissen das absolut objektive und vorausgesetzte Sein des Wissens, gerade also, wie es uns eben faktisch erschien, genetisch, — um nochmals die Glieder des Beweises zu wiederholen, — aus dem Setzen eines Prinzips der absoluten Sichgenesis im Wissen selber, also der Erklärung der Genesis für nicht absolut; mithin ihrer positiven Vernichtung im Wissen; mithin dem Setzen eines absoluten Seins des Wissens im Wissen.

Haben Sie es nur erst in der Strenge gefaßt, so kann ich jetzt wohl Etwas zur Erläuterung hinzutun.

Jenes Wissen, das da nur sein soll, ist allerdings eine Sichgenesis des Wissens, eine Sichprojektion desselben aus sich selber; wie wir, darüber stehend, und ihm das Verfahren und das Gesetz desselben nachkonstruierend, sehr wohl einsahen: — doch ist es noch immer die Frage, wie wir selber zu dieser Einsicht, und so scheinbar aus dem Wissen herauskommen. In dem immanenten und absolut nicht aus sich herauskönnenden Wissen aber, einer absoluten Sichgenesis gegenüber, welche durch die Hinzufügung eines Prinzips selber als absolut vernichtet wird, kann es eben darum durchaus nicht als Sichgenesis, sondern nur als eine Vernichtung aller Genesis erscheinen. Es ist daher hier ein notwendiger Hiatus in der Kontinuität der Genesis, und *proiectio per hiatum* — doch hier vermutlich nicht *irrationalem*, sondern nur durch einen solchen, der die Vernunft in ihrer reinen Einheit von aller Erscheinung sondert, und die Realität der Erscheinung ihr gegenüber vernichtet.

Der Vernunft, sage ich, um uns dies zu verdeutlichen; hier war es uns nur um die Ableitung der Form des reinen Seins und Bestehens zu tun. Nun ist dieses Bestehende in unserem Falle, und ganz sicher auf immer und ewig, Genesis; dieses seiende, und insofern der äußeren Form nach nicht genetische Wissen ist nun in sich selber abgeschlossen freilich wieder Genesis,

wie es auch oben also erschien. Dadurch erklärt sich denn das absolute innere Vernehmen, ohne alles äußere Wahrnehmen, Wissen und Anschauen, was alles in die Sichgenesis fällt, Eines Urprinzip und Eines Urprinzipiat, in einseitiger und durchaus nicht wechselseitiger Reihe, oder die reine Vernunft *a priori*, unabhängig von aller Genesis, und diese, als absolutes, vernichtend.

Gehen wir weiter: Nun sind wir selbst, in dem, was wir soeben zuletzt lebten und trieben, sichtbar nicht die reine Vernunft selber gewesen, und in ihr aufgegangen, sondern wir haben sie nur abgeleitet in ihrer Einsicht. Dies war aber nur möglich, inwiefern wir die Sichkonstruktion als absolut voraussetzten, wie wir taten; denn nur unter der Bedingung, daß sie als absolutes in sich, von sich, durch sich, vernichtet würde, folgte, was da folgen sollte, und dies war der Nerv unseres Beweises. Wir können diese Sichgenesis, da oben bemerkt wurde, daß auch das höhere, die Vernunft projizierende Wissen im Grunde Sichgenesis sei, und nur nicht also erschien, sehr füglich Nachkonstruktion der nicht erscheinenden Urgenesis, also das Begreiflichmachen der Glieder der Urgenesis, mithin Verstand nennen. — Somit folgt für uns: Es gibt keine Einsicht in das Wesen der Vernunft ohne Voraussetzung des Verstandes als absolut; und wiederum keine Einsicht in das Wesen des Verstandes, außer vermittelst seiner absoluten Vernichtung durch die Vernunft. Das Höchste aber, worin wir bleiben, ist die Einsicht in beide, und diese setzt notwendig beide, wiewohl das Eine, um es zu vernichten. Wir sind auf diesem Standpunkte der Verstand der Vernunft, und die Vernunft des Verstandes, also eigentlich beides in Einheit. Die Disjunktion steht nun in ihrer höchsten Schärfe da. Noch Ein Prinzip, und sie ist vollkommen erklärt. Hierüber künftigen Montag.

Noch dies: was ich Ihnen soeben vorgetragen, halte ich selber keineswegs für leicht. Aber das liegt in der Sache, und einmal müssen wir hindurch, wenn wir festen Grund sehen wollen. Etwas mehr Licht hierüber kann ich Ihnen wohl aus der Einsicht des noch zu suchenden Prinzips versprechen, aber sodann wird die Schwierigkeit im Prinzip selber liegen.

Vor anderen läßt über Spekulationen in dieser Höhe sich nicht füglich frei und unvorbereitet sprechen, indem man Arbeit genug hat, in gemessener und vorbereiteter Rede darüber sich auszudrücken. Aus diesem Grunde, und um meinem und Ihrem Reize, denn doch die Sache hier frei zu behandeln, zu entgehen, ein[1] besonderes Konversatorium.

XXII. Vortrag. Ungeachtet ich wohl mit Recht, und, wie ich hoffe, auch mit Zustimmung aller derer unter Ihnen, die da historische Kunde von dem bisherigen Zustande der Philosophie haben, behaupten dürfte, daß unsere Spekulation schon jetzt in einer vorher nicht errungenen Höhe schwebe, und Einsicht herbeigeführt habe, welche die Ansicht alles Seins und Wissens von Grund aus abändere, so ist doch dieses Alles nur die Vorbereitung zur wirklichen Lösung der Aufgabe der Spekulation überhaupt. Diese Lösung gedenken wir in dieser Woche zu vollziehen; Ihre ganze Aufmerksamkeit wir daher von neuem wieder in Anspruch genommen. Wer alles Bisherige vollkommen verstanden, und bis zur ewig unaustilgbaren und nie wankend zu machenden Überzeugung eingesehen hätte, ohne das jetzt Vorzutragende eben also einzusehen, und sich davon zu überzeugen, der hätte jene Sicherheit gegen alle falsche Philosophie erhalten, so daß er mit Leichtigkeit jede zugrunde richten könnte; auch besäße er einige wichtige Wahrheiten, abgerissen, und unter sich getrennt; aber er wäre darum noch nicht fähig geworden, das System der Wahrheit im ganzen und aus Einem Stücke in sich aufzubauen. Diese Fähigkeit denke ich Ihnen nun mitzuteilen, und nachher wird die Hauptabsicht dieses Vortrages der reinen W.-L. erreicht sein.

Das Absolute, ob man es nun Sein nenne oder Licht, ist schon seit einigen Wochen vollkommen bekannt. Seit dieser erworbenen Bekanntschaft arbeiten wir an der Ableitung, nicht seiner selbst, wie sich versteht, sondern seiner Erscheinung; welcher Ableitung Forderung nun nichts anderes bedeuten kann, als

[1] zu entsprechen, ein (?) — zu entgehen, kein (?)

daß im Absoluten selber noch etwas Unentdecktes liege, wodurch es mit seiner Erscheinung zusammenhängt.

Aus dem oben freilich nur faktisch Gefundenen, wobei es aber in rein genetischer Ableitung wohl gleichfalls sein Bewenden haben dürfte, wissen wir, daß das Prinzip der Erscheinung, zugleich, in derselben ungeteilten Einheit, Disjunktionsprinzip, versteht sich in der Erscheinung, sei. Was aber die absolute Disjunktion anbelangt, so ersuche ich Sie, sich eines sehr bald nach dem Anfange unserer gegenwärtigen Vorträge gepflogenen Räsonnements zu erinnern, in welchem sich zeigte, daß die Disjunktion, falls sie recht in absoluter Einheit gefaßt werden sollte, wie dies von der vollendeten Form einer W.-L. unerläßlich gefordert wird, und hier unsere Absicht ist, nicht gefaßt werden müsse als bloß einfache Disjunktion, sondern als Disjunktion zweier verschiedenen Disjunktionsfundamente, nicht bloße Einteilung, sondern sich durchkreuzende Einteilung einer vorausgesetzten Einteilung, die wiederum sich selber voraussetzt; oder nach dem Ausdruck, mit dem wir dieses in der neuesten Erwähnung davon bezeichnet haben, kein einfaches Von, sondern Von im Von, und Von des Von. Bei dieser Durchkreuzung nun sich nicht zu verwirren, und das unendlich Ähnliche nur durch die freieste geistigste Unterscheidung Unterscheidbare zu unterscheiden, ist das schwerste Stück der philosophischen Kunst. Ich habe dies erinnert, damit Sie nicht mißtrauisch werden, wenn wir im Verfolge in Regionen kommen sollten, wo Sie über die Methode Nichts mehr begreifen, und diese sogar wunderbar scheinen sollte. Hinterher werden wir auch darüber Rechenschaft geben; vor der Tat vorher können wir es nicht.

Dies zur allgemeinen Einleitung für diese Woche. — Jetzt zurück auf den Punkt, bei welchem wir zu Ende der letzten Stunde steher blieben. — 1.[1] Gesetzt — absolute Sichgenesis, und derselben ein Prinzip gegeben, im Wissen versteht sich, welches da eben ein Prinzipiieren ist, so erfolgt in diesem Wissen absolute positive Negation der Genesis = fertiges und bestehendes Sein; und zwar da diese ganze Untersuchung die reine Imma-

[1] Diese Ziffer fehlt im Druck von 1834.

nenz des Lichtes betrifft, ein vorgebliches Sein außer dem Wissen durch unsere Untersuchungen aber schon längst über die Seite gebracht worden ist, fertiges und bestehendes Sein des Wissens.

Diesen Zusammenhang sahen nun in der letzten Stunde ein, und sehen dermalen wieder ein — Wir; sehen, wie sich versteht, durch Einsicht dieses Zusammenhanges, als eines solchen bestimmten, und in ihr, ein die beiden Glieder: diese also werden selber ein mittelbares, und nur Wir = unsere jetzt vollzogene Einsicht, ist dermalen das absolut Unmittelbare.

Hierbei zwei Bemerkungen. 1. Habe ich eben wieder in Erinnerung gebracht: das innere Sein und Bestehen ist hier Sein des Wissens, das nämlich als absolute Genesis schon bekannt und auch von uns schon in der vorigen Stunde also, als Vernunfterkenntnis *a priori* eines absoluten Prinzips, geltend gemacht worden. Hieran, daß es Sein des Wissens sei, ist festzuhalten, auch sodann wenn wir durch eine Sprachverkürzung jenen Beisatz weglassen sollten; denn außerdem fielen wir wieder zurück in das oben schon Dagewesene, weit entfernt, höher zu kommen. Darum muß uns, und hier mehr als je, stets die ganze Kette unseres Räsonnements gegenwärtig sein. 2. Irgendwo in einem toten Sein und Bestehen bleiben alle philosophischen Systeme stehen, ist gesagt worden. Wenn nun ein System dieses Sein selber, in seinem inneren Wesen, ableitet, wie das unsrige durch Setzung eines höheren Prinzips der absoluten Genesis es getan hat, worin es sodann notwendig positive Negation der Genesis, darum Sein wurde; wenn noch dazu dieses Sein nicht des Objekts Sein, also doppelter Tod, sondern des Wissens Sein, also des inneren Lebens, und[1] Genesis nur äußerer Tod ist, so scheint ein solches System schon etwas Unerhörtes geleistet zu haben. Wir aber sind aufgefordert, hier klar einzusehen, daß dadurch von uns noch Nichts geleistet ist, indem sogar dieses durchdrungene Sein des Lebens wiederum ein mittelbares und abgeleitetes wird aus dem, was uns jetzt allein übrig bleibt, der Einsicht des Zusammenhanges. Um nun dieses sogleich für unseren längst bekannten eigentlichen Zweck anzuwenden: — Das abgeleitete

[1] und der (?)

Sein des Wissens wird nun geben das gewöhnliche, nicht transszendentale Wissen. Durch unsere gegenwärtige Einsicht in die Genesis des Prinzips desselben, eben des jetzt abgeleiteten Seins, und die Reflexion auf diese Einsicht, erheben wir uns in das eigentliche transzendentale Wissen, die W.-L., und zwar nicht bloß faktisch, und uns selber faktisch, so daß wir die faktische Wurzel sind; denn dies sind wir schon seit der Zeit, da wir aufgingen im reinen Lichte; sondern objektiv und intelligibel, so daß wir faktisch einsehend zugleich das Gesetz dieses Einsehens durchdringen. In dieser höheren, jetzt eröffneten Region werden wir nun zu arbeiten haben; in ihr allein wird uns das Erscheinungs- und Disjunktionsprinzip, welches wir suchen, aufgehen, welches sodann auf das seiende = gewöhnlich wirkliche Wissen nur angewendet werden soll. Und nun noch dieser Zusatz: seit Eröffnung dessen, was wir den zweiten Teil vorläufig genannt haben, zeigte sich ein problematisches Soll, als lediglich in einen Zusammenhang bringend, und ein absolut aus ihm erschaffenes, bedingendes und bedingtes Glied anknüpfend an ein, wenn man nur recht hinsieht, unabhängig von diesem Soll und seinem ganzen Effekte, ursprünglich vorhanden sein müssendes Wissen. Welches Sie nun den ersten Abschnitt dieses zweiten Teiles nennen mögen. Seitdem wir uns auf einer absoluten Voraussetzung über das Wesen des Wissens, als eines absoluten Von, betrafen, wollten wir von diesem ganzen problematischen Soll, und seinem Effekte des Anknüpfens und Verknüpfens, als bloßem Erscheinungswissen, nichts weiter wissen. Bisher, sagten wir an jener Stelle, haben Wir, das bisher noch gar nicht begriffene Wir, uns getroffen über dem willkürlichen, durch energische Reflexion angedeuteten Setzen der Prämisse, und nur der Zusammenhang hat in der Evidenz ohne unser Zutun sich ergeben. Hier ergibt ohne unser Zutun sich auch die Prämisse; wir fallen daher auch in der Prämisse mit dem absolut in sich selber tätigen Lichte zusammen: halten wir uns an diese. Wir haben dies eine Zeit lang, bis ich Sie für den höheren Flug, den wir in der letzten Stunde begonnen, vorbereitet genug hielt, getan, in den Erörterungen über jenes Von. Und dies können Sie für die zweite Unterabteilung des zweiten Teiles

nehmen. — In der letzten Stunde stellte sich wieder der bloße Zusammenhang, und mit ihm, wie wir ahnen können, sogleich aber näher zeigen und brauchen werden, das problematische Soll, davon wir schon entledigt zu sein hofften, wiederum ein. Dies sollte uns befremden! Stellt sich jenes Soll in eben der Bedeutung wieder ein, wie es oben schon niedergeschlagen wurde, so sind wir nicht weiter gekommen, und treiben, ohne Kompaß, in der Flut der Spekulation fort. Durch die eben gegebenen Winke über den Unterschied des gewöhnlichen Wissens aus dem Prinzip des Seins des Wissens, und des transzendentalen in der genetischen Einsicht dieses Prinzips selber, wird es wahrscheinlich, daß es nicht auf dieselbe Weise vorkomme: sondern das fallen gelassene Soll sei das im gewöhnlichen Wissen bei stillschweigend vorausgesetzter Prämisse; dagegen das jetzt sich einstellende sei das im transzendentalen, die Prämisse selber genetisch — also ausgehend von einem Soll — ergründenden Wissen; daß wir daher in dem vorigen Vortrage von einer dritten Unterabteilung unseres zweiten Teiles angehoben hätten, und die beiden äußersten Unterabteilungen zusammenhingen in der mittleren der Prämisse; wir darum geschieden durch eine Duplizität in der Prämisse: wodurch nun die beiden äußersten Teile = transzendentales und wirklich seiendes Wissen, wären die zwei verschiedenen Disjunktionsfundamente, ausgehend aus dem Mittelpunkte der sie ebenso vereinigenden, als sie trennenden Prämisse: gerade also, wie wir von jeher unser Disjunktionsprinzip begehrt haben. Und dieses sei der Kompaß, den ich Ihnen auf die schon begonnene Fahrt mitgebe.

2. Ich sagte: es komme da in unserer vollzogenen Einsicht wieder ein problematisches Soll zum Vorschein; und dies zuvörderst ist offenbar: „gesetzt ein Prinzip der Sichgenesis, so folgt" usw. Beide Glieder zwar haben wir oben faktisch, und insofern abgesondert gefunden; und in der letzten Stunde haben wir sie, unserer Grundregel und Maxime zufolge, genetisch vereinigt. Nachdem wir nun in der Einsicht dieses ihres Zusammenhanges sie selber mittelbar mit erfassen, so bedarf es, diese Einsicht gesetzt, gar nicht weiter ihrer faktischen Voraussetzung: in der Einsicht liegen sie *a priori*, und die faktische Auffassung

wird fallen gelassen, bis sie etwa durch eine Deduktion wieder sich ergeben sollte.

3. Fassen wir nun diese Problematizität hier gleich in ihrem Mittelpunkte. Wir erschienen uns, — so war es und so ist es eben laut zugestanden — als die[1] beiden Glieder, unserer willkürlich bei Anhebung der ganzen Wissenschaft genommenen Maxime und Regel zufolge, mithin selber willkürlich, genetisch vereinigenden. Hier war nun, jetzt noch mit völliger Abstraktion von der Problematizität der Seitenglieder, die innere Wurzel der Problematizität, eben das bekannte innere sich selber Erschaffen, Halten und Tragen des Soll, als identisch mit dem freien Wir, d. i. der W.-L., — welche innere Problematizität nun wohl es sein kann, die in der Problematizität der Seitenglieder sich erst zeigt und bricht. Es kommt daher nur darauf an, diese innere Problematizität zu vernichten, dadurch, daß in ihr selber Kategorizität aufgezeigt werde, und dadurch unsere Einsicht ihrer Wahrheit, Notwendigkeit und absoluten Priorität nach zu rechtfertigen. Sodann erst gilt der Schluß, den wir hier vorläufig gedacht haben, kategorisch: der, daß beide Glieder, die Sichgenesis des Wissens, und das Sein desselben, gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in der genetischen Einsicht der Einheit beider vorkommen.

(Bemerkung zur Methode gehörig. Wenn man sich durch diese nur nicht zerstreuen läßt, wie ich dies billigermaßen voraussetze, so sind diese hier nötiger als je, indem die Methode selber hier absolut schöpferisch wird; auch zur Erläuterung des hier Vorkommenden nichts beigebracht werden kann, als dergleichen Bemerkungen. Durch Anwendung der Grundmaxime unserer Wissenschaft, durchgeführt und ohne Ausnahme das Prinzip der Genesis anzuwenden, ist unsere Einsicht zustande gekommen. Diese ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen; somit die Maxime der W.-L. selber und mit ihr die ganze Wissenschaft selber ist in Anspruch genommen, und soll einen Beweis für sich führen. Die Wissenschaft selbst soll sich in ihr selbst rechtfertigen und beweisen, ehe sie wahrhaft beginnt. Dadurch wird nun die W.-L. befreit von Freiheit, Willkür und Zu-

[1] als die die (?)

fall, selber absolutes Wissen; wie sie denn dies sein muß, widrigenfalls es nie zu ihr kommen könnte.)

4. Wir führen diesen geforderten Beweis nach einem schon angewendeten Gesetze ohne Umschweife also: Wir haben diese Einsicht erzeugen können, und haben sie wirklich erzeugt; wir sind das Wissen; also diese Einsicht ist im Wissen möglich, und in unserem dermaligen Wissen wirklich. — Nur wenige Bemerkungen über diesen Beweis. a) Die von uns erst vollzogene Genesis ist absolute, in sich geschlossene Genesis, keineswegs wieder Genesis der Genesis; denn sie vernichtet sich selber, innerlich im Wissen selber, wie wir in der letzten Stunde gezeigt haben; — uns wohl, wieder betrachtend und konstruierend das Verfahren nach seinem Gesetze, leuchtete es ein als Genesis; im unmittelbaren Wissen aber war es bloße stehende Intuition, als äußerlich in seinem Resultate: das war ausdrücklich Nichtgenesis = Sein. b) Der Beweis der absoluten Genesis wird bloß durch ihre Möglichkeit und Faktizität geführt, also selbst nur mittelbar faktisch; es fällt daher hier Faktizität und Genesis durchaus ineinander. Die unmittelbare Faktizität des Wissens ist absolute Genesis: und die absolute Genesis ist — existiert als bloßes Faktum, ohne allen weiteren möglichen äußeren Grund. Und so mußte es freilich kommen, wenn wir je wirklich auf den Grund kommen sollten. c) Wieviel in der W.-L. darauf ankommt, daß man stets den Zusammenhang des Ganzen gegenwärtig habe, indem die Unterscheidungen vorläufig nur durch den Zusammenhang gemacht werden können, davon ist hier ein dringendes Beispiel. Das Wissen, als Genesis, ist soeben faktisch bewiesen. Was geschah denn vor mehreren Stunden, da wir das Wissen als ein Von auf dieselbe Weise faktisch bewiesen? Ist denn Von innerlich etwas anderes, als Genesis, und haben wir nicht selber diesen Beweis geführt? Nun ist doch die gegenwärtige faktisch erwiesene Genesis eine ganz andere, als die oben erwiesene; und diesen Charakter können Sie nur so fassen, daß Sie merken, hier sei von der Genesis des absoluten Wissens in seiner Grundkonstruktion, da es Genesis seiner absoluten Sichgenesis ist, die Rede; welches Merkmal ich im Vortrage, lediglich sehend auf die Beweisnerven des neuen

Beweises, freilich weglassen, und davon abstrahieren muß, indem es außerdem zum neuen Beweise gar nicht käme, mich übrigens stützend auf Ihre, in Ihnen schon erzeugte feste Einsicht; welches Merkmal Sie aber wieder hinzutun, und durch dasselbe die Einsicht wieder aufbauen und befestigen müssen, falls sie zu schwanken anfängt. — Hinterher werde ich freilich innere Unterscheidungsmerkmale, z. B. dieser beiden Genesen, durch welche sie an sich, und unabhängig vom Zusammenhange unterschieden werden, beibringen; diese aber sind gar nicht eher möglich, noch verständlich, ehe nicht die Unterscheidung am Faden des Zusammenhanges faktisch durchgeführt ist, indem jene inneren Unterschiede gar Nichts sind, als das genetische Gesetz des faktischen Unterscheidens, das sich eben nur im Faktum findet. Darum eben auch ist die W.-L. nicht eine auswendig zu lernende Lektion, sondern eine Kunst, und auch der Vortrag derselben ist nicht ohne Kunst. d) Will ich Sie noch auf folgendes aufmerksam machen. Noch in dem zuletzt geführten Beweise, in dessen Inhalte Faktizität und Genesis rein durcheinander aufgehen sollte, fand sich doch in der Form noch dasselbe auch oben Vorgekommene: ein bloß faktisch, noch keineswegs genetisch durchdrungenes Glied im *minor* des Vernunftschlusses: „Wir wissen, oder sind das Wissen," — zwar unmittelbar klar, und einleuchtend, doch aber in seinem Prinzip keineswegs klar. Hierüber dürften nun Untersuchungen anzustellen sein, und hierin vielleicht der beträchtlichste Teil unserer noch übrigen Lösung liegen.

Ich werde, daß ich gleich den folgenden Gang ankündige — aus guten Gründen, die in der Kunst liegen, nicht unmittelbar auf diesen Punkt gehen, sondern erwarten, bis er sich selber einstellt; dagegen aber also anknüpfen: in der von uns vollzogenen Einsicht entstand allerdings eine objektive, uns unmittelbar ergreifende, und in sich selber bestimmte und klare Einsicht: welches ist diese, wenn wir abstrahieren von den Nebengliedern, als problematisch, und selber nur die Äußerung der inneren Problematizität unserer Vollziehung, von welcher Problematizität wir ja zu abstrahieren haben[1]; also, wir denken, wie wir es oft also

[1] abstrahieren haben, auffassen? (?)

gehalten, und was eigentlich eine realistische Wendung ist, von der Form unserer Einsicht uns zu wenden an den Inhalt, und von ihm aus die Form klar zu machen.

Daß ich kurz wiederhole: der Inhalt der zuletzt erzeugten Einsicht muß Ihnen klar und gegenwärtig sein: der absoluten Sichgenesis selber wiederum ein Prinzip gegeben, gibt absolute Nichtgenesis = Sein. Heute haben wir nun, was wir schon letzthin anfingen, gänzlich abstrahiert von den beiden Nebengliedern, und bloß gesehen auf unser Einsehen hierin selber, und auf das Verfahren bei seiner Erzeugung: absolute Anwendung der Maxime der Sichgenesis, und dieses Verfahren gerechtfertigt, was nur auf faktische Weise möglich war. Dies der wesentliche Inhalt des Wenigen und leicht zu Behaltenden, was wir für die Sache selber getan haben.

Ferner sind, in mehreren Wendungen, tief eindringende Bemerkungen über die Methode gemacht worden, deren künftige Gegenwärtigkeit ich Ihnen sehr empfehle, indem Sie sich nur dadurch durch die Verwicklungen, denen wir entgegen gehen, hindurchfinden werden.

XXIII. Vortrag. Der absoluten Sichgenesis, als welche wir das Licht beschrieben haben, ein Prinzip gegeben, entsteht Nichtgenesis oder Sein, versteht sich des Wissens. Dies haben wir eingesehen, über das Verfahren in der Erzeugung dieser Einsicht wieder reflektiert, und es faktisch gerechtfertigt. Es ist im Wissen sich, und wirklich, denn es ist in uns möglich, und wirklich, da wir das Wissen sind; wo bloß über den letzten Punkt sich noch keine genetische Nachweisung fand.

Wir können dieses Verfahren noch tiefer, und noch von einer anderen Seite rechtfertigen. Es entstand uns ja wirklich eine objektiv und absolut uns ergreifende Einsicht; jenes Verfahren zeigt auch hierdurch sich als zusammenhängend mit dem absolut sich selber erzeugenden Lichte. Sonach wird diese Aufgabe, die wir zu Ende der vorigen Stunde als unsere nächste ankündigten:

diese objektive Einsicht, in Absicht ihres reinen Inhaltes zu untersuchen, zugleich dienen, unser erstes Verfahren noch tiefer zu rechtfertigen, und vielleicht auch den Punkt genetisch zu machen, der bisher noch rein faktisch dasteht.

— Also — „der Inhalt der sich ergeben habenden objektiven Einsicht!" Offenbar, absoluter Zusammenhang der beiden Nebenglieder. Nun aber sind diese problematisch, ohne sie aber kein Zusammenhang, er, als Resultat problematischer Teile, sonach selber problematisch, und davon sollten wir abstrahieren. Was bleibt nun übrig? Offenbar Nichts, denn die innere Gewißheit der Einsicht; und da sogar die Einsicht als solche abhängt von den Gliedern, bloße reine innere Gewißheit.

Die erste Anforderung an Sie ist, die Gewißheit scharf und durchaus rein zu fassen. Es ist nicht Gewißheit von irgend Etwas, wie dies in unserem Falle der Zusammenhang der Nebenglieder war; denn davon eben ist abstrahiert worden, sondern es ist Gewißheit rein und an sich, mit aller Abstraktion von Etwas.

1. Zuvörderst, daß Gewißheit also durchaus rein gedacht werden müsse, ist unmittelbar klar. In dem Was außerdem, daß es ist, und das ist, was es ist, auch gewiß ist, liegt wohl der Grund seiner materialen Washeit; nimmermehr aber kann darin der Grund der Gewißheit liegen, denn diese gehört nicht zum Was. Die Gewißheit daher, schlechthin, und rein als solche, beruht schlechthin auf sich selber, und ist schlechthin von, und durch sich selbst; und so ist sie zu denken, außerdem würde nicht Gewißheit als Gewißheit gedacht.

Im Vorbeigehen: das Sein ist nicht eine aus der Summe der möglichen Realitäten, d. h. der möglichen Bestimmungen eines Was, gezogene Realität, sondern in sich durchaus geschlossen und ist nach außen erst die Bedingung und der Träger alles Was, in seinen Bestimmungen: diesen von der alten Philosophie fast durchaus verkannten Satz hat Kant erst geltend gemacht. Was die erstere Hälfte anbelangt: das Sein ist ein absolut in sich geschlossenes, durchaus nicht aus sich herauskommendes lebendiges von sich, aus sich, durch sich, so haben wir diese oben, zum Schlusse des, was wir den ersten Hauptteil nannten,

klar eingesehen. Den zweiten Teil des Satzes: „Bedingung und Träger des Was," hat Kant nur empirisch hinzugefügt, keineswegs erwiesen: wir wollen ihn genetisch anfügen. Kurz: die Aufgabe, die Erscheinung abzuleiten, oder den aufgestellten Satz vom *esse* vollständig in seinen beiderlei Bestimmungen zu beweisen, ist ganz dasselbe. Nun haben wir bisher geschlossen, und *in tantum* bewiesen, daß Licht und Sein ganz dasselbe sei, weil Wir sind, und Licht sind, was alles noch mit Faktizität umgeben ist. Auch trug das Licht in unserer Ansicht noch immer einen Qualitätscharakter, Von, zuletzt noch absolute Sichgenesis. Das Licht ist absolute qualitative Einheit, — sagten wir auf dem höchsten Punkte unserer Spekulation, — die sich nicht weiter durchdringen läßt, kurzum also — rein okkulte Qualität. Jetzt erst sind wir auf einen Charakter des Lichtes gekommen, durch welchen es sich unmittelbar zeigt, als Eins mit dem oben eingesehenen Sein: die Gewißheit, rein und für sich, und als solche.

2. Wenn ich Sie nun aufforderte, diese reine Gewißheit sich näher zu beschreiben, und deutlicher zu machen, wie würden Sie verfahren? Ich glaube nicht anders, als daß Sie dieselbe dächten, als unerschütterliches Verbleiben und Beruhen in demselben unwandelbaren Eins; in demselben, sage ich, also im nämlichen Was oder Qualität. Sie können somit die reine Gewißheit nicht anders beschreiben, denn als reine Unveränderlichkeit, und die Unveränderlichkeit nicht anders, denn als bleibende Einheit des Was, oder der Qualität.

3. Ich frage weiter: in dieser Beschreibung der bloßen reinen Gewißheit, kam es Ihnen darauf an, daß das Was irgendein Bestimmtes sei, oder lag nicht vielmehr in ihrer Beschreibung ausdrücklich die absolute Indifferenz gegen alle nähere Bestimmung des Was? Nur daran liegt es, wollten Sie sagen, und werden Sie ohne Zweifel zugestehen, daß das Was Eins bleibe; keineswegs, was es nun weiter sei. Es ist daher hier die bloße reine Form des Was, oder die Qualität überhaupt, in der Beschreibung angewendet, und nur unter Bedingung dieser Reinheit der Form ist es die geforderte Beschreibung der reinen Gewißheit.

4. Hiermit ist nun zuvörderst ein Begriff, der bisher immer noch dunkel blieb, sowohl nach seinem Inhalte, als nach seiner faktischen Genesis, vollkommen erklärt und abgeleitet, der des Was, oder der Qualität. Die Qualität ist absolute Negation der Wandelbarkeit und Vermannigfaltigung, rein als solche: d. h. dadurch ist der Begriff, ohne alle Möglichkeit eines weiteren Zusatzes geschlossen. Klar ist, und es wird hier nur als Zusatz bemerkt, daß durch diese Negation zugleich das Negierte, die Wandelbarkeit, und zwar gleichfalls rein als solche, ohne weitere Bestimmung, gesetzt wird: Quantitabilität; durch Qualität, und umgekehrt. Genetisch abgeleitet, habe ich gesagt. Gewißheit, als solche, läßt sich nicht anders beschreiben, als durch absolute Qualität; soll sie beschrieben werden, so muß usw. Es ist daher für die ursprüngliche Ableitung des Was = der Erscheinung, ein sehr wichtiger Schritt getan. Alles hängt nun nur noch davon ab, wie es zur Beschreibung, d. h. Nachkonstruktion, der Gewißheit komme.

5. Argumentieren wir also: So haben wir die Gewißheit eingesehen und beschrieben. Ist denn nun aber unsere Beschreibung der Gewißheit selber gewiß, wahr und rechtmäßig?

Haben wir, wie wir bei dergleichen Fragen stets verfahren sind, nur acht auf unsere Verfahrungsweise. Wir haben ein Was überhaupt konstruiert, und dasselbe als unveränderlich gesetzt; und darin ist uns das Wesen der Gewißheit erschienen. Ich frage, wenn wir dieses Verfahren ins Unendliche wiederholen, wie wir es zu vermögen scheinen: könnten wir es jemals auf eine andere Weise anstellen? Die Konstruktion des Was ist durchaus unveränderlich, und bei allen ihren unendlichen Wiederholungen nur auf die Eine beschriebene Weise durch absolute Negation der Wandelbarkeit möglich: wir erblicken uns daher selber so, wie wir die Gewißheit beschrieben haben, als unveränderlich verharrend in demselben Einen Was der Konstruktion; wir sind, was wir sagen, und sagen, was wir sind.

6) Die Gewißheit ist durchaus und schlechthin in sich selbst begründet. Aber Gewißheit nach ihrer Beschreibung ist Beharren in demselben Was. Also in der Beschreibung ist der Grund der Einheit des Was durchaus innerlich in die Gewißheit selbst

zu setzen. Nicht in irgendeinem äußeren Grunde, sondern darin, daß Gewißheit ist, liegt die Einheit des Was.

7. Die Gewißheit ist in sich selbst begründet, heißt zugleich: sie ist absolut, immanent, in sich selbst geschlossen, und kann nie aus sich herausgehen: sie ist in sich selber Ich; gerade also, wie oben derselbe Beweis an der Form des Seins geführt wurde. Es ist daher klar, daß die bisher von uns hingestellte entäußerte und objektivierte Gewißheit nicht die absolute ist, der Form nach, ungeachtet sie es im Gehalte und Wesen sehr wohl sein mag. Es ist daher klar, daß wir bei Aufsuchung des Absoluten hiervon abstrahieren, und sie lediglich in dem suchen müssen, was sich als Immanenz, als Ich oder Wir, offenbarte.

In diesem Wir haben wir nun allerdings die Gewißheit, als Notwendigkeit des Beruhens in der qualitativen Einheit des Verfahrens, gefunden; und die Sache steht nun so (diese Aufzählung erfordert unsere ganze Aufmerksamkeit): Zuvörderst ist absolute Gewißheit, schlechthin in sich und von sich = Ich oder Wir, uns oder sich selber, was ganz dasselbe heißt, durchaus unzugänglich, rein in sich geschlossen und verborgen. Denn wäre es sich, oder uns, was dasselbe heißt, zugänglich, so müßte es außer sich selber sein, was sich widerspricht. Daß wir jetzt wirklich davon reden, also es entäußern, davon eben ist, zufolge der obigen Einsicht, zu abstrahieren; und es ist dieser Schein, der, als der Wahrheit widersprechend, nur Schein ist und Irrtum, seiner Möglichkeit nach aus dem Systeme der Erscheinung abzuleiten.

Diese Gewißheit nun äußert sich, in sich selber = in Uns, also doch bei aller Äußerung immanent, auf eine Weise, die uns aus einem Grunde, der sich sogleich ergeben wird, noch nicht klar ist, als Anschauung eines gewissen, durchaus unveränderlichen Verfahrens. Diese Äußerung offenbart sich nun hier nur noch als absolutes Faktum, und darum eben ist hier noch eine Unklarheit. (Verfahren ist Leben, als Leben; unveränderliche qualitative Einheit des Verfahrens, ist Immanenz und in sich selbst Begründetheit des Lebens, unmittelbar nur im Leben selber ausgedrückt.) Drängen wir uns heran zur Klarheit,

so weit wir es hier vermögen. Unmittelbar lebendiges und immanentes Prinzipsein, ist Licht und ist Intuition mit innerer Notwendigkeit. — Ich sage: Prinzipsein, darum eben Projizieren und Intuieren. Ich sage: unmittelbar lebendiges und immanentes, schlechthin im Intuieren, vom Intuieren, und aus dem Intuieren ist das Projektum, und das Projizieren ist eben das Leben des Lichtes als Prinzipiieren. Ich sage: mit innerer Notwendigkeit, und so, daß diese Notwendigkeit durchaus sich ausdrücken müsse; denn es ist eben Prinzipiieren, als Prinzipiieren.

Es ist absolut immanentes Projizieren; also Projizieren keines Anderen, als seiner selbst, ganz und durchaus also, wie es innerlich ist. — Bemerken Sie: wie es ist, ist es projizierend, zuvörderst sich selber, innerlich und *qualitative*, noch durchaus nicht *objective* genommen; also — sich zum formalen Intuieren machend, unmittelbar durch das innere lebendige Prinzipsein, als intelligierend, und intuierend, schlechthin in Einem Schlage, aber das letztere in der Tat und Wahrheit zufolge des ersteren. Sodann in diesem inneren qualitativen Sichprojizieren *(in virtute eius, minime per actum specialem)* projiziert es nun notwendig sich, objektiv; ja noch nicht als objektiv vorliegendes Ich, sondern wie es innerlich ist, zuvörderst als Leben, Eins, der Form nach in sich selber begründetes; dies aber ist Verfahren in rein qualitativer Einheit. Dies war nun die Anschauung der inneren Gewißheit, und Einheit des Verfahrens, über der wir uns oben betrafen. Diese Einheit drückt sich aus mit Notwendigkeit, weil sie Resultat ist des absolut lebendigen Prinzipiierens. Wir nannten dieses Verfahren Beschreiben der Gewißheit, und suchten dafür seinen Grund. Er ist gefunden. Ich frage nämlich: findet denn nun ein solches Beschreiben der Gewißheit an sich, und in der Tat statt? Wie könnte es doch; es ist Nichts als der notwendige, von uns vollkommen abgeleitete und erklärte Ausdruck, und das Resultat des Lebens der Gewißheit, als reines Sichprinzipiieren. Dieses Leben aber ist schlechthin notwendig im Sein oder der Gewißheit. Ferner — es projiziert sich, wie es innerlich ist; aber es ist nicht bloß Leben, sondern es ist Leben seiner selbst, und als solches ist

es Sich projizieren. Das soeben abgeleitete Leben als konstruierendes Verfahren ist daher Konstruktion seiner selber, in der Projektion, daher eben der Gewißheit, *objective* genommen, die wir zu Anfange unserer Untersuchung, unbekannt mit den höheren Gliedern, als erstes Glied vorfanden. Die Gewißheit ist ursprünglicher in uns in der lebendigen Beschreibung, als sie *objective* an und für sich und ohne Beschreibung ist. Das letztere ist sie erst zufolge der Konstruktion, die zugleich sich projizierend ist. —

Fassen wir nochmals klarer und bestimmter die drei Hauptmodifikationen des Urlichtes auf, die wir heute entdeckt haben.

Gewißheit oder Licht ist mittelbar[1] lebendiges Prinzip, also rein absolute Einheit, eben des Lichtes, welche durchaus nicht weiter beschrieben, sondern nur vollzogen werden kann; wollten wir sie beschreiben, so müßten wir sie als qualitative Einheit beschreiben, womit uns hier nicht gedient ist. Es ist ewig unmittelbar Ich. Darum, in dem, was wir sagen, und indem wir das Obige sagten, widersprachen wir uns schon. Indem wir sagten: es ist lebendiges Prinzip, fingen wir schon an, es zu beschreiben, aber ursprünglich. Das Prinzipiieren ist schon sein Effekt, aber sein ursprünglicher in Uns selber, da wir es sind. Es selber, oder wir, was gleichgültig ist, beschreibt sich also. Prinzipiieren, wenn Sie dies nur recht scharf denken, ist Projizieren; immanentes Sichprojizieren: und zwar, da dies durchaus und unmittelbar im Leben selber liegt, nicht *per hiatum* und *objective*, sondern innerlich und wesentlich, *per transsubstantiationem*, sich zum Projizieren und Intuieren machen. Bemerken Sie: da dies im Leben des Lichtes selber liegt, so ist durchaus alles Licht sich also unmittelbar machend, also es ist also: — also es ist absolut intuierend, und auch die W.-L. kann in allem ihren lebendigen Treiben dieser Bestimmung nicht entgehen, und wir sind ihr auch nicht entgangen; ungeachtet sie, nach einem noch nicht erklärten Gesetze, in das Prinzip eindringt, und ihr genetisch wird, was außerdem durchaus ein Sein bleibt. Diese ganze Einsicht in das reale Prinzipiieren ist nun Sache der W.-L. — welches das erste Moment.

[1] unmittelbar (?)

Nun schaut das lebendige Wissen sich an, schlechthin wie es innerlich ist, eben weil es sich *realiter* projiziert. Aber es ist zuvörderst schlechthin von sich; es muß sich daher also anschauen, und hier *in specie*, als nicht aus der Anschauung seiend. Hier daher entsteht der absolute Hiatus, und die *proiectio per hiatum*, als reiner Vernunftausdruck des wahren Verhältnisses der Sache: die Ansicht der Intuition oder des Begriffs in seiner Absonderung vom Wesen, nicht als das Wesen selbst, sondern als sein bloßes Bild, und die Vernichtung desselben vor der Sache.

Sodann ist es ein Prinzipiieren, und es muß sich also objektiv und *per hiatum* anschauen. Hier ist nun klar, daß dieses Prinzipiieren, sein Verfahren durchaus von sich, aus sich, durch sich, der in sich immanenten Anschauung erscheinen muß, als keineswegs in ihr begründet, sondern an sich stattfindend, weil sie *per hiatum* projiziert: — daß aber die W.-L., welche die Anschauung selber in ihrem Ursprung einsieht, wohl weiß, daß diese ganze Selbständigkeit sowohl, als Erzeugung nicht an sich wahr ist, sondern nur Erscheinung eines höheren, absolut unanschaubaren Prinzipiierens: — daß daher die ganze Agilität, welche in der Erscheinung des Verfahrens liegt, gar nicht in der Wahrheit begründet; daher sich auch unschwer begreifen läßt, wie die qualitative Einheit der Anschauung an ihr keineswegs zugrunde gehe.

Sodann ist es ein absolut immanentes Prinzipiieren seiner selbst, und zwar, wie jetzt näher auseinander gesetzt worden, absolut *realiter*, ohne dazwischenliegendes anderes Licht oder Sehen: als Anschauung. Auch diese Anschauung muß wieder angeschaut, oder *per hiatum* projiziert werden: woraus nun eben die Anschauung eines ursprünglich fertigen und bestehenden Wissens, das eben sogenannte Sein des Wissens erwächst, zu welchem das erst beschriebene Prinzipiieren in der Anschauung sich nur verhält, wie Nachkonstruktion. Und so haben wir denn die beiden Seitenglieder, die nur problematisch dastanden, aus der tieferen Einsicht in das Wesen ihres Zusammenhanges, der Gewißheit abgeleitet.

Wo dermalen noch die Schwierigkeit übrig bleibt, haben wir

nicht verhohlen. Nämlich die Voraussetzung der W.-L., daß die lebendige Gewißheit ein reales Prinzipiieren sei, ihrer Möglichkeit nach zu begründen, und ihrer Wahrheit und Gültigkeit nach zu rechtfertigen. — Ich sage mit Bedacht Prinzipiieren, nicht Sichprinzipiieren: ist nur das Erste bewiesen, so folgt das Zweite aus der absoluten Immanenz, und in sich Geschlossenheit, welche vollkommen eingeleuchtet hat, ganz von selber. Darüber nun morgen.

XXIV. Vortrag. Wir haben das ursprüngliche Licht, als ein unmittelbar in sich lebendiges Prinzipiieren gesetzt, und daraus drei notwendig sich ergebende Grundbestimmungen im Lichte abgeleitet. Fürs erste galt es uns, diesen Satz und die Folgerungen aus ihm zu verstehen, wobei es auf höchst energisches Denken und innig lebendige Einbildungskraft ankam. Ich glaube jedoch, daß es mir gelungen ist, verständlich zu werden. Mit diesem Geschäfte fertig, warfen wir die Frage auf, was uns selber, die W.-L., berechtige, jene Voraussetzung zu machen, und behielten uns die Beantwortung derselben vor, bis heute. a) Überlegen Sie zuvörderst, in welchem Sinne wir dort jene Frage aufwarfen. Daß die W.-L. Ich ist, daß das Licht durchaus Ich, und im Ich Licht sei, ist bekannt; ferner könnte jemand auf den Versuch kommen, hier ebenso zu beweisen, wie wir es oben getan haben: die W.-L. als Ich, und darum Licht, kann und tut's: darum kann's und tut's das Licht. Diese Beweisart muß aber einmal wegfallen, und ihre höhere Prämisse bekommen, indem gezeigt wird, wo könnendes Ich und könnendes Licht durchaus zusammen, und alle Willkür, deren Schein denn doch noch unsere Voraussetzung trägt, wegfällt.

Soviel im allgemeinen. Jetzt ersuche ich Sie, folgende Betrachtung mit mir anzustellen. b) Soll die Willkür hinweg, so muß sich eine unmittelbar faktische Notwendigkeit des unmittelbaren Sichprojizierens in der W.-L. zeigen. Unmittelbare Notwendigkeit, sage ich; die W.-L. muß es wirklich tun, oder besser, es muß sich ihr ohne ihr Zutun zutragen. Notwendigkeit, sage ich, und faktische: es muß mittelbar[1] angeschaut werden,

[1] unmittelbar (?)

als notwendig, aber ohne höheren hinzufügenden Grund. Daher taugt z. B. die Bemerkung, die wir von Zeit zu Zeit und noch in der gestrigen Stunde gemacht, daß wir aus dem Projizieren und Objektivieren des Wissens doch nicht herauskönnen, nicht für unseren Zweck. Es ist noch nicht angezeigt, unter welcher Bedingung und in welchem Zusammenhang wir nicht herauskönnen; auch können wir eigentlich nur in aufmerksamem Denken nicht heraus, im verblaßten aber scheinen wir doch heraus zu sein; und eben wie es sich mit diesen beiden sich widersprechenden Erscheinungen verhalte, soll ins Klare gebracht werden.

Aber folgendes, was ich ohne weitere Ableitung nur kurz Ihrer Einsicht hinstellen will, taugt und führt zum Zweck: Ich kann vom Lichte Nichts prädizieren, ohne es überhaupt, eben als Subjekt eines Prädikats, zu projizieren und zu objektivieren. *Non nisi formaliter obiecti sunt praedicata.* Der Satz ist, wenn man ihn nur gehörig erwägt, unmittelbar einleuchtend, ohne allen anführbaren Grund; und so eben mußte er, laut unserer obigen Bemerkung sein, wenn er an diesen Ort gehören sollte. Wichtiger ist es uns, den Inhalt desselben recht zu verstehen. Ich prädiziere vom Lichte oder, was dasselbe bedeutet, das Licht prädiziert von sich, heißt: es projiziert sich selber, durch die gestern sattsam charakterisierte stehende Intuition, *per hiatum*. Ich kann dies nicht erkennen, ohne es überhaupt zu projizieren, heißt, ohne es in der gestern gleichfalls sattsam beschriebenen, ursprünglichen, realen, inneren und wesentlichen Projektion, die es erst zum Intuieren macht, zu projizieren.

Sehen wir zurück nach unserer Aufgabe. Gerade die Behauptung, von der wir zugestanden, daß sie durchaus in keinem faktischen Wissen, welches immer auf schon fertige Intuition eingeschränkt sei, sondern nur von der W.-L. gemacht werde, — eines absolut ursprünglichen sich zum Intuieren Machens des Lichtes, war in Anspruch genommen. Sie sollte in unmittelbar sich erzeugender Einsicht und Evidenz nachgewiesen werden. Dies ist nun in der von uns soeben erzeugten Einsicht der Fall, die absolute Notwendigkeit usw. ist daher eingesehen.

Aber wie ist sie eingesehen? Nicht unbedingt, sondern unter Bedingung; unsere Einsicht bringt sie in einen Zusammenhang mit etwas Anderem. Soll prädiziert werden = Anschauung sein, so muß usw.

(Erläuterung aus der Logik: a) Prädikat = *minor;* absolute Objektivierung des logischen Subjekts = *maior.* Beide setzen sich schlechthin gegenseitig: und so liegt dem Vernunftschlusse noch etwas Anderes, weit Tieferes zugrunde, als der *maior*, auf dessen Entdeckung wir eben ausgehen. Alle philosophischen Systeme ohne Ausnahme, dieses ignorierend, können zu keinem absoluten *maior* gelangen, sie müßten daher, falls sie nicht irgendwo willkürlich stille ständen mit Denken, in einen bodenlosen Skeptizismus versinken.

b) Bei dem abermaligen Vorkommen des Soll, der Problematizität und des Zusammenhanges, befürchte nun Keiner, daß wir wieder zurück, und etwa auf den alten fallen gelassenen Punkt, verschlagen worden; denn sichtbar sind die formalen zusammengefügten Glieder höher, als die dortigen; dort war es die Sichkonstruktion, = dem gestern in der schon stehenden Intuition vorkommenden Verfahren, und, das Sein des Wissens aufs höchste genommen, die stehende Intuition; hier aber wird diese stehende Intuition selber mit einer noch höheren, dem reinen und realen Sichprojizieren, in Zusammenhang, nicht versetzt, sondern schlechthin darin gefunden.)

2.[1] Indem nun ich, die W.-L., dieses Verhältnis einsehe, als schlechthin notwendig und unveränderlich, projiziere und objektiviere ich selber das Wissen, als eben dieses Verhältnis, als eine durch sich selber, ohne alles mögliche Zutun irgendeines äußeren Gliedes bestimmte Einheit: welche ich zugleich in ihrem inneren Wesen und Inhalte durchdringe und konstruiere. Welches nun ist ihr Inhalt? — Zuvörderst ein durchaus Beliebiges und lediglich von der Freiheit und dem Faktum Abhängiges, sodann ein schlechthin Notwendiges, welches die Faktizität, falls sie ins Leben gerufen würde, ohne weiteres ergreift, und sie bestimmt. Beide in dem Verhältnisse zueinander, daß das eine

[1] Die zugehörige Ziffer 1 fehlt.

zwar durchaus eigenes Prinzip seines Seins ist, aber dies nicht sein kann, ohne in demselben ungeteilten Schlage Prinzipiat zu werden des Anderen, wiederum das Andere nicht wirklich Prinzip wird, ohne daß das Erstere sich setze. Das Erstere werden wir am besten Gesetz nennen, d. h. ein Prinzip, welches zu seinem faktischen Prinzipiieren noch ein anderes, absolut sich selber erzeugendes Prinzip voraussetzt: das Letztere ein ursprüngliches und reines Faktum, das nur nach einem Gesetze möglich ist.

3. So ist das Wissen schlechthin und unveränderlich ohne alle Ausnahme, und also wird es eingesehen. Nun bin ich, die W.-L., in der soeben erzeugten und vollzogenen Einsicht selber ein Wissen, und zwar, wie ich mir erscheine, ein freies und faktisches, indem ich die vorgenommenen Reflexionen gar wohl auch hätte unterlassen können, und zwar ein vom Wissen prädizierendes, sein ganzes Wesen beschreibendes. — Die Faktizität ergreift, laut meiner eigenen Aussage, stets und immer das Gesetz des ursprünglichen Projizierens; daher muß dasselbe auch mich im eigenen Faktum, nur weiterhin unsichtbar ergriffen haben. Im Gesetze liegt die formale Projektion überhaupt, und diese ist faktisch sichtbar genug; nur daß sie zufolge des Gesetzes sei, wird hier hinzugefügt. In ihm liegt ferner, daß es projiziert werde, sowie es innerlich ist, oder, wie wir nun weit besser, und vor allem Mißverstande gesicherter sagen können: wie es nach dem Gesetze projiziert werden muß. Aber wir kennen auf der Höhe unserer Spekulation durchaus kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Gesetzmäßigkeit selber, daß es projiziert werde nach dem Gesetze; und so gerade hat es sich uns auch oben faktisch ausgedrückt; wir haben daher auch über diesen materialen Punkt hier nichts weiter getan, als hinzugesetzt, daß dieses Projizieren nach dem absoluten Gesetze geschähe. Wir haben daher die oben faktisch erzeugte Einsicht, von der wir heute ausgingen, durch Anwendung ihrer eigenen materialen Aussage auf ihre Form, selber wiederum genetisch abgeleitet, welches die erste wichtige Ausbeute gibt. 1. Über eine solche Anwendung der Aussage eines Satzes auf ihn selber, werden wir ohne Zweifel noch mehr zu reden bekommen. Merkwürdig ist er; es scheint eben die schon oben bemerkte Bestimmung des *maior* durch

den *minor* zu sein; und dadurch eben scheint die Wahrheit zu beginnen, in sich selbst zurückzulaufen, welche in allen anderen Systemen, wenn sie konsequent wären, weder Anfang noch Ende haben würde. 2. Bei jeder Gelegenheit haben wir als das Absolute in seiner Art dasjenige hingestellt, das sich selber setzt, und so hatten wir in unserer eben vollendeten Untersuchung ein Gesetz des Gesetzes, oder der Gesetzmäßigkeit selber. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß dieses das absolute Gesetz sein werde, wie denn auch der Akt, den wir nach ihm vollzogen, der höchste unmittelbar gesetzmäßige der W.-L. ist. Was die hinzugesetzte Einschränkung bedeutet, wird sich zu seiner Zeit finden.

4. Gehen wir jetzt an eine andere, höchst wichtige, und, falls es mir gelingt, von Ihnen völlig verstanden zu werden, interessante und selbst angenehme Untersuchung.

Das absolute Gesetz, nach welchem wir in der heute vollzogenen, und soeben analysierten Einsicht das Wissen in seinem Wesen projizierten, hatte ohne allen Zweifel absolut reale Kausalität auf das Innere (— ich rede nicht von seiner äußeren Form, die als frei erscheint —) des Aktes, so daß das Gesetz und Er, und zwar Er mit der Einheit in allen seinen unterscheidbaren Bestimmungen sich innigst durchdrangen; absolut ohne Hiatus zwischen beiden. Die Projektion ist teils *formaliter*, objektivierend, teils *materialiter*, ausdrückend das Wesen des Wissens. So ist das letztere durchaus nicht ohne das erstere, sondern sie ist beides in einem Schlage, weil sie beides ist durch ein absolut wirkendes Gesetz. Es muß daher der materiale Ausdruck zugleich die Form der Projektion ausdrücken; oder ganz bestimmt: das Wissen in der Projektion kann, ungeachtet der vorherigen Beweise des Gegenteils, wenigstens der Form nach, nicht durchaus also sein, wie es an sich oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion ist. Was könnte es nun sein, das die Projektion an ihr änderte? Nämlich, Sie vergessen nicht, daß wir hier lediglich von dem inneren Materialen reden, mit Abstraktion von der äußernden Form des Projizierens, aus der wir nur argumentierten, und die wir jetzt fallen lassen. — Innerliches Wesen der Projektion ist lebendiges Prinzipiieren; dieses,

durchaus und schlechthin als solches, müßte in ihr bleiben, und dürfte nie zugrunde gehen. Was ist dies? Antwort: eben absolutes Beschreiben, als Beschreiben, unter anderem sehr sichtbar im Zusammenhange des Soll, der wunderbarerweise zwischen die beiden Glieder trat; denn was ist denn der Zusammenhang, als das Beschreiben des Einen aus dem Anderen? Dieses müßte in ihm bleiben, und dürfte nie zugrunde gehen, eben als in sich lebendiges Prinzipiieren; es müßte sich also immer wieder erneuern lassen als solches, ungeachtet der Inhalt, durch das absolute Gesetz bestimmt, derselbe bliebe, woraus sich nun wohl eben die Erscheinung der energischen Reflexion, und die Wiederholung ins Unendliche des qualitativ absolut Eins bleibenden Inhalts, welche uns zu unserer großen Verwunderung noch nicht haben verlassen wollen, erklären dürfte. Der innere Inhalt, sagte ich, soll durch das Gesetz bestimmt sein; wird nun, indem man darauf sieht, die Beschreibung als ein absolut in sich selber lebendiges Prinzipiieren gedacht, so ist gleichfalls klar, daß sie als Nachkonstruktion einer ursprünglichen Vorkonstruktion, durch das Gesetz eben, erscheinen müsse: also mit einem Worte, als Bild, oder als das oft erwähnte nur Aussagen, nur Sprechen oder Ausdrücken dessen, was an sich freilich eben also sein soll: mit einem Worte, das ganze bloß Idealistische, als welches wir all unser Sehen zu betrachten genötigt sind, falls wir uns in den Standpunkt der Reflexion und des lebendigen Prinzipiierens versetzen.

Es steht daher, daß ich dies sogleich anwende, mit dem Wissen dermalen also. Die ganze Form der Objektivität, oder die Existentialform für sich hat gar keine Beziehung auf Wahrheit; das Wissen selbst aber, so auch Alles, was in demselben vorkommen soll, spaltet sich absolut in eine Zweiheit, deren Ein Glied das Ursprüngliche, und das andere die Nachkonstruktion des Ursprünglichen sein soll, durchaus ohne alle Verschiedenheit des Inhalts, also darin wieder absolut Eins; lediglich verschieden in der angegebenen Form, die offenbar eine gegenseitige Beziehung aufeinander andeutet. (So ist es denn auch wirklich in allem Ihrem möglichen Bewußtsein, wenn sie den Satz daran prüfen wollen. Objekt, Vorstellung.)

Aber führen wir dieses Räsonnement noch weiter. Am Anfange unserer Untersuchung, da die begehrte absolute Einheit sich uns erzeugte, standen wir, wie wir nachher entdeckten, unter dem Gesetze, ohne weder davon, noch von seinem Akte, als solchem, zu wissen. Erst, wie wir auf diesen Akt reflektierten, konnten wir auf ihn, als den *medius terminus* unseres Vernunftschlusses den Inhalt der gefundenen Einsicht selber anwenden, und zur Einsicht des vorher verborgenen Gesetzes kommen. In dieser Einsicht konstruierten oder beschrieben wir ihn[1] nun ohne Zweifel selber das Gesetz, und können uns sogleich auf der Tat ergreifen. Wir standen daher wahrhaft unter dem Gesetze, nur da, wo kein Gesetz im Wissen vorkam, und sind über dasselbe hinaus, es selber konstruierend, wenn es im Wissen vorkommt. Nun gründet sich unser ganzer Schluß auf ein bloßes Faktum, ohne Gesetz, das daher nicht zu rechtfertigen ist; und der Schluß selber sagt nur von einem Gesetze, ohne es zu sein oder zu haben. Auch dieses Räsonnement daher, soviel Schein es von sich gab, löst sich auf in Nichts. Dies angewendet auf das Obige: die vorgebliche ursprüngliche Konstruktion, welche die Nachkonstruktion, die als solche sich freimütig gibt, rechtfertigen soll, ist selber auch nur Nachkonstruktion, die sich nur nicht als solche gibt. Bei schärferer Reflexion aber verschwindet der ganze Schein.

Daß es nun also ausfiel, und dieser angenommene Standpunkt nicht der höchste war, muß uns willkommen sein. Denn auf ihm lag noch eine Disjunktion, deren genetisches Prinzip in der Wurzel noch nicht klar ist, bei welcher wir sonach nicht stehen bleiben können. Zwar nicht mehr die äußere Disjunktion zwischen einem Subjekte und Objekte, welche durch völlige Aufhebung der stehenden Form der Projektion und Objektivität wegfiel, wohl aber der immer lebendige Unterschied zwischen beiden; zwei Formen des Lebens. Wie nun diese Schwierigkeit gelöst, und wohin von da an unser weiterer Weg gehen werde, läßt sich schon recht gut abnehmen. Wir beschrieben ja und konstruierten das absolute Gesetz, daran stieß es sich. Es muß sich

[1] ihn ist wohl zu streichen.

zeigen, daß wir es nicht konstruieren können; vielmehr konstruiert sich dasselbe an uns und in uns. Kurz, es ist das Gesetz selber, welches Uns, und sich in Uns setzt. Hiervon morgen.

XXV. Vortrag. Soll das Wissen Etwas von sich prädizieren, so muß es sich überhaupt schlechthin projizieren, sahen wir ein als Bedingung. Lediglich auf die Form dieser Einsicht gesehen, lag in ihr ein freies beliebiges Faktum, und ein absolutes Gesetz, welches jenes Faktum, wirklich geworden, unmittelbar ergreifen sollte.

Nun sind wir, die W.-L., in diesem Einsehen gleichfalls Wissen, und ein freies faktisches Wissen, also selber in dem Falle, wovon gesprochen wurde. Wir daher selbst fallen mit diesem unserm Faktum anheim dem Gesetze, das Wissen überhaupt zu projizieren, und es zu projizieren, wie es innerlich an sich ist, oder nach dem Gesetze. So hat auch in unserer Einsicht wirklich das Wissen sich gefunden, als objektives, unveränderliches Eins, und mit der absoluten Evidenz, daß es sich durchaus also verhalte, wie wir aussagen; und nur, daß dies dem unsichtbaren Gesetze zufolge also sei, setzen wir jetzt hinzu.

Es wurde hierauf weiter argumentiert. Dieses Projizieren geschieht, wenigstens der Materie, dem darin ausgesagten Inhalte des Wissens nach, nach einem absoluten Gesetze, das nicht nicht Gesetz sein, nicht nicht Kausalität haben kann; es ist daher absolut immanentes Projizieren und kann davon nimmer los; oder, wie wir, als verdeutlichend, hinzusetzten, das Licht in der Projektion kann nicht durchaus also sein, wie es innerlich, oder nach dem Gesetze, ohne alle Projektion wäre. Was heißt dies? Es muß fortdauernd das Zeichen des lebendigen Prinzipiierens an sich tragen, in seiner Form durchaus als Produkt eines solchen Prinzipiierens erscheinen; darum ins Unendliche wiederholbar, und in Beziehung auf die ursprüngliche Projektion durch das Gesetz, als Nachkonstruktion, was nun die Grunddisjunktion im Wissen gab. Hierbei machten wir uns nun den Einwurf: wird

denn das Gesetz nicht selber von uns nachkonstruiert? Offenbar; daher gelangen wir ja nie zu einer Urkonstruktion und dem Gesetz, sondern haben, die Sache recht angesehen, nur jene Nachkonstruktionen, deren eine sich gibt für das, was sie ist, die andere aber es leugnet, welcher Schein jedoch aufgedeckt werden kann. Und so befinden wir uns noch immer im Willkürlichen darin, sind noch nie eingetreten in das Notwendige. — Dies nun zu lösen.

1. Zuvörderst, wo liegt es eigentlich, daß wir dieser Nachkonstruktion des Gesetzes nicht trauen wollen? Weil sie als willkürlich erscheint. Leuchtete sie ein als notwendig, so leuchtete sie eben selber ein als gesetzmäßig, und als selbst unmittelbarer innerer Ausdruck und Kausalität des Gesetzes. Wir erhalten ein unmittelbar faktisches, und das Faktum durchdringendes Gesetz, das Gesetz zu setzen. Mag nun immer das projizierte Gesetz Resultat einer Nachkonstruktion sein, eben weil es projiziert ist; wenigstens ist das innere Konstruieren dieses objektiven Gesetzes keine Nachkonstruktion, sondern die ursprüngliche Konstruktion selber.

2. Läßt sich nun dieser Beweis der Nachkonstruktion eines Gesetzes führen? Ich sage: Leicht, wie mir es scheint, auf folgende Weise. Die erste ursprüngliche stehende Projektion trägt an sich den Charakter des Bildes, der Nachkonstruktion usf. Aber Bild, als solches, deutet auf Sache, Nachkonstruktion, als solche, auf ursprüngliche. Es liegt daher in der Aufgabe, diesen Begriff der Intuition zu verstehen, durchaus und gesetzmäßig die, jenes Erste zu setzen. — Nun frage ich, wie ist denn das Bild Bild, und Nachkonstruktion Nachkonstruktion? Weil sie ein höheres Gesetz voraussetzen, und zufolge desselben sind, haben wir gesagt, und bewiesen. Daher: im Bilde, als Bild, liegt schon das Gesetz, *virtualiter* und in seinem Effekte. Nun stehen wir, die W.-L., dermalen eben in dem Bilde als Bilde; daher ist *implicite* das virtuale Gesetz in uns selber, das sich *idealiter* konstruiert, oder setzt: und es ist ganz bewiesen, was wir gestern als bewiesen übernahmen: Das Gesetz selber setzt sich in uns selbst. Bild, als Bild, ist *nervus probandi*. — Bemerken Sie hierbei: 1. Um den soeben voll-

zogenen Beweis zu führen, mußten wir das Gesetz, als Urgrund des Bildes, erst voraussetzen, *realiter* und an sich, keine Rechenschaft gebend, wie wir zum Begriffe, oder der Projektion davon kommen. Nun ist es vollständig erklärt, wie wir dazu kommen; doch ist die Verschiedenheit der Form dieses Begriffs noch nicht erklärt. Ich begnüge mich, diese noch dunkle Partie hier nur historisch anzuzeigen, hinzufügend, daß ihre Erledigung in der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der W.-L. als Wissenschaftslehre liegt, welche zwar immerfort, aber vollständig erst am Ende geleistet wird. 2. An der gestrigen Schilderung des Wissens ist nun folgendes verändert. Weder in der Nachkonstruktion, als solcher (der Vorstellung), noch dem Ursprünglichen (dem Dinge für sich), sondern durchaus in einem Standpunkte zwischen beiden steht das Wissen: es steht im Bilde der Nachkonstruktion, als Bilde, in welchem Bilde ihm schlechthin durch ein inneres Gesetz der Satz eines Gesetzes entsteht. Dieses Durchdringen des Wesens des Bildes ist die ursprüngliche, absolute, unveränderliche Einheit; sie, als innerlich eben, im Projizieren, spaltet sich projizierend in stehendes objektives Bild, und stehendes objektives Gesetz.

Ich möchte darüber ganz verstanden sein. Das Licht lebt in ihm selber, was es ist; es lebt sein Leben. Nun ist es Bild — als Bild, habe ich hinzugesetzt, d. h. lebendiges in sich geschlossenes Bilden. Sie haben ganz vorzüglich zu sehen auf das letztere; denn wie Sie zum Ersten, zum Bilde, als ohne Zweifel von Ihnen objektivierter geschlossener Einheit, haben kommen können, ist ohnedies noch nicht klar. Es ist ein Bilden, *formaliter* immanent; es bildet oder projiziert sich, aber als das, was es selber innerlich ist, als Bild. Aber Bild setzt ein Gesetz, es projiziert daher ein Gesetz, und projiziert beide, als stehend durchaus in dem einseitigen bestimmten Zusammenhange, in dem wir sie gedacht haben.

Ferner bemerken Sie hier: in der gestrigen Disjunktion sollten beide, das Urbild und das Nachbild, qualitativ Eins sein; weil sie außerdem gar nicht zusammenhängen könnten. Jetzt hängen beide innerlich und wesentlich, als Bild, setzend ein Gesetz usw. zusammen; und es kann qualitative Einheit durchaus nicht ein-

treten. Qualitative Einheit ist absolute Negation der Veränderung: ist daher nur da anzubringen, wo Veränderlichkeit zu setzen ist. Bild aber als Bild ist in sich unveränderlich, es ist wesentliche Einheit, und wiederum Gesetz eines Bildes ist wesentliche Einheit: und sie setzen einander durchaus nur durch ihr inneres Wesen, ohne allen ferneren Zusatz. Hierin, in dieser gänzlichen Entfernung der materialen Einheit, die uns bis jetzt nicht vorliegt, liegt ein neues Unterpfand, daß wir höher gestiegen sind.

Da wir heute die Woche beschließen, so will ich keine neue Untersuchung anheben, dagegen aber überschlagen, was wir in der künftigen Woche, in welcher ich, falls es irgend möglich, diesen ganzen Vortrag zu beendigen denke, zu tun haben dürften.

Zuvörderst leuchtet wohl ohne weiteres ein, daß, falls wir in dem jetzt Vorgetragenen uns nur recht befestigen, keine Möglichkeit abzusehen ist, wie wir je heraus, und zu einem Weiteren kommen sollten. Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen. Dies ist im Bilde, setzend sich als Bild, setzend zur Entdeckung des Bildes ein Gesetz des Bildes. Hierdurch ist Alles aufgegangen, und in sich selber vollkommen erklärt und verständlich: die Glieder bilden eine synthetische Periode, in welche etwas anderes gar nicht eintreten kann.

Durch welchen Punkt besonders wir uns das Weitergehen verschlossen haben, leuchtete oben sehr klar ein; durch die gänzliche Vernichtung des Begriffs von qualitativer Einheit, durch welche, wie wir aus dem Obigen wissen, zugleich Quantitabilität gesetzt wurde, also ein bequemer Weg sich eröffnet hätte, in das Leben, und in seine Mannigfaltigkeit herabzukommen. Nun wurde diese qualitative Einheit vernichtet durch die in sich wesentliche, auch sogar das bloße problematische Setzen einer Veränderlichkeit ganz abweisende, Einheit des Bildes und seines Gesetzes; bei welcher es, da sie absolut eingeleuchtet hat, ohne Zweifel sein Bewenden haben muß, wir daher uns nicht etwa dadurch helfen können, daß wir jene Qualität ohne weiteres einmischen. — Wovon ich nun besonders wünschte, daß Sie es bei sich anmerkten, wäre, daß wir eben, nur durch ein regel-

mäßig aufzuweisendes Glied des notwendigen Zusammenhanges, wieder zu jener Qualität herabmüssen. (Die okkulte Qualität ist ganz abgeschnitten.)

Auch ist merkwürdig, daß uns jetzt der Begriff der W.-L., als eines besonderen Wissens, ganz und gar entschwunden ist. Das abgeleitete ist das Eine reine Wissen in seiner absoluten, aus seinem Einheitswesen erklärten Disjunktion. Dieses Eine reine Wissen sind dermalen Wir; sind wir nun denn doch W.-L. und hoffen es wieder zu werden, so ist die W.-L. das absolute Wissen selber, und wir sind es dermalen nur, inwiefern die W.-L. es ist.

Die letztere Betrachtung führt uns nun auf den Weg, wie wir weiter kommen können; die W.-L. müßte als besonderes Wissen wieder heraustreten. Nun wissen wir sehr wohl, daß wir die Eine Einsicht, die wir dermalen sind, und leben, nicht immer gewesen, sondern durch alle unsere bisherigen Betrachtungen zu ihr heraufgestiegen sind; dieses unser Werden zum absoluten Wissen müßten wir, nicht wie bisher, eben faktisch und artifiziell treiben, sondern wir müßten es erklären; kurz: das, was wir am Schlusse der heutigen Untersuchung sind, wiederum in seiner Genesis einsehen. Diese Einsicht der Genesis — nicht des absoluten Wissens an sich, denn dies kennt keine Genesis — sondern des wirklichen Daseins, und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns, wäre nun die W.-L. *in specie*, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein ebensowohl möglich ist, als sein Sein.

Nun dürfte es sich finden, daß die Urbedingung der genetischen Möglichkeit des Daseins des absoluten Wissens, oder der W.-L., sei das gewöhnliche Wissen, also, daß die Bestimmungen desselben sich erklären ließen lediglich aus der Voraussetzung, es solle zur W.-L. kommen, und die Summe unseres ganzen Systems sich nun in folgenden Vernunftschluß auflöste: soll es zur Erscheinung des absoluten Wissens kommen, so muß usw.; nun ist das Wissen also bestimmt, mithin muß es schlechthin dazu kommen sollen.

Daß, habe ich gesagt, lediglich aus jener Voraussetzung: es

solle schlechthin usw., alle Bestimmungen sich erklären und verstehen lassen müssen: und ich bitte dies in seiner ganzen Strenge zu nehmen. Ich setze darum zur Erläuterung folgendes hinzu: Daß das Wissen an sich schlechthin Eins, ohne alle materiale Qualität und Quantität ist, haben wir eingesehen. Wie kommt denn nun dieses Wissen in sich herunter zu qualitativer Mannigfaltigkeit und Differenz, und zu der ganzen Unendlichkeit in der Quantität und ihren Formen, Zeit, Raum usf., in welchen wir es antreffen? Wir haben zu erweisen: lediglich dadurch, daß das Sein des absoluten Wissens nur genetisch erzeugbar ist, und daß es dieses ist nur unter Bedingung gerade solcher Bestimmungen des Wissens, wie wir sie ursprünglich im Leben vorfinden: daß daher das Leben mit der W.-L. und dem, was sie erzeugt, untrennbar zusammenhänge, und jeder bekennen müsse, alles sein Leben sei Nichts, sei ohne Wert und Bedeutung, und eigentlich gar nicht da, außer inwiefern er sich zum absoluten Wissen erhebe.

Kurz: absolute Position der Genesis des Daseins des absoluten Wissens (kein Wort dieser Beschreibung ist überflüssig nach Obigem) ist es, was beide Enden des Wissens, das gewöhnliche, und das absolute und transzendentale, vereinigt, und beide durcheinander erklärt, und in diesen Punkt, als den eigentlichen Standpunkt der W.-L. *in specie*, haben wir uns hineinzuversetzen; und hierdurch glaube ich Ihnen denn einen sehr deutlichen Begriff von unserem ganzen bisherigen und künftigen Treiben mitgeteilt zu haben.

Das gesamte Resultat unserer Lehre ist daher dies: das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom allerniedrigsten bis zum höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein solle. Durch diesen Zweck ist Alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Wert, und alles Übrige ohne Wert. Ich habe mit Bedacht gesagt: im absoluten Wissen, keineswegs in der W.-L. *in specie*, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den

Wert des Weges, keineswegs einen Wert an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.

Dieses Resultat: nur das rechte Wissen oder die Weisheit hat Wert, ist nun sehr anstößig in unserem bloß auf äußere Werktätigkeit berechneten Zeitalter, und würde demselben ohne Zweifel als eine große Neuerung erscheinen. Merkwürdig ist es, daß diese Lehre gerade die uralte, die des Zeitalters hingegen eine Neuerung ist; wie dies beinahe durchaus der Fall ist bei allem seinem charakteristischen Werk und Wesen. Nicht um, was in sich erwiesen werden kann, durch Altertum und Autorität zu stützen, sondern um Ihnen beiläufig Gelegenheit zur Vergleichung zu geben, will ich dies erweisen. Im Christentume, welches dem Wesen nach noch viel älter sein möchte, als wir annehmen, und wovon ich mehrmals geäußert, daß dasselbe in seinen Quellen mit der durchgeführten Philosophie vollkommen übereinstimme, besonders in der Urkunde desselben, die ich für die lauterste halte, ist der letzte Zweck der, daß der Mensch zum ewigen Leben, zum Haben dieses Lebens, und seiner Freude und Seligkeit, in sich selber und aus sich selber, komme. Worin besteht denn nun das ewige Leben? Dies ist das ewige Leben, heißt es,[1] daß sie dich, und den du gesandt hast, d. h. bei uns, das Urgesetz und sein ewiges Bild, erkennen; bloß erkennen; und zwar führt nicht etwa nur dieses Erkennen zum Leben, sondern es ist das Leben. So ist auch fernerhin, und diesem Prinzip ganz konsequent, in allen Jahrhunderten, und in allen Formen des Christentums gedrungen worden auf den Glauben, d. h. auf die Lehre der wahren Erkenntnis des Übersinnlichen, als die Hauptsache und das Wesentliche; erst seit einem halben Jahrhunderte, nach dem fast gänzlichen Untergange wahrer Gelehrsamkeit und tiefen Denkens, hat man das Christentum in eine Klugheitslehre und Klugheitssittenlehre verwandelt.

Daß bei der rechten und wahrhaft lebendigen Erkenntnis der rechte Wandel sich schon von selbst ergebe, und daß derjenige, dem nun innerlich das Licht aufgegangen, es gar nicht

[1] Joh. 17, 3.

lassen kann, wenn er auch wollen könnte, äußerlich zu leuchten, hat jene Lehre gar nicht vergessen, beizubringen; und unsere Philosophie vergißt es ebensowenig. Nur ist ein großer Unterschied zwischen dem Rechttun aus so verschiedenen Quellen. Das aus eigennütziger Klugheit, oder auch aus Selbstachtung zufolge eines kategorischen Imperativs entsprungene gibt tote und kalte Früchte, ohne Segen für den Täter und den Empfänger. Jener haßt nach wie vor das Gesetz, und sähe weit lieber, wenn es nicht wäre; es kommt daher nie zu einer Freude an sich selbst, und seiner Tat; und diesen kann nicht begeistern und beleben, was in der Wurzel kein Leben hat. Nur wo das Rechttun aus klarer Einsicht hervorgeht, geschieht es mit Liebe und Lust, und die Tat belohnt sich selber, ihr genügend, und keines Fremden bedürfend.

Konversatorium.

XXVI. Vortrag. Das absolute Wissen ist objektiv und in seinem Inhalte aufgestellt, und könnte es uns bloß darum zu tun sein, so wäre unsere Arbeit vollendet. Es ist aber noch die Frage, wie sind wir, die wir dieses Wissen geworden, es geworden; und falls dies weitere Bedingungen hätte, welches sind diese? Das erstere in allen seinen Bestimmungen das transszendentale, das andere das gewöhnliche. Unser eigentlicher Standpunkt: die Bedingtheit beider durcheinander.

Gedrängt durch die Kürze der Zeit, sattsam, wie ich voraussetze, durch das Bisherige geübt, auch das Schwere mit Leichtigkeit aufzufassen, treten wir heute sogleich in den angezeigten Mittelpunkt hinein. Es wird darauf desto leichter sein, in den folgenden Stunden, die zwischen diesem Mittelpunkte und den beiden von uns angegebenen Endpunkten noch befindlichen Lücken auszufüllen. Daß diese Untersuchung wichtig ist, und ganz neue Gegenstände zur Sprache bringt, kündige ich vorher an.

1. Wie, sage ich, sind wir zu demselben gekommen? Es ist wohl klar, daß wir nicht wiederum historisch die Schritte aufgezählt wissen wollen, die wir getan haben, und daß dieses

ganze Wie keine historische Frage enthält, sondern die Frage *de iure*. Ohne alles Weitere ist klar, daß wir an dem aufgestellten Wissen das absolute Wissen haben, und mit ihm identisch sind, nur unter der Bedingung, daß wir desselben gewiß sind, oder daß wir überhaupt *formaliter* gewiß sind, und diese formale Gewißheit in uns ausdrücken, in Vollziehung desselben. Außerdem könnte es nur gewiß sein für einen andern, ohne darum es für uns zu sein, und wir hätten uns, ungeachtet wir die Worte recht ordentlich nachzusprechen vermöchten, in ihnen doch keineswegs zum Absoluten erhoben.

Nun soll dieser aufgestellte Inhalt selber der Ausdruck des absoluten Wissens, oder der Gewißheit sein. Es sind daher, auf das Obige mit gedacht, folgende zwei Schlußarten möglich. Wir sind gewiß, daher ist das, was wir in diesem Zustande der Gewißheit sagen, gewiß, d. h. Ausdruck der inneren Gewißheit; oder: dies ist gewiß, wir sehen es ein; darum sind wir gewiß, oder ausdrückend die Gewißheit. Welche von den beiden Prämissen man wählen wolle, so setzt jede das Wesen der Gewißheit als bekannt voraus. Einen von den beiden Schlüssen wollen wir ohne Zweifel machen. Wir müssen daher das Wesen des Wissens als bekannt voraussetzen.

2. Ist es bekannt. Oben bezeichneten wir es als Beruhen in demselben, also Einheit der Qualität. So können wir es hier nicht voraussetzen, denn diese Einheit ist in dem Obigen uns absolut verloren gegangen. Und zwar verloren gegangen an innerer wesentlicher Qualität, wie im Bilde, oder im Gesetze eines Bildens, welches alle Veränderlichkeit und darum alle Dieselbigkeit oder Qualität in der zweiten Potenz ausschloß. Mit diesem höheren Begriffe nun mußten wir die Gewißheit hier charakterisieren. Also: sie sei wesentlich immanente in sich Geschlossenheit (wie oben das absolute Sein).

3. Nun setzen wir einen ursprünglichen Begriff, oder eine Beschreibung dieser immanenten in sich Geschlossenheit voraus, für das Urteil, das wir fällen wollen: wir sind gewiß. Wie ist nun dieser Begriff oder diese Beschreibung ursprünglich möglich? d. h. das Gesetz einer solchen Beschreibung soll aufgestellt, oder diese Beschreibung selber soll ursprünglich beschrieben, d. h.

eben schlechthin als Urbeschreibung von uns realisiert werden. — Da ich in der Tat hier zu einem höheren Gliede aufsteige, als alle die bisherigen gewesen, so kann ich das Vorzutragende nicht an diese anknüpfen, noch aus ihnen erläutern, sondern ich kann nur rein auf Ihre neuschaffende Anschauung rechnen, die ich bloß zu leiten vermag. Im Zusammenhange wird Alles vollkommen klar werden, wenn es von den Teilen aus klar zu werden angefangen hat. Ich sage: Beschreibung, als solche, ist innerlich immanente Projektion des Beschriebenen, als solche, d. h. zuvörderst, keineswegs objektive Projektion *per hiatum*, sondern Projektion, die unmittelbar in sich[1] selber als Projektion, d. i. als Äußerlichkeit anerkennt, und sich als solche vernichtet, und so allein, durch diese Vernichtung, Innerlichkeit, Beschriebenes setzt. Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; schlechthin als solches sich durchdringend, in welcher Durchdringung ich nicht etwa sage, daß sie an sich sei, sondern die ich Ihnen, als dem Wir der W.-L., wodurch Sie allein dieses Wir werden, anmute: Sie durchdringen es aber, wenn Sie es fassen, als sich vernichtend, in dieser Vernichtung aber setzend ein Beschriebenes, und sich setzen, als das Äußere, aber Vernichtete. X sehen heißt, das Sehen nicht für X halten, also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin, wie Sie von X abstrahieren. Dies, was nun in der Anschauung weit tiefer gefaßt werden muß, als ich es mit Worten ausdrücken kann, ist, was ich andeuten wollte; es ist das innerste Wesen des reinen Sehens als solchen, das wir daher, so gewiß Sie meiner Anschauung gefolgt sind, hier wirklich in seinem Wesen realisiert haben. Nun sollte hier sein Beschreibung der Gewißheit, als absoluter Geschlossenheit in sich selber. Bleiben wir nur stehen bei der erzeugten Anschauung des reinen Sehens, oder der bloß formalen Beschreibung, so wird sich daraus allein dieser Gehalt, daß sie sei Beschreibung der Gewißheit in sich selber, ableiten lassen. — Was es in dieser Vernichtung seiner selber, in der es doch ist, intuierend projiziert, ist Sein; und da es dies

[1] unmittelbar sich (?) — sich unmittelbar in sich (?)

in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projiziert, dieses Wesen aber Äußerung ist, ein innerlich sich äußerndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein. —

(Da ich hier die höchste Klarheit über das Ganze ausgießen zu können glaube, so mache ich folgende Anwendungen: 1. Das in sich selbst sich als materiale, qualitative Äußerlichkeit und Emanenz entdeckende Sehen, wie es jeder also in sich entdecken kann, wenn er aufmerkt, was Sehen bedeute, vernichtet sich dadurch in sich selber vor dem absolut immanenten Sein. Ich sage nicht, und habe nicht bewiesen, daß es dies tue aus irgendeinem Grunde, aber in unserer Person hat es eben der Voraussetzung nach dies getan. 2. In dieser Sichentdeckung im Wesen, und Sichvernichtung ist es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen Grundbestimmung, als Äußerung. Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere, als Sehen zu objektivierende, vergeht, und dieses sein Sein trägt darum sein ursprüngliches Gepräge des Äußeren[1], welches, da es nun absolut geworden ist, sich äußert. 3. Das Sehen wird daher innerlich und wahrhaft *effective* wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich, als Sehen, vernichtet: und so wird daher das reine Licht, als absolute innere Sichäußerung, Kräftigkeit und Leben, gar nicht, sondern es ist; es wird nur in der Einsicht, und in dieser wird es durch die absolute Sichvernichtung des Sehens selber vor dem Sein. 4. Inwieweit nun, und aus welchem Grunde wird das Sehen vernichtet? Antwort: Weil es Äußerung ist eines Anderen, und einem Anderen gegenüber, welches Andere nun in ihm selber, aber vermöge seiner Selbstvernichtung liegt, als Angeschautes; also die absolute Intuition, schlechthin als solche, ist es, die vernichtet wird. 5. Auch in unserer jetzt erzeugten Einsicht in das absolute Licht, als ein lebendiges sich Äußern, ist diese Intuition vorhanden, und dieselbe ist, in Beziehung auf das innere Wesen und die Wahrheit, zu vernichten, ungeachtet sie faktisch immer bleiben mag.

[1] Äußerns (?)

Ihren Ursprung können wir nachweisen, und haben ihn in der dritten Bemerkung nachgewiesen; er liegt in der Genesis dieser Einsicht durch Vernichtung eines Anderen. 6. Um nun wieder einen Rückblick auf das Obige zu tun: Die Einsicht, welche am Schlusse unseres ersten Teiles so merkwürdig wurde, daß das Sein ein absolut in sich geschlossenes, lebendiges und kräftiges *esse* wäre, war nichts Anderes, als die bloß faktisch vollzogene absolute Einsicht, deren Genesis wir hier eingesehen haben; und zwar war sie faktisch gerade so zustande gekommen, wie wir einsahen, daß sie zustande kommen müsse, durch Abstraktion von Allem, oder faktische Vernichtung aller Intuition. Auch war unsere damalige Forderung, von der denn doch faktisch nicht weichenden Objektivität, als Resultat der Intuition, in Beziehung auf wirkliche Gültigkeit zu abstrahieren, ganz richtig, und sie ist eben bewiesen.)

Fahren wir fort, und bleiben wir aus guten Gründen auf dem erst eingenommenen Standpunkte stehen: Was das Sehen, in jener Vernichtung seiner selber intuierend projiziert, und von uns, als dergestalt projizierend[1], genetisch eingesehen wird, ist Sein, und zwar ein kräftiges Sein. Aber Sein, als solches, oder Objektivität, ist in sich Geschlossenheit, und eine lebendige in sich Geschlossenheit = lebendiges in sich Schließen selbst — (dies ist die neue, Ihnen angemutete Einsicht) — ein Prinzip des Herausgehens aus sich selber, welches durch das Erste vernichtet wird, daher denn dieses Prinzip vielmehr ein Trieb zu nennen ist.

Und so hätten wir denn, was wir suchten, die Beschreibung, d. h. eine Lebendigkeit und Konstruktion der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber, aus der bloßen tieferen Beschreibung des Sehens, der Idealität und Anschauung als solcher, realisiert. Es entdeckt sich in dieser Beschreibung eine Vierfachheit der Glieder, und diese Aufzählung kann Ihnen das Vorgetragene verdeutlichen. Zuvörderst das Sehen in seinem Wesen, als absolute Äußerlichkeit in Beziehung auf ein Anderes, dadurch sich vernichtend, und hinschauend in dieser Vernichtung

[1] projiziert (?)

dieses Andere, als innerlich in sich geschlossenes Sein. Welches zwei Glieder gibt. Bei dieser Zweiheit der Glieder hätte es nun sein Bewenden gehabt, wenn wir nicht hinzugefügt hätten, daß, ungeachtet dieser *in tantum* gültigen Vernichtung seiner selbst, das Sehen ja doch in der Einsicht der notwendigen (ihm) Entstehung eines Seins bleibe, und bleibe, was es unaustilgbar sei, ein inneres Projizieren; daher das Sein sein Gepräge, des Lebens und der Äußerung, an sich tragen müsse. Erwägen Sie dies ein wenig tiefer. Eigentlich ist hier eine doppelte Ansicht des Sehens, aus der eine doppelte Ansicht des Seins folgt, oder auch umgekehrt. Sehen, als Intuition, also selber intuiert, woraus bloßes, totes Sein, Sehen seinem inneren Wesen nach, als absolutes Äußere, woraus Kräftigkeit und Leben des Seins folgt. Es ist klar, daß im Sein durchaus Beides in Einem zusammen bestehen soll, lebendige in sich Geschlossenheit, oder in sich Verschließen: daß daher im Wissen, aus welchem das Sein also abgeleitet wird, es ebenfalls zusammenfallen muß: ein Sichvernichten zufolge der Konstruktion seines Wesens als usw., und ein Projizieren dieses Wesens im Sein zufolge dieser Vernichtung seiner selber. Das vierte Glied endlich, das Prinzip des Herausgehens aus sich selber, durch Lebendigkeit und Energie der in sich Geschlossenheit, zugleich gesetzt in seinem Sein, und absolut vernichtet in seinem Effekte, ist unmittelbar klar, und bedarf keines ferneren Beweises.

Es ist nicht schwer, das fünfte Glied, das nach der historisch bekannten Regel, damit hier eine vollständige Synthesis entstehe, noch hinzugehören dürfte, anzufügen. Nämlich, daß diese vier Glieder in unserer Einsicht entstehen und fortdauern, hängt davon ab, daß man, wie wir getan haben, das Sehen, als in seinem Wesen Äußerlichkeit, begreife; es vor dem erkannten Sein, als absoluter Immanenz, vernichte, in seiner an sich Gültigkeit nämlich: dennoch es als faktisch, selber über und an dem Sein fortdauernd bemerke, welches uns erschienen ist als eine mögliche, und, wenn sie zustande gebracht wird, absolut evidente Einsicht, die wir denn doch überhaupt mit Freiheit erzeugten, und zu der wir aufgerufen wurden. Ferner die Fortdauer dieser vier zusammenhängenden Glieder überhaupt (überhaupt sage ich,

denn, Eins gesetzt, ergeben sich wohl die andern) hängt davon ab, daß man sich in dieser beschriebenen Einsicht, die nur eigentlich eine Beschreibung der Gewißheit ist, erhalte, was da gleichfalls abhängig erscheint, von unserer Freiheit.

Soviel hierüber, welches Ihrem Andenken für den künftigen Gebrauch empfohlen wird.

1. Durch die Zeit verhindert, neue Synthesen anzuheben, will ich Sie nur vorbereiten auf dieselben. Das lebendige sich in sich Schließen des Seins, dessen wir erwähnt, setzt, soll es wirklich ein lebendiges Schließen, *verbaliter*, wie wir die Sache ausdrücken, sein, also Akt und absoluter Akt, als Akt, einen Effekt des Triebes, aus sich herauszugehen; — nun soll es denselben auch ohne Widerstand vernichten. Beides läßt sich sehr gut vereinigen, wenn wir denken, daß diese ganze Lebendigkeit nur Resultat der innerlichen Äußerung und Projektion des Sehens als solchen und als der Intuition ist, welche, ungeachtet sie faktisch nicht ausgetilgt werden kann, doch als an sich gültig, verworfen wird. Das Erste kann daher immer sein und bleiben in der faktischen Erscheinung, nachdem das Zweite durchaus nicht stattfindet, in der Wahrheit: und so wird die Vereinigung der Wahrheit an sich, und der Erscheinung erst wieder geben einen wahren Grund der Einheit der Qualität, die wir vorher nur faktisch aufgenommen, sodann vor der höheren Wahrheit verloren haben, und um deren Wiederherstellung es uns zu tun ist. Ebenso wird der Trieb des Herausgehens aus sich selber, der in der Erscheinung stets heraustritt und niedergeschlagen wird, und welcher ohne Zweifel die Erscheinung der Freiheit und der Genesis selbst bilden dürfte, in der Wahrheit aber gar nicht eintritt, den wahren Wirklichkeitsgrund der Qualität angeben, durch deren Vereinigung mit dem Prinzip der Qualität wir zur Ableitung der Urformen der Phänomene des gewöhnlichen Wissens zu kommen hoffen.

2. Dieses Sein nun, nach der Wahrheit, welche in ihrer Einheit allerdings unbegreiflich und unbeschreibbar bleiben dürfte, — nicht etwa darum, als ob sie außer dem Wissen läge, welches der alte Grundirrtum, sondern weil das absolute Wissen sich selbst unbegreiflich ist, und das absolute Begreifen keineswegs ist

das absolute Wissen, als nach der Erscheinung, — liegt lediglich im absoluten Sehen selber, und ist nur in ihm aufzusuchen. Nach dem von uns eingenommenen Standpunkte nun, wo hätten wir es wohl zu suchen? Es hat sich in der von uns oben vollzogenen Einsicht klar bestätigt. — Sehen ist eben eine Äußerlichkeit, leuchtete uns schlechthin unmittelbar, aus keinem Grunde, sondern durch die Sache selber ein: und daß es uns einleuchte, oder daß wir in diesem Sehen des Sehens und Einsehen desselben selbst sehen, sahen wir gleichfalls unmittelbar ein: es war uns gewiß. Gewißheit aber ist zu beschreiben und ist beschrieben als ein inneres Sichschließen gegen das Prinzip eines Herausgehens. Alles wurde so Eins in demselben Einen, weiter gar nicht zu beschreibenden, sondern unmittelbar zu lebenden Einsehen eben selber. Es war daher wirklich, nicht etwa eine Nachbeschreibung, wie die erst aufgestellte, sondern das ursprüngliche Beschreiben und authentische Vollziehen der Einen Gewißheit oder des Wissens, welche[1] wir nachher wiederum aus den angeführten Gründen hinzufügen konnten, daß es das — freilich im Wissen selber, als einem[2] Teile seiner Urbeschreibung liegenden Vernichtung hervorgehende Sein, mit dem, was in obiger Synthesis noch weiter daraus hervorging. Das letzte aber, was daraus hervorging, war die Notwendigkeit, daß das Wissen sich selber in diesem seinem Einen, unveränderlichen Standpunkte halte und trage, wo es nun erst vollends die uns nicht befremdende Selbständigkeit des Wissens andeutet. Das Eine Wissen wäre demnach durch diese vollständige Synthesis in seiner formalen Einheit und der aus seinem Wesen hervorgehenden Mannigfaltigkeit vollständig geschlossen, wenn nicht, wie oben auch angemerkt worden, jene ganze Reflexion erschiene als erzeugt durch Freiheit, und, wenn wir auf uns acht haben wollen, erschiene, als von uns selber objektiviert. Objektivität und Genesis sind gänzlich Eins, wie wir oben gesehen haben. Genesis aber ist eine Entäußerung und Prinzip derselben. Es müßte daher, falls unsere Erscheinung richtig ist, und sie soll ja als Erscheinung

[1] welchem (sc. Beschreiben und Vollziehen) (?)
[2] hinzufügen konnten das — freilich im Wissen selber aus der in einem (? ?)

gelten und erklärt werden, noch ein besonderes entäußerndes Prinzip hier liegen, zu welchem, daß ich mit einem umfassenden Gedanken schließe, alles jetzt Rekapitulierte sich verhielte, wie die dasselbe zusammenschließende Einheit, und welches nur aus diesem, als der schließenden Einheit, und diese, als schließende Einheit, wiederum nur aus ihm abgeleitet werden könnte.

XXVII. Vortrag. Zu zeigen: soll es zum transzendentalen Wissen = dem Dasein des absoluten Wissens kommen, so muß ein anderes, das gewöhnliche Wissen, vorausgesetzt werden, ist unsere stehende Aufgabe.

Das Resultat der letzten Stunde ist: das sich selber als Sehen durchdringende Sehen gibt entschieden sich selbst, als ein selbständiges, auf, und setzt ein absolutes Sein, das nun in weitere Synthese eingeht, welches eine Beschreibung der Gewißheit, als einer Geschlossenheit in sich selber ergab.

Ich stellte dieses hin als den Mittelpunkt, und ließ nicht unerinnert, daß von da aus zu den beiden Endpunkten noch nicht die Kontinuität des Zusammenhanges errungen sei, sondern noch Lücken stattfänden. Die Lücken von diesem Mittelpunkte aus nach dem absoluten Wissen in seiner Einheit hin auszufüllen, ist unser heutiges Vorhaben. Es ist klar, daß dies neue, nicht aus dem Bisherigen zu entwickelnde Glieder gibt. Angeknüpft kann inzwischen diese neue Untersuchung an die vorhergehende also werden: Ohne Zweifel waren es doch Wir selber, die W.-L., die jene Einsicht in das Wesen des Sehens erzeugten, daher auch die andere, daß das Sehen notwendig Intuition sei usw., und ich setze hinzu: es liegt in derselben Operation des Durchdringens des Wesens des Sehens noch eine ganz andere Einsicht, die wir nur übersehen haben, und die wir jetzt herstellen wollen.

1. Nämlich, ich sage: Sehen, als Sehen gesetzt, sagt, daß wirklich gesehen werde; oder: das Sehen sieht notwendig. Damit, um der anscheinenden Leichtigkeit dieses Satzes willen, nicht seine Wichtigkeit übersehen werde, habe ich mich recht darauf zu legen, ihn schwer zu machen, und darum folgende vorläufige Bemerkungen: Offenbar ist dieser Satz die Vollziehung

dessen, was in dem Ihnen Allen bekannten scholastischen Beweise für das Dasein Gottes, als des *entis realissimi* gefordert, aber nicht geleistet wird, — aus dem bloßen Gedachtwerden eines Etwas auf sein Dasein zu folgern. — Sehen, als Sehen gesetzt, bedeutet, daß es gedacht werde, d. h. gebildet und konstruiert in seinem inneren Wesen, wie wir es eben in der letzten Stunde getan haben, und zwar problematisch, wie aus dieser Konstruktion schlechthin ohne weiteres folgt; denn dadurch, daß gesetzt wird, was es sei, wird über sein Sein oder Nichtsein durchaus Nichts gesetzt, sondern dieses bleibt problematisch, und kann auch, so gewiß das letztere allein gesetzt, und, wenn[1] in ihm das Einsehen und die Gewißheit eingeschlossen ist, darüber Nichts entschieden werden; indem aber gefolgert wird: — es sieht notwendig, so wird das Dasein desselben positiv gesetzt und ausgesagt. Also wird hier das Dasein, das wahre innerliche Wesen der Existenz genetisch abgeleitet, um welche Ableitung es uns eben zu tun war, und zwar ist das einzig unmittelbar ableitbare Dasein das des Sehens.

2. Den Beweis in aller seiner Wichtigkeit, oder die hier beabsichtigte Einsicht entstehen zu lassen, bedarf es einer angestrengten Aufmerksamkeit. Man konnte z. B. sagen wollen, das Leben lebt, welches freilich richtig ist: aber ob im Sehen, durchaus als solchem, wie wir es in uns innigst angeschaut haben, Leben liege, davon ist die Frage. — Ich führe ihn also: das Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbständiges, und Sichbeziehen auf ein anderes außer ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und außerdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber, und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher notwendig, unmittelbar, und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll. Das Sehen läßt sich gar nicht setzen, außer als unmittelbar lebendig, kräftig und tätig daseiend.

3. Diese von uns soeben vollzogene Einsicht ist nun die absolute Vernunfteinsicht = absolute Vernunft selber; wir sind

[1] allein gesetzt ist, wenn (?)

in dieser Einsicht die absolute Vernunft unmittelbar geworden, und in ihr aufgegangen. Analysieren wir diese Einsicht, und mit ihr die Vernunft noch näher. Zuvörderst rein auf das letztere, die Einsicht selbst, mit Abstraktion von dem Wege, den wir dazu nahmen, reflektiert: sie ist selber Sehen, Einsicht, also eine äußere, sie ist Sehen des Sehens, also Sehen ihrer selbst, als seiend, *absolute* und *substantialiter*, ein in sich selbst begründetes und als solches sich ausdrückendes Sehen, vermöge der inneren Notwendigkeit, Gewißheit und Geschlossenheit in sich selber: also das sich selbst, vermöge seines inneren Wesens, fixierende und dekretierende Licht, das, laut sein selber, absolut nicht nicht sein kann, und absolut nicht nicht das sein kann, was es ist, eben sich setzend. Sich setzend, sage ich, aber nicht als sich; das letztere haben wir hinzugefügt auf eine Weise, die eben noch erörtert werden muß; denn die absolute Vernunfteinsicht sieht, eben das Sehen, wovon die Rede ist, nicht aber unmittelbar wieder ihr erstgenanntes Sehen, weil dies eben absolutes Einsehen ist. Satz: die absolute Vernunfteinsicht führt das absolute Dasein (des Sehens eben) bei sich, unmittelbar, als es bei sich führend, und mit dem Ausdrucke dieses Beisichführens. — Anders ausgedrückt: die absolute Vernunft durchdringt sich selber, als Vernunft eben in dem angezeigten absoluten Effekte. Der Satz ist bedeutend, ist, wie ich glaube, unmittelbar klar, und wäre er es diesem oder jenem noch nicht, so kann ich auf folgende Weise nachhelfen: In der vorigen Stunde durchdrang sich das formale Sehen, als ein absolutes Äußern (Projizieren), vernichtete sich darum und setzte dadurch Sein; also nicht unmittelbar, sondern vermittelst usw. Hier, in der absoluten Vernunft ist es anders: es geschieht ohne alle Vermittlung. — Dadurch in diesem sich selber Durchdringen und von sich Durchdrungensein zeigt sich nun in uns die Vernunft, als Vernunft der Vernunft, also als absolute Vernunft. — Vernunftlehre, durch sich, von sich, in sich, wie Sie diese Duplizität ausdrücken können. Vernunftlehre, als der erste und höchste Teil der W.-L., die da nicht wird, sondern schlechthin ihr selber ist, und das ist, was sie ist.

Gehen wir zur anderen Seite dieser Einsicht, nämlich zur genetischen. Unter der Bedingung, daß das Sehen in seinem inneren Wesen durchdrungen werde, setzt die Vernunft absolut Dasein, und durchdringt sich, als setzend. Ich sage: wären wir geneigt, ein Sehen und eine Durchdrungenheit dieses Sehens anzunehmen, außer dem, was wir hier in der Vernunft selber und von ihr aus haben? Ich hoffe nicht, denn sodann würden wir zwei Absoluta bekommen, die wohl nie aneinander zu bringen sein dürften. Also, dies selber ist der in der Vernunft selbst gegründete Ausdruck der Vernunft, um zu ihrem Effekte des Daseinsetzens und des Sichdurchdringens in diesem Setzen zu kommen. Die Vernunft ist daher in sich selber genetisch; und ist in sich selber durchaus gebunden, notwendig und gesetzmäßig in unverrückter Einheit. Genetisch aber ist sie, inwiefern sie ist, wirklich und wahrhaft lebendig, und tätig sich äußert: nun aber ist sie notwendig, und kann nicht nicht sein; denn sie ist absolut bei sich führend Dasein und eigenes Dasein: sie ist daher selbst innerlich und verborgen, was sie vom äußerlichen Sehen sagt, und eben in diesem Sagen vom Sehen besteht ihr innerlich begründetes Dasein und Leben.

4. Aber weiter: Vernunft selber ist der Grund ihres eigenen, hier innerlich lebendigen und tätigen Daseins: würde heißen, sie setzt schlechthin, und von ihr unabtrennlich ihr Leben und Dasein: und es kann gar kein Leben und Dasein sein außer diesem, und daraus ist schlechthin nicht herauszukommen. Nun aber sind wir selber offenbar, indem wir sagen, daß hier nicht herauszukommen sei, doch heraus. Mithin ist das von uns beschriebene genetische Leben der Vernunft, im Setzen des absoluten Daseins des Sehens, falls dasselbe nur gedacht wird, noch nicht das ursprüngliche und absolute Dasein der Vernunft. — Daß es dies nicht sei, geht auch aus einem anderen Grunde hervor. Selber die soeben vollzogene Einsicht erschienen wir uns als vollzogen habend mit Freiheit. Wir sind allerdings die Vernunft; denn die Vernunft ist schlechthin Ich, und kann nach dem längst geführten Beweise nichts anderes sein, denn Ich; also: wir erscheinen oder die Vernunft erscheint, ist ganz gleich. Nun erscheinen wir hier wirklich als Grund des Daseins der Einsicht;

aber nicht als absoluter Wirklichkeits-, sondern nur als Möglichkeitsgrund oder freier Grund derselben; und so sind wir, in mittelbar faktischer Erscheinung und Einsicht, hier noch nicht die absolute Vernunft. — Diese bloße Möglichkeit zeigt sich auch noch auf eine andere Weise. Offenbar erscheint diese ganze Einsicht als Nachkonstruktion einer ursprünglichen Vernunftkonstruktion, welche ursprüngliche Vernunft nun und ihre Konstruktion wir objektivieren. Wir erscheinen uns, als durch freie Tat uns hingebend dem ursprünglichen Vernunftgesetze, und nun von demselben ergriffen und zur Evidenz = Gewißheit gemacht; erscheinen uns als wiederholen könnend ins Unbedingte dieses Hingeben und diese Evidenz. — Ferner ist noch besonders dies anzumerken und einzuschärfen. Die Prämisse der absolut vollzogenen Vernunfteinsicht, von dem innern Wesen des Sehens, als einem absoluten Äußern, ungeachtet wir sie freilich nicht als absolute Prämisse gelten gelassen, sondern sie aus der reinen Vernunft selbst abgeleitet haben, ist doch in sich eine genetische Potenz für die zustande gebrachte Vernunfteinsicht des Daseins, und bedingt insofern sie eben also, wie sie durch dieselbe bedingt ist; es bleibt daher noch immer der Zirkel zwischen gegenseitiger Bedingtheit, und so die alte Problematizität, und keineswegs noch ist die absolute Bedingung aufgewiesen. Daß die Problematizität bleibt, ist noch auf andere Art nachzuweisen, und es ist interessant und belehrend, diese Nachweisung zu geben. — Ist Sehen, so ist es das und das, und daraus folgt usw. Gerade daher dasjenige, was in dem Schlußsatze liegt, ist in der Prämisse nur problematisch ausgesagt, gilt daher nur unter Bedingung des ersteren. Nun sagen wir wohl, die absolute Vernunft setzt es: aber das sagen doch auch wieder nur Wir, d. h. die Willkür und Freiheit. Die Vernunft redet freilich in dem Zusammenhange, aber die Sprache überhaupt haben wir ihr doch erst geliehen, und uns ist nicht zu glauben. Die Vernunft selbst unmittelbar müßte die Rede anheben.

5. Woran dies zu erkennen sei, dies wenigstens haben wir durch das eben Geleistete gewonnen. Die Vernunft selbst ist unmittelbar und schlechthin Grund eines Daseins und ihres Daseins, da sie keines andern sein kann, heißt: dieses Dasein

ist durchaus nicht weiter zu begründen, es läßt sich durchaus nicht, wie oben, eine genetische Prämisse angeben, aus der es zu erklären wäre, indem es außerdem ja gar nicht durch die absolute, sondern durch eine wiederum zu vernehmende Vernunft begründet wäre: — sondern nur schlechtweg sagen, es sei durch die Vernunft begründet. Ein reines absolutes Faktum.

Welches ist denn nun dieses Faktum? Es hat uns fortdauernd, und so auch in dieser letzten Untersuchung begleitet; es ist durch die Formel: die Vernunft ist absoluter Grund ihres eigenen Daseins, ausgesprochen worden; und wer es noch nicht sähe, bei dem käme es bloß daher, daß es ihm allzu nahe liegt. Wir selbst haben ja immerfort die Vernunft objektiviert, ihr Dasein daher, als Dasein, in der äußeren Existentialform gesetzt. Nun sind wir die Vernunft. In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz, als solcher: im Faktum, aus welchem es uns nie gelungen ist, herauszukommen, und das durchaus nicht weiter aus irgendeiner genetischen Prämisse zu erklären oder zu verstehen ist, wie es eben also sich verhalten muß, wenn es Ausdruck der absoluten Vernunft sein soll. (Es hat sich jemand an das fortdauernde Objektivieren des Absoluten gestoßen und gemeint, darüber komme es zu keinem Absoluten. Wie denn, wenn gerade nicht im objektivierten, noch im objektivierenden, sondern im unmittelbaren Objektivieren selber die wahre Absolutheit bestände, wie sich hier findet, daß das Absolute nicht außer dem Absoluten gesucht werden müsse; und insbesondere, daß wir das Absolute wohl nie erfassen werden, wenn wir es nicht leben und treiben, ist von Zeit zu Zeit zur Genüge erinnert und deutlich gemacht worden.)

6. Nun sind wir hier nicht das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Äußerung und das Leben der Vernunft sei, und daß das Faktum Genesis, und die Genesis Faktum sei: und lediglich in dieser Synthesis besteht die charakteristische Auszeichnung der W.-L.; dagegen das bloße Faktum, als Faktum, das gewöhnliche Wissen gibt. Zuvörderst nun, dieses Sichhinstellen der Vernunft geschieht selbst durch die Vernunft, — sagen wir: wie ist für

uns denn nun diese letztere Vernunft? Ich denke, wenn wir recht hinsehen, gleichfalls objektiviert, so wie die erste, und ohne Zweifel dieselbe Eine Vernunft, wie die erste. Also — unser Leben oder das Leben der Vernunft geht eben aus der Objektivierung ihrer selbst nicht heraus, und in der Einsicht der W.-L. spaltet sie sich in ein doppeltes Erscheinen desjenigen, was an sich und wahrscheinlich auch für das gewöhnliche Wissen Eins ist. Und zwar erfolgt diese Spaltung durchaus nur durch die Einsicht, oder die Genesis dessen, was an sich absolut Faktum ist. — Ferner, was das Bedeutendste, — diese Einsicht nun, welche allein es ist, die uns zur W.-L. macht, daß die Vernunft absoluter Grund ihres Daseins sei, haben wir gar nicht unmittelbar an unserem Satze gefunden, und konnten es nicht; indem sodann das höchste Faktum wieder einer genetischen Prämisse über sich bedurft hätte, und diese wieder, und so ins Unendliche; und unser System sodann das Schicksal anderer Systeme haben würde, keinen Anfang zu finden; sondern wir haben es in der tiefer liegenden, im Anfange der heutigen Vorlesung vollzogenen Einsicht gefunden, und hier es nur, als einen allgemein und absolut gültigen Satz angewendet. Die absolute Einsicht daher, auf welche hier Alles ankommt, und unsere Wissenschaft ist nur möglich durch die tiefere, welche wiederum möglich sein dürfte nur durch eine andere usw., und so ist denn der eigentliche Grund des Zusammenhanges zwischen den verschiedenen Grundbestimmungen des Wissens eröffnet und zugänglich gemacht. Die Deduktion kann beginnen aus dem Prinzip: soll unsere soeben erzielte Einsicht, d. h. W.-L., in ihrem Prinzip möglich sein, so muß usw. Endlich, die Vernunft ist der Grund ihres Daseins als Vernunft; denn, bemerken Sie wohl, dies und nichts Anderes war das absolute Faktum, auf welchem wir uns betroffen haben; dies aber ist sie lediglich in der Einsicht, die wir erzeugten; denn nur in dieser Einsicht wird sie dupliziert, d. i. Vernunft als Vernunft. Diese Einsicht selber oder die W.-L. ist daher unmittelbare Äußerung und Leben der Vernunft: das unmittelbar in sich selber aufgegangene und von sich selbst durchdrungene Eine Vernunftleben. Gerade so daher, wie in ihr gelebt wird, gesehen wird, oder es erscheint, so lebt und erscheint die Vernunft selber.

Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch Freiheit; so ist es auch wirklich und in der Tat, d. h. so als frei sich äußernd zeigt sich die Vernunft; daß Freiheit erscheint, ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen. Sie erscheint als bedingt, so ist es denn wirklich, d. h. also muß es erscheinen, als so und so bedingt usf. Es ist schlechthin Alles wahr und gewiß, aber gerade so wahr und so gewiß, wie es in der Vernunft liegt, als notwendige Erscheinung und Äußerung; keineswegs etwa als die Vernunft an sich, zu der es ja gar nicht kommt, außer in ihrer Äußerung. Die Aufgabe, von der die Wahrhaftigkeit und Gewißheit unserer Einsicht abhängt, ist nun die: Alles in seinem Zusammenhange zu sehen, und in diesem Zusammenhange es auszusprechen. Es ist wahr, daß Erscheinung ist, wie sie gedacht wird, als absolutes Erscheinen und sich Äußern der absoluten Vernunft, und ohne den letzteren Zusatz ist es nicht wahr. Es ist wahr, daß die Vernunft erscheint so und so, z. B. als innerlich frei, nur inwiefern sie auch so erscheint, als innerlich notwendig, und als wirklich daseiend, und ohne diese Zusätze ist es nicht wahr usw.

Die absolute Erscheinung oder Genesis ist aufgestellt; das Gesetz, sie abzuleiten, und aus ihr abzuleiten, ist gleichfalls aufgestellt, und es kann nun an die Ableitung gegangen werden. Hierbei werde ich mich nun durchaus an die Grenze einer *philosophia prima*, als welche ich diesen Vortrag der W.-L. betrachtet haben will, halten: nur hinstellend die ersten Grundunterschiede der Erscheinung, welche in ihrer Einheit den Begriff der inneren Erscheinung als solcher, ausmachen, ohne alle weitere Fortbestimmung derselben. In dieser Arbeit kann ich nun entweder ausführlich zu Werke gehen: in diesem Falle vermag ich nicht in dieser Woche zu enden, oder kurz und streng die Hauptpunkte durchdringend in einem einzigen Vortrage: und dann bedarf ich mehr Zeit zur Vorbereitung auf diesen Vortrag. Ich ziehe das letztere vor, und ersuche Sie, mir zu erlauben, den morgenden Vortrag auszusetzen, womit ich den Freitag endigen werde.

XXVIII. Vortrag. So standen wir: die Vernunft ist schlechthin Grund ihres eigenen Daseins, in eigener Objektivität, für sich selber, und darin eben besteht ihr ursprüngliches Leben. Ich setze voraus, daß dieser an sich unscheinbare Satz Ihnen in aller seiner Wichtigkeit aus den vorigen, und besonders aus der letzten Stunde bekannt sei. Dieses ohne Zweifel sahen wir nun ein, selber intuierend und objektivierend die Vernunft, — als das logische Subjekt des Satzes, — welche nun nach uns weiter sich selber objektivieren soll — als sein Prädikat. Hier ist die Vernunft zweimal der Zahl nach, einmal in uns, einmal außer uns. Ich frage, welches ist nun die Eine absolute? d. h. ist etwa unser Projizieren Resultat des ursprünglichen Projizierens der äußeren Vernunft, wovon wir reden, so daß wir selbst sagten, das, was wir wären? oder ist die äußerlich projizierte Vernunft Resultat ihres reinen unmittelbaren Sichprojizierens in uns? Es ist mit einem Worte die Vernunft in Duplizität, als Subjekt und als Objekt; beides absolut, und diese Duplizität muß weggebracht werden.

1. Dieses ganze Dasein können wir am besten mit der schon oben gebrauchten und erwiesenen Formel charakterisieren: die Vernunft macht sich selber schlechthin intuierend. Ich sage, sie macht sich, keineswegs, sie ist intuierend; beim Sein hebt die Intuition durchaus nicht an, und inwiefern es dabei anzuheben schien, so muß davon abstrahiert werden. Ich sage, sie macht sich schlechthin, d. h., daß wir uns indessen also ausdrücken: dieses Machen ist ihr keineswegs zufällig, sondern durchaus und schlechthin notwendig; ihr Sein gesetzt, ist dies, und darin geht ihr Sein auf. Es ist dies durchaus ihr eigener unmittelbarer und unabtrennlicher Effekt. (Alle diese Sätze sind leicht, wenn man sie nur in der Strenge des energischen Denkens nimmt. Wankend und verblaßt genommen, sind sie verwirrend, und führen zu Nichts.)

In diesem sich schlechthin, in wirklicher Lebendigkeit und Existenz intuierend Machen besteht nun das eine, an sich klare und durchsichtige Licht (= Vernunft), erhaben über alle objektivierende Intuition, als selber ihr Grund, und füllt nun durchaus den Hiatus zwischen Objekt und Subjekt, vernichtet daher beide.

Dieses Sichmachen ist eben inneres Leben und Tätigkeit; und zwar Tätigkeit des Sichmachens, also ein sich zur Tätigkeit Machen. Es entsteht hier zugleich eine absolute Urtätigkeit und Bewegung, als an sich: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urtätigkeit, als ihr Bild. (Das Erste erklärt ursprünglich die sich selbstmachende und ergebende Evidenz, die uns noch in allen Untersuchungen ergriffen hat; das Zweite unsere Nachkonstruktion derselben, wie es uns auch noch immer erschienen ist.) Nun aber haben wir hier nicht zu stehen, weder in der Einen, noch in der Anderen, sondern in dem Mittelpunkte zwischen beiden, eben dem absoluten, effektiven Sichmachen ohne alles andere Machen oder Intuition. Daß wir auch das wieder objektivieren, davon ist zu abstrahieren, und die Gültigkeit dieser Intuition durchaus nicht zuzugeben, indem wir außerdem Subjektives und Objektives gar nicht ursprünglich erklärten, sondern es nur faktisch hinsetzten. Dies ist die Vernunft, so gewiß sie ist: aber sie ist schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares sich Machen; also sie setzt ab, sich seiend, *objective*, und sich machend, *subjective:* das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst in Frage kommen; keines durch das andere, wie wir anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte.

Nun ist der Effekt, durch den es ein stehendes Objekt hinwirft, derselbe, durch den es das objektive Leben hinwarf; daher fällt dieses objektive Leben, die Urkonstruktion, der objektiven Vernunft anheim, und der Effekt, durch den es das stehende Subjekt hinwarf, ist derselbe, durch den es das Bilden, als Bilden, hinwarf; dieses Bilden fällt daher dem Subjekte anheim.

Resultat: die Vernunft, als ein unmittelbar inneres sich intuierend Machen, — und insofern absolute Einheit ihres Effektes, — zerfällt, in dem Leben dieses Machens in Sein, und Machen: in Machen des Seins, als gemachten und nicht gemachten, und des Machens, als gleichfalls ursprünglichen, und nicht ursprünglichen, d. h. nachgebildeten: und diese Disjunktion, also ausgedrückt, wie wir sie eben ausdrückten, ist die absolut ursprüngliche.

2. Nun haben Wir doch in unserem eben vollzogenen Geschäfte die Eine Vernunft, als das sich innerlich intuierend Machen, allerdings objektiviert und intuiert: aber wir sahen ein, daß wir davon abstrahieren müssen, wenn wir die Vernunft als das Eine erkennen wollen, auch sind wir uns bewußt, daß wir allerdings davon abstrahieren können, d. h. obwohl wir faktisch uns dessen nicht zu entledigen vermögen, es gar wohl als nicht an sich gültig denken können. Nun wird auf diesem Wege die Vernunft wirklich eingesehen, d. h. sie geht, als das ursprüngliche sich Machen, in unserem nachmachenden Bilde völlig auf; es ist demnach unmittelbar in uns selber dasselbe Verhältnis, was wir erst objektiv aufgestellt haben; wir oder die Vernunft stehen nicht mehr, weder in jener objektivierten Vernunft, noch in der subjektivierten; — denn davon gerade ist ja zu abstrahieren, — sondern rein im Mittelpunkte des absolut effektiven sich Machens; die Vernunft ist durchaus lebendig in sich selber aufgegangen, und zu einem inneren Ich, Umkreise und Mittelpunkte geworden in der W.-L. — denn hier ist die W.-.L —, wie es gefordert wurde; und dies ist geschehen durchaus durch die Abstraktion. Die absolute Vernunft ist das absolute (durchgeführte) Intelligieren ihrer selber, und Selbstintelligieren, als solches, ist Vernunft.

Diese dermalen erzeugte Absolutheit der Vernunft, oder die W.-L. kann ich nun selber wieder objektivieren, oder ich kann sie nicht objektivieren, indem ich von der Objektivität, die ohne mein Zutun sich faktisch einstellt, abstrahiere. Tue ich das letztere, so ist hier Alles zu Ende, und die Vernunft in sich geschlossen. Überlasse ich mich dem Ersteren, so überlasse ich mich einem bloßen Faktum, das rein abgeschnitten ist, und ohne alles Prinzip. Aus der Vernunft geht es nicht hervor, denn aus ihr geht nur hervor das hier Abgeleitete; und ebensowenig aus einem Anderen, denn es ist eben absolut nur faktisch. Es ist daher schlechthin unbegreiflich, d. h. prinziplos, und ihm einmal hingegeben, bleibt mir Nichts übrig, als mich ihm zu überlassen. Es ist reine, lediglich Erscheinung.

3. Ich will mich ihm hingeben. Objektiviere ich nun diese Absolutheit, so erscheint sie mir als ein objektiver Zustand, zu

welchem ich mich durch freie Abstraktion eben von meinem ersten Objektivieren der Vernunft erhebe. Ich will mich hingeben: es liegt mir daher in der Erscheinung ein objektiv fertiges Ich, als Urgrund, und Urbedingung dieses Zustandes. (Bewußtsein, und Selbstbewußtsein, als Urfaktum, zugrunde liegend aller anderen Faktizität. Wieder abgeleitet und gerechtfertigt dasjenige, dessen Gültigkeit bis jetzt durchaus geleugnet wurde.) Was Ich an sich ist, weiß ich aus der obigen Vernunfterkenntnis sehr wohl, brauche es nicht aus der Erscheinung zu erfahren, die mir auch über das Wesen desselben nie Auskunft geben würde. „Es ist Resultat des sich Machens der Vernunft." Mithin, — ein hochwichtiger Schluß, und der einzig mögliche, wenn selbst die Erscheinung wieder auf die Vernunft zurückgeführt wird, — ist die Erscheinung selber ein, nur mir, dem absolut durch die Erscheinung projizierten Ich, unzugängliches sich Machen der Vernunft, ursprünglicher Vernunft-Effekt, und zwar als Ich. (Im Ich, als solchem, allein liegt das Gepräge des Vernunft-Effektes.) Rein in der Erscheinung aber, = dem mir nur in seinem Prinzip unzugänglichen Vernunft-Effekt, liegt, 1. daß ich schlechthin abstrahieren müsse, falls es zu jenem Bewußtsein kommen soll, 2. daß ich dieses könne, oder auch nicht; also, daß ich frei sei.

4. Was entsteht mir, laut der Aussage der Erscheinung, durch die Abstraktion? Die Vernunft als absolut Eins: dies entsteht, und erscheint als entstehend. Aber alles Entstehen erscheint als solches nur an seinem Gegenteil: das Gegenteil der absoluten Einheit, die in diesem Gegensatze eben wiederum qualitative Einheit wird, ist absolute Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit. Soll daher diese Einheit genetisch erscheinen, so muß in der Erscheinung das Bewußtsein, wovon abstrahierend ausgegangen wird, erscheinen als ein absolut Wandelbares und Mannigfaltiges, welches das erste Grundgesetz wäre: und die erste Anwendung unseres Grundsatzes: soll es zur W.-L. kommen, d. i. soll die W.-L. eben ein Sichmachen, eine Genesis sein, so muß ein solches und solches Bewußtsein gesetzt werden.

5. Das Ich des Bewußtseins in der Erscheinung ist unbegreiflicher Vernunft-Effekt zuvörderst der Materie nach. Diese

Unbegreiflichkeit als solche tritt ein in dem ursprünglichen, der Genesis vorauszusetzenden, schlechthin wandelbaren, und durch unendliche Mannigfaltigkeit ablaufenden Bewußtsein, ausdrücklich als unbegreifliches, d. h. als reales. Realität in der Erscheinung = ursprünglicher Vernunft-Effekt.

6. Das Ich des Bewußtseins ist Vernunft-Effekt in der begreiflichen, und von uns oben sehr wohl begriffenen Form dieses Effektes, in den aufgestellten vier Gliedern. Nun haben wir diese vier Glieder insgesamt aufgestellt, nur inwiefern wir die Vernunft als innere Einheit durchdrangen, welches als genetische Abstraktion, ebenso wie oben die äußere Einheit, die innere Mannigfaltigkeit, als ursprünglicher Vernunft-Effekt in der Erscheinung voraussetzte. — Die innere absolute Mannigfaltigkeit und Abgetrenntheit müßte notwendig aber im Mangel des Zusammenhanges der Einsicht dieser vier Glieder, also in ihrer Auffassung als gesonderter Prinzipe bestehen: und da hätten wir nun in absolut notwendiger Verschiedenheit der Prinzipe, vier Grundprinzipien:

1. im stehenden Objekte, und zwar dem absolut wandelbaren: Prinzip der Sinnlichkeit, Glaube an die Natur, Materialismus; 2. im stehenden Subjekte: Glaube an Persönlichkeit, und bei der Mannigfaltigkeit derselben, an die Einheit und Gleichheit der Persönlichkeit, Prinzip der Legalität. 3. Stehen im absolut realen Boden des Subjekts, welches nun begreiflich, da das Bilden auf das stehende Subjekt bezogen wird, das letztere zur Einheit macht, und nur dem ersteren die Mannigfaltigkeit läßt. Standpunkt der Moralität eines rein aus dem stehenden Ich des Bewußtseins hervorgehenden Handelns, fortgehend durch die unendliche Zeit. 4. Stehen im absoluten Bilden und Leben des absoluten Objektes, welches nun aus demselben und unter 3. angeführten Grunde zur Einheit wird. Standpunkt der Religion, als Glaube an einen in allem Zeitleben allein wahrhaft, und innerlich allein lebenden Gott.

Da nun alle diese Standpunkte denn doch, nur in ihrem Prinzip nicht eingesehener Vernunft-Effekt sind, die Vernunft aber, wo sie nur ist, ganz ist, so wie sie ist: so versteht es sich, daß in jedem der vier Standpunkte die übrigen drei eben als

bloßer Vernunft-Effekt, unmittelbar ohne alle erscheinende Freiheit der Abstraktion sich einstellen; nur aber tingiert und im Geiste des herrschenden Grundprinzips. So ist bei dem Religiösen allerdings auch die Moralität, nur nicht, wie bei dem, der sie zum Prinzip hat, als eigenes Werk, sondern als göttliches Werk in ihm, der in ihm wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, und die Lust und Freude daran; und so sind ihm auch andere Menschen außer sich, und eine Sinnenwelt, aber immer nur als Ausfluß des Einen göttlichen Lebens. So ist bei der Moralität als Prinzip allerdings auch ein Gott, aber nicht um sein selbst willen, sondern damit er über das Sittengesetz halte, und hätten sie kein Sittengesetz, so bedürften sie keines Gottes; und es sind ihnen auch Menschen außer sich, auch nur lediglich, damit sie sittlich seien oder werden, und eine Sinnenwelt, lediglich als Sphäre des pflichtmäßigen Handelns. Ebenso ist der bloßen Legalität ein Gott vorhanden, aber lediglich um die höhere Polizei, die über die Kraft der menschlichen Polizei hinausliegt, zu handhaben, und eine Moralität, die aber mit der äußeren Rechtlichkeit, im Verhältnisse mit Anderen, zusammenfällt, und in ihr aufgeht; endlich auch eine Sinnenwelt, zum Behuf der bürgerlichen Industrie. Endlich kann bei dem Prinzipe der Sinnlichkeit, wenn sie sich selbst überlassen bleibt, und nicht etwa noch durch verkehrte Spekulation unnatürlich verwildert ist, ein Gott sehr wohl stattfinden, nämlich damit er uns Speise gebe zu unserer Zeit, und eine gewisse Moralität, nämlich seine Genüsse weislich zu verteilen, so daß man immer noch Etwas zu genießen vor sich habe, besonders auch, es mit jenem Speise gebenden Gotte nicht zu verderben, endlich auch ein gewisses Analogon von Vernunft und Geistigkeit, um nämlich das Genießen selber recht ordentlich und mit Bedacht wieder zu genießen. In jedem Standpunkte sind daher vier, und wenn Sie das vereinigende Prinzip wiederum dazunehmen, fünf Grundmomente, welches ihrer zusammen zehn, und wenn[1] Sie die eben von uns vollzogene Synthesis der W.-L. in ihrer aufgezeigten Fünffachheit dazunehmen, fünfundzwanzig Hauptmomente, und ursprüngliche Grundbestim-

[1] ihrer zusammen, wenn (? ?)

mungen des Wissens gibt. Daß diese Zerspaltung in fünfundzwanzig Formen, mit dem absoluten Zerfallen des Realen, oder des in seiner Einheit unmittelbar unzugänglichen Vernunft-Effektes, in absolute Mannigfaltigkeit selber zusammenfalle, ist schon erwiesen, denn die Mannigfaltigkeit überhaupt entsteht aus der genetischen Natur der Reflexion auf die Einheit, diese Reflexion auf die Einheit zerfällt aber unmittelbar in die Fünffachheit, darum muß die Mannigfaltigkeit, von der zu abstrahieren ist, nach demselben Vernunftgesetze in die Form der Fünffachheit zerfallen.

Daß nun dieses ganze Bewußtsein lediglich durch die Genesis der W.-L. gesetzt, und bestimmt sei, haben wir oben im Vorbeigehen, sogar unmittelbar faktisch klar gemacht. Abstrahierten wir von unserer Vernunfteinsicht, als einem in uns unmittelbar sich objektivierenden Zustande, so behielt es dabei sein Bewenden, und wir kamen zu nichts Weiterem. Nun erst wir darauf reflektierten, also die W.-L. als Genesis, als Etwas, wozu es eben laut unseres absoluten Denkaktes kommen sollte, setzten, entsteht uns die Einsicht der Gesetze des ganzen Bewußtseins.

Unsere übernommene Aufgabe ist daher vollkommen gelöst, und unsere Wissenschaft geschlossen. Die Prinzipien sind, in der höchstmöglichen Klarheit und Bestimmtheit hingestellt; den Schematismus kann jeder sich selber machen, der die Prinzipien wahrhaft verstanden und durchdrungen hat. Viel Worte machen hilft nicht zur Klarheit, es kann sogar den besseren Köpfen die Sache verdunkeln. Zur Anwendung dieser Prinzipien auf besondere Standpunkte, z. B. den der Religion, welche wohl immer, nur nicht in der Einseitigkeit und Versinnlichung, in der sie oben gefaßt wurde, sondern im inwohnenden Geiste der W.-L. das Höchste bleiben dürfte, von ihr aus der Sittenlehre, und den des Rechts, dürfte vielleicht künftigen Winter sich Zeit und Gelegenheit finden. Bis dahin empfehle ich mich und die Wissenschaft Ihrem wohlwollenden Andenken, und sage Ihnen meinen Dank für den neuen Mut und die neuen frohen Aussichten für die Wissenschaft, welche Sie mir auch im Laufe dieser Vorlesungen so reichlich gegeben haben.

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.

Dargestellt

von

Johann Gottlieb Fichte,

in Vorlesungen,

gehalten zu Berlin, im Jahre 1804—1805.

Berlin 1806.
Im Verlage der Realschulbuchhandlung.

Vorrede.

Die eigentliche Absicht und der letzte Zweck der folgenden Vorlesungen spricht, wie ich glaube, sich selbst hinlänglich aus; und sollte sich doch jemand finden, der eines deutlicheren Fingerzeiges bedürfte, so rate ich diesem, die siebzehnte Vorlesung als eine Vorrede anzusehen. Ebenso muß die Entschließung zum Abdrucke und zur Mitteilung an ein größeres Publikum selbst für sich sprechen; und, falls sie dies nicht tut, ist alle andere Fürsprache verloren. Ich habe darum bei der Herausgabe dieser Schrift dem Publikum nichts weiter zu sagen, als daß ich ihm nichts zu sagen habe.

Berlin, im März 1806.

Fichte.

Inhaltsanzeige.

Seite

Erste Vorlesung. Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit sei der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte; wodurch dieses Leben in fünf Hauptepochen zerfalle 397

Zweite Vorlesung. In welche dieser Epochen die gegenwärtige Zeit fallen möge. Grundmaxime eines solchen Zeitalters. Der angeborene Verstand desselben, der ihm als Kriterium aller Realität dient. Allgemeine Schilderung seines daraus erfolgenden Welt- und Glaubenssystems. Seine Erhebung der Erfahrung zum Höchsten, sein wissenschaftlicher Skeptizismus, seine artistischen, politischen, moralischen und religiösen Grundsätze 410

Dritte Vorlesung. Im Gegensatze mit dem Leben eines solchen Zeitalters bestehe das vernunftmäßige Leben darin, daß das Individuum sein Leben an den Zweck der Gattung, oder an die Idee setze. Versuch an den Gemütern der Zuhörer, ob sie sich entbrechen könnten, ein solches Leben zu billigen und zu bewundern; und was aus diesem Versuche, falls er gelingen sollte, folgen würde 428

Vierte Vorlesung. Fortsetzung des Versuchs. Beschreibung des Genusses des Lebens in der Idee, falls jemand es selber lebt 442

Fünfte Vorlesung. Man müsse, um ein Zeitalter, wie das, der Voraussetzung nach, gegenwärtige, in seiner Wurzel zu erfassen, von der Beschreibung seines wissenschaftlichen Zustandes ausgehen. Form dieses Zustandes. Kraftlosigkeit in Bearbeitung und Mitteilung der Wissenschaft. Langeweile, die es durch Scherz, der ihm aber unzugänglich bleibt, auszufüllen sucht 458

Sechste Vorlesung. Beschreibung des wissenschaftlichen Zustandes des vorausgesetzten Zeitalters in seiner Materie. Begriffe von der Freiheit und Publizität. Vielschreiberei und Vielleserei. Literaturzeitungen — Anhang über die Kunst zu lesen 472

Siebente Vorlesung. Wie der Buchstabe den hohen Wert erhalten, den er im Zeitalter habe. — Wie, im Gegensatze mit einem solchen Zeitalter, der wissenschaftliche Zustand sein solle 490

Achte Vorlesung. Von der Reaktion eines solchen Zeitalters gegen sich selber durch Aufstellung des Unbegreiflichen, als höchsten Prinzips. Woher, falls ein bestimmtes Unbegreifliches aufgestellt werde, dieses entstehe. Bestimmung des Begriffs der Schwärmerei, insbesondere der wissenschaftlichen 505

Neunte Vorlesung. Die zunächst zu berührenden Grundzüge jedes Zeitalters seien von der Ausbildung des Staates in demselben Zeitalter abhängig; darum sei zuvörderst diese letztere im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben. Könne nur durch Geschichte geschehen; weshalb wir zuvörderst über unsere Ansicht der Geschichte überhaupt Rechenschaft abzulegen hätten. Ablegung dieser Rechenschaft . . . . . Seite 522

Zehnte Vorlesung. Begriff des absoluten Staats. Drei mögliche Grundformen des wirklichen, zur Vollkommenheit fortschreitenden Staats. — Unterschied zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit 537

Elfte Vorlesung. Materiale des absoluten Staats 550

Zwölfte Vorlesung. Wie der Staat in Mittelasien entstanden sei, und in Griechenland und Rom zur Gleichheit des Rechts aller, als seiner zweiten Grundform, sich heraufgebildet habe. Vereinigung aller vorhandenen Kultur zu Einem Staate im römischen Reiche 565

Dreizehnte Vorlesung. Zerstörung dieses Reichs und Erschaffung eines neuen Staats, so wie einer ganz neuen Zeit durch das Christentum. 579

Vierzehnte Vorlesung. Freiere Entwicklung des Staats seit dem Falle der geistlichen Zentralgewalt in den besondern Reichen der Einen christlichen Völkerrepublik: garantiert durch die notwendige Sorge jedes einzelnen Staates für seine Selbsterhaltung innerhalb des sich immerfort bekämpfenden Ganzen. Gleichstellung aller in Ansehung der Rechte. Das Bestreben des Staats, den Bürger ganz zu seinem Werkzeuge zu machen, möge der politische Grundzug des Zeitalters sein 592

Fünfzehnte Vorlesung. Der Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte des Zeitalters 607

Sechzehnte Vorlesung. Religiöser Charakter des Zeitalters 620

Siebzehnte Vorlesung. Schlußrede über den eigentlichen Zweck und möglichen Erfolg dieser Vorlesungen 632

Erste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir heben hiermit an eine Reihe von Betrachtungen, welche jedoch im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken. Könnte ich diesen Einen Gedanken in derselben Klarheit, mit der er mir beiwohnen musste, ehe ich an das Unternehmen ging, und mit welcher er mich leiten muß bei jedem einzelnen Worte, das ich sagen werde, auch Ihnen sogleich mitteilen: so würde von dem ersten Schritte an das vollkommenste Licht sich verbreiten über den ganzen Weg, den wir miteinander zu machen haben. Aber ich bin genötigt, diesen Einen Gedanken vor Ihren Augen erst allmählich aus allen seinen Teilen aufzubauen, und aus allen seinen bedingenden Ingredienzien herauszuläutern: dies ist die notwendige Beschränkung, welche jedwede Mitteilung drückt; und durch dieses ihr Grundgesetz allein wird zu einer Reihe von Gedanken und Betrachtungen ausgedehnt und zerspalten, was an sich nur ein einziger Gedanke gewesen wäre.

Da dieses sich also verhält, so muß ich, zumal weil hier nicht alte bekannte Sachen nur wiederholt, sondern neue Ansichten der Dinge gegeben werden sollen, voraussetzen und darauf rechnen, daß es Sie nicht befremde, wenn im Anfange nichts diejenige Klarheit hat, die es nach dem Grundgesetze aller Mitteilung erst durch das nachfolgende erhalten kann: und ich muß Sie ersuchen, die vollkommene Klarheit erst am Schlusse, und nachdem die Übersicht des Ganzen möglich geworden, zu erwarten. Dass jedoch jedweder Gedanke an seine Stelle zu stehen komme, und diejenige Klarheit erhalte, die er an dieser ihm gebührenden Stelle erhalten kann, es versteht sich für diejenigen, die der deutschen Büchersprache mächtig, und fähig sind einem zusammenhängenden Vortrage zu folgen, ist die Pflicht eines jeden, der es unternimmt etwas vorzutragen; und ich werde mit ernster Mühe mich bestreben, diese Pflicht zu erfüllen.

Lassen Sie uns jetzt, E. V., nach dieser ersten einzigen Vorerinnerung, ohne weiteren Aufenthalt an unser Geschäft gehen.

Ein philosophisches Gemälde des gegenwärtigen Zeitalters ist es, was diese Vorträge versprechen. Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Prinzips zurückführt, und wiederum aus dieser Einheit jedes Mannigfaltige erschöpfend erklärt und ableitet. — Der bloße Empiriker, falls er an eine Beschreibung des Zeitalters ginge, würde manche auffallende Phänomene desselben, so wie sie sich ihm in der zufälligen Beobachtung darböten, auffassen und herzählen, ohne je sicher sein zu können, daß er sie alle erfaßt hätte, und ohne je einen andern Zusammenhang derselben angeben zu können, als den, dass sie nun eben in Einer und derselben Zeit beisammen seien. Der Philosoph, der sich die Aufgabe einer solchen Beschreibung setzte, würde unabhängig von aller Erfahrung einen Begriff des Zeitalters, der als Begriff in gar keiner Erfahrung vorkommen kann, aufsuchen, und die Weisen, wie dieser Begriff in der Erfahrung eintritt, als die notwendigen Phänomene dieses

Zeitalters darlegen; und er würde in dieser Darlegung die Phänomene begreiflich erschöpft, und sie in der Notwendigkeit ihres Zusammenhanges untereinander vermittelst ihres gemeinsamen Grundbegriffs abgeleitet haben. Jener wäre der Chronikenmacher des Zeitalters, dieser erst hätte einen Historiographen desselben möglich gemacht.

Zuvörderst: Hat der Philosoph die in der Erfahrung möglichen Phänomene aus der Einheit seines vorausgesetzten Begriffs abzuleiten, so ist klar, daß er zu seinem Geschäfte durchaus keiner Erfahrung bedürfe, und daß er bloß als Philosoph, und innerhalb seiner Grenzen streng sich haltend, ohne Rücksicht auf irgendeine Erfahrung und schlechthin *a priori*, wie sie dies mit dem Kunstausdrucke benennen, sein Geschäft treibe, und, in Beziehung auf unseren Gegenstand, die gesamte Zeit und alle möglichen Epochen derselben *a priori* müsse beschreiben können. Ganz eine andere Frage aber ist es, ob nun insbesondere die Gegenwart durch diejenigen Phänomene, welche aus dem aufgestellten Grundbegriffe fließen, charakterisiert werde, und ob somit das vom Redner geschilderte Zeitalter das gegenwärtige sei, falls er auch dieses behaupten sollte, wie wir z. B. das behaupten werden. Hierüber hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, sowie mit seinen Ahnungen von der Zukunft zu vergleichen: indem an dieser Stelle das Geschäft des Philosophen zu Ende ist, und das des Welt- und Menschenbeobachters seinen Anfang nimmt. Wir unseres Ortes gedenken hier nichts weiter zu sein, denn Philosophen, und haben uns zu nichts anderem verbunden: die letztere Beurteilung wird daher, sobald wir zur Stelle sein werden, ganz Ihnen anheimfallen. Jetzt bleiben wir bei unserem Vorhaben, unsere Grundaufgabe erst recht festzusetzen und zu bestimmen.

Sodann: Jede einzelne Epoche der gesamten Zeit, deren wir soeben erwähnten, ist Grundbegriff eines besonderen Zeitalters. Diese Epochen aber und Grundbegriffe der verschiedenen Zeitalter können nur neben- und durcheinander, vermittelst ihres Zusammenhanges zu der gesamten Zeit, gründ-

lich verstanden werden. Es ist daher klar, daß der Philosoph, um auch nur ein einziges Zeitalter, und, falls er will, das seinige, richtig zu charakterisieren, die gesamte Zeit und alle ihre möglichen Epochen schlechthin *a priori* verstanden und innigst durchdrungen haben müsse.

Dieses Verstehen der gesamten Zeit setzt, so wie alles philosophische Verstehen, wiederum einen Einheitsbegriff dieser Zeit voraus, einen Begriff einer vorher bestimmten, obschon allmählich sich entwickelnden Erfüllung dieser Zeit, in welcher jedes folgende Glied bedingt sei durch sein vorhergehendes; oder, um dies kürzer und auf die gewöhnliche Weise auszudrücken: es setzt voraus einen Weltplan, der in seiner Einheit sich klärlich begreifen, und aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten, und in ihrem Ursprunge, sowie in ihrem Zusammenhange untereinander sich deutlich einsehen lassen. Der erstere, jener Weltplan, ist der Einheitsbegriff des gesamten menschlichen Erdenlebens; die letzteren, die Hauptepochen dieses Lebens, sind die eben erwähnten Einheitsbegriffe jedes besonderen Zeitalters, aus denen wiederum desselben Phänomene abzuleiten sind.

Wir haben folgendes: Zuvörderst einen Einheitsbegriff des gesamten Lebens, der sich spaltet in verschiedene Epochen, die nur neben- und durcheinander begreiflich sind; sodann, jede dieser besonderen Epochen ist wiederum Einheitsbegriff eines besonderen Zeitalters, und erscheint in mannigfaltigen Phänomenen.

Erdenleben der Menschheit gilt uns hier für das gesamte Eine Leben, und die irdische Zeit für die gesamte Zeit; dies ist die Grenze, in welche die beabsichtigte Popularität unseres Vortrages uns einschränkt; indem von dem Überirdischen und Ewigen sich nicht gründlich reden lässt, und zugleich populär. Hier, sage ich, in diesen Vorträgen, gilt sie uns dafür; denn an sich und für den höheren Aufschwung der Spekulation ist das menschliche Erdenleben und die irdische Zeit selbst nur eine notwendige Epoche der Einen Zeit und des Einen ewigen Lebens; und dieses Erdenleben, samt seinen Nebengliedern,

läßt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriffe des ewigen Lebens ableiten. Bloß unsere dermalen freiwillige Beschränkung verbietet uns, diese streng erweisende Ableitung zu unternehmen, und verstattet uns nur den Einheitsbegriff des Erdenlebens deutlich anzugeben, mit der Anmutung an jeden Zuhörer, diesen Begriff an seinem eigenen Wahrheitsgefühle zu erproben, und ihn richtig zu finden, falls er es vermag. Erdenleben der Menschheit, haben wir gesagt, und Epochen dieses Erdenlebens der Menschheit. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung, keineswegs dem der Individuen, welches letztere durch alle diese Vorträge hindurch an seinen Ort gestellt bleibt, — und ich ersuche, daß Sie diesen Gesichtspunkt sich nie verschwinden lassen.

Der Begriff eines Weltplans also wird unserer Untersuchung vorausgesetzt, den ich, aus dem angegebenen Grunde, hier keineswegs abzuleiten, sondern nur anzuzeigen habe. Ich sage daher — und lege damit den Grundstein des aufzuführenden Gebäudes —, ich sage: der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte.

Mit Freiheit, habe ich gesagt, ihre eigene, der Menschheit Freiheit, diese Menschheit als Gattung genommen; und diese Freiheit ist die erste Nebenbestimmung unseres aufgestellten Hauptbegriffs, aus der ich zu folgern gedenke, indes ich die übrigen Nebenbestimmungen, welche wohl ebenfalls einer Erklärung bedürfen möchten, den folgenden Vorträgen überlasse. Diese Freiheit soll in dem Gesamtbewußtsein der Gattung erscheinen, und eintreten als ihre eigene Freiheit, als wahre wirkliche Tat und als Erzeugnis der Gattung in ihrem Leben, und hervorgehend aus ihrem Leben; daß sonach die Gattung, als überhaupt existierend, dieser ihr zuzuschreibenden Tat vorausgesetzt werden müßte. (Soll eine genannte Person etwas getan haben, so wird vorausgesetzt, daß sie vor der Tat, um den Entschluß zu fassen, und während der Tat, um ihn auszuführen, existiert habe; und jedermann

dürfte wohl den Beweis der Nichtexistenz derselben zu der Zeit, zugleich für den Beweis des Nichtgetanhabens zu derselben Zeit, gelten lassen. Gleichermaßen — soll die Menschheit, als Gattung, etwas getan haben und erscheinen, als es getanhabend, so muß dieser Tat notwendig die Existenz der Gattung in einer Zeit, da sie es noch nicht getan hatte, vorausgesetzt werden.)

Durch diese Bemerkung zerfällt zuvörderst, nach dem aufgestellten Grundbegriffe, das Erdenleben des Menschengeschlechts in zwei Hauptepochen und Zeitalter: die eine, da die Gattung lebt und ist, ohne noch mit Freiheit ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet zu haben; und die andere, da sie diese vernunftmäßige Einrichtung mit Freiheit zustande bringt.

Um unsere weitere Folgerung von der ersten Epoche anzuheben — daraus, daß die Gattung noch nicht mit freier Tat ihre Verhältnisse nach der Vernunft eingerichtet, folgt nicht, daß diese Verhältnisse überhaupt sich nicht nach ihr richten; und es soll darum durch das erstere keineswegs das letztere zugleich mitgesagt sein. Es wäre ja möglich, daß die Vernunft durch sich selber und ihre eigene Kraft, ohne alles Zutun der menschlichen Freiheit, die Verhältnisse der Menschheit bestimmte und ordnete. Und so verhält es sich denn wirklich. Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens; und auf diese, und keine andere Weise soll in diesen Vorträgen das Wort Vernunft genommen werden. Ohne die Wirksamkeit dieses Gesetzes kann ein Menschengeschlecht gar nicht zum Dasein kommen, oder, wenn es dazu kommen könnte, es kann ohne diese Wirksamkeit keinen Augenblick im Dasein bestehen. Demnach, wo, wie in der ersten Epoche, die Vernunft noch nicht vermittelst der Freiheit wirksam sein kann, ist sie als Naturgesetz und Naturkraft wirksam; doch also, daß sie im Bewußtsein, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunklen Gefühle (denn also nennen wir das Bewußtsein ohne Einsicht der Gründe) eintrete und sich wirksam erzeige.

Kurz und auf die gewöhnliche Weise dieses ausgedrückt: die Vernunft wirkt als dunkler Instinkt, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann. So wirkt sie in der ersten Hauptepoche des Erdenlebens der menschlichen Gattung; und hierdurch wäre denn diese erste Epoche näher charakterisiert und genauer bestimmt.

Durch diese genauere Bestimmung der ersten Epoche ist, vermittelst des Gegensatzes, zugleich auch die zweite Hauptepoche des Erdenlebens näher bestimmt. Der Instinkt ist blind, ein Bewußtsein ohne Einsicht der Gründe. Die Freiheit, als der Gegensatz des Instinktes, ist daher sehend und sich deutlich bewußt der Gründe ihres Verfahrens. Aber der Gesamtgrund dieses Verfahrens der Freiheit ist die Vernunft; der Vernunft sonach ist sie sich bewußt, deren der Instinkt sich nicht bewußt war. Demnach tritt zwischen beides, die Vernunftherrschaft durch den bloßen Instinkt, und die Herrschaft derselben Vernunft durch die Freiheit, noch ein uns bis jetzt neues Mittelglied ein: das Bewußtsein oder die Wissenschaft der Vernunft.

Aber weiter: der Instinkt, als blinder Trieb, schließt die Wissenschaft aus; darum setzt die Erzeugung der Wissenschaft die Befreiung von des Instinkts dringendem Einflusse als schon geschehen voraus, und es tritt zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinkts und die Vernunftwissenschaft abermals ein drittes Glied in die Mitte: die Befreiung vom Vernunftinstinkte.

Aber wie könnte doch die Menschheit von dem Gesetze ihres Lebens, welches mit geliebter und verborgener Gewalt sie beherrscht, vom Vernunftinstinkte sich befreien auch nur wollen; oder wie könnte im menschlichen Leben die Eine Vernunft, welche im Instinkte spricht, und die im Triebe, sich von ihm zu befreien, gleichfalls tätig ist, mit sich selber in Streit und Zwiespalt geraten? Offenbar nicht unmittelbar; es müßte daher abermals ein neues Mittelglied eintreten zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinkts und den Trieb, sich von ihm zu befreien. Dieses Mittelglied ergibt sich also: die Resultate des Vernunftinstinkts werden von den kräftigeren

Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinkt sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, aus der so natürlichen, als voreilenden Begierde, die ganze Gattung zu sich zu erheben, oder vielmehr sich selber als Gattung aufzustellen, zu einer äußerlich gebietenden Autorität gemacht, und mit Zwangsmitteln aufrechterhalten; und nun erwacht bei den übrigen die Vernunft zuvörderst in ihrer Form als Trieb der persönlichen Freiheit, welcher nie gegen den sanften Zwang des eigenen Instinkts, den er liebt, wohl aber gegen das Aufdringen eines fremden Instinkts, der in sein Recht eingreift, sich auflehnt; und zerbricht bei diesem Erwachen die Fessel, nicht des Vernunftinstinkts an sich, sondern des zu einer äußeren Zwangsanstalt verarbeiteten Vernunftinstinkts fremder Individuen. Und so ist die Verwandlung des individuellen Vernunftinstinkts in eine zwingende Autorität das Mittelglied, welches zwischen die Herrschaft des Vernunftinstinkts und die Befreiung von dieser Herrschaft in die Mitte tritt.

Und um endlich diese Aufzählung der notwendigen Glieder und Epochen des Erdenlebens unserer Gattung zu vollenden: — Durch die Befreiung vom Vernunftinstinkte wird die Wissenschaft der Vernunft möglich, haben wir oben gesagt. Nach den Regeln dieser Wissenschaft sollen nun durch die freie Tat der Gattung alle ihre Verhältnisse eingerichtet werden. Aber es ist klar, daß zur Ausführung dieser Aufgabe die Kenntnis der Regel, welche allein doch nur durch die Wissenschaft gegeben werden kann, nicht hinreiche, sondern daß es dazu noch einer eigenen Wissenschaft des Handelns, die nur durch Übung zur Fertigkeit sich bildet, mit Einem Worte, daß es dazu noch der Kunst bedürfe. Diese Kunst, die gesamten Verhältnisse der Menschheit nach der vorher wissenschaftlich aufgefaßten Vernunft einzurichten (denn in diesem höheren Sinne werden wir uns hier immer des Wortes Kunst, wenn wir es ohne Beisatz aussprechen, bedienen), — diese Kunst wäre nun vollständig auf alle Verhältnisse der Menschheit anzuwenden und durchzuführen, so lange bis die Gattung als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dastände; und sodann wäre der Zweck des

Erdenlebens erreicht, das Ende desselben erschienen, und die Menschheit beträte die höheren Sphären der Ewigkeit.

Wir haben soeben, E. V., das gesamte Erdenleben durch seinen Endzweck begriffen, — eingesehen, warum unser Geschlecht überhaupt in dieser Sphäre sein Dasein beginnen sollte, und so das gesamte dermalige Leben der Gattung beschrieben; und dieses eben wollten wir, und es war unsere nächste Aufgabe. Es gibt, zufolge dieser Auseinandersetzung, fünf Grundepochen des Erdenlebens; deren jede, da sie doch immer von Individuen ausgehen, aber, um Epoche im Leben der Gattung zu sein, allmählich alle ergreifen und durchdringen muß, eine geraume Zeit dauern, und so das Ganze zu sich scheinbar durchkreuzenden und zum Teil nebeneinander fortlaufenden Zeitaltern ausdehnen wird. 1. Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt: der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. 2. Die Epoche, da der Vernunftinstinkt in eine äußerlich zwingende Autorität verwandelt ist: das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe, und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren, und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern: der Stand der anhebenden Sünde. 3. Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4. Die Epoche der Vernunftwissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt, und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5. Die Epoche der Vernunftkunst: das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. — Der gesamte Weg aber, den zufolge dieser Aufzählung die Menschheit hienieden

macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zutun gewesen: und darum mußte sie aufhören es zu sein. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alles in totem, unbeweglichen und starren Sein verharret. — Im Paradiese — daß ich eines bekannten Bildes mich bediene —, im Paradiese des Rechttuns und Rechtseins ohne Wissen, Mühe und Kunst, erwacht die Menschheit zum Leben. Kaum hat sie Mut gewonnen, eigenes Leben zu wagen, so kommt der Engel mit dem feurigen Schwerte des Zwanges zum Rechtsein, und treibt sie aus dem Sitze ihrer Unschuld und ihres Friedens. Unstet und flüchtig durchirrt sie nun die leere Wüste, kaum sich getrauend, den Fuß irgendwo festzusetzen, in Angst, daß jeder Boden unter ihrem Fußtritte versinke. Kühner geworden durch die Not, baut sie sich endlich dürftig an, und reutet im Schweiße ihres Angesichts die Dornen und Disteln der Verwilderung aus dem Boden, um die geliebte Frucht des Erkenntnisses zu erziehen. Vom Genusse derselben werden ihr die Augen aufgetan und die Hände stark, und sie erbauet sich selber ihr Paradies nach dem Vorbilde des verlorenen; der Baum des Lebens erwächst ihr, sie streckt aus ihre Hand nach der Frucht und ißt, und lebet in Ewigkeit.

Dies, E. V., ist die für unseren Zweck hinreichende Schilderung des Erdenlebens im ganzen, und in allen seinen einzelnen Epochen. — So gewiß das uns gegenwärtige Zeitalter ein Teil des Erdenlebens ist, was wohl keiner bezweifeln wird; so gewiß ferner keine anderen Teile dieses Lebens möglich sind, als die angegebenen fünf, wie ich dieses erwiesen habe: so gewiß steht unser Zeitalter in einem der angegebenen Punkte. In welchem nun unter den fünfen, wird meine Sache sein, nach meiner Weltkenntnis und Welt-

beobachtung anzuzeigen, und die notwendigen Phänomene des aufgestellten Prinzips zu entwickeln; und die Ihrige, sich zu erinnern, und um sich zu blicken, ob Ihnen nicht diese Phänomene Ihr ganzes Leben hindurch innerlich und äußerlich aufgestoßen sind und noch aufstoßen; und dieses ist das Geschäft unserer künftigen Vorträge.

Das gegenwärtige Zeitalter im ganzen, meine ich; denn da oben bemerkt worden, daß gar füglich ihrem geistigen Prinzip nach verschiedene Zeitalter in einer und derselben chronologischen Zeit in mehreren Individuen sich durchkreuzen und nebeneinander fortfließen können: so läßt sich erwarten, daß dasselbe auch in unserem Zeitalter der Fall sein möge, daß daher unsere, das apriorische Prinzip auf die Gegenwart anwendende Welt- und Menschenbeobachtung nicht gerade alle dermalen lebenden Individuen, sondern nur diejenigen betreffen möge, die da wirklich Produkte ihrer Zeit sind, und in denen diese Zeit sich am klarsten ausspricht. Es kann einer hinter seinem Zeitalter zurück sein, weil er während seiner Bildung nie mit einer sattsamen Masse der allgemeinen Individualität in Berührung gekommen, der enge Zirkel aber, in welchem er sich gebildet, noch ein Überrest der alten Zeit ist. Es kann ein anderer seinem Zeitalter vorgeeilt sein, und in seiner Brust schon den Anfang der neuen Zeit tragen, indes rund um ihn her die für ihn alte, in der Wahrheit aber wirkliche, dermalige und gegenwärtige herrscht. Die Wissenschaft endlich setzt über alle Zeit und alle Zeitalter hinweg, indem sie die Eine, sich selber gleiche Zeit als den höheren Grund aller Zeitalter erfaßt, und ihrer freien Betrachtung unterwirft. Von allen dreien ist, in der Schilderung irgendeiner gegenwärtigen Zeit, nicht die Rede.

Es ist nunmehr die Aufgabe unserer gesamten Vorträge, in diesem Winter und in diesen Stunden, genau bestimmt, und, wie es mir scheint, klar ausgedrückt und angekündigt; und dies war der Zweck unserer heutigen Rede. Bloß über die äußere Form dieser Vorträge erlauben Sie mir noch einige Worte.

Wie auch immer unser Urteil über das Zeitalter ausfallen

möge, und in welche Epoche wir auch dasselbe zu stellen uns gedrungen fühlen möchten, so erwarten Sie doch hier weder den Ton der Klage, noch den der Satire, zumal der persönlichen. Nicht den der Klage: das ist eben die süßeste Belohnung der philosophischen Betrachtung, daß, da sie alles in seinem Zusammenhange ansieht, und nichts vereinzelt erblickt, sie alles notwendig, und darum gut findet, und das, was da ist, sich gefallen läßt, so wie es ist, weil es, um des höheren Zweckes willen, sein soll. Auch ist es unmännlich, mit Klagen über das vorhandene Übel eine Zeit zu verlieren, die man weiser anwendete, um, soviel in unseren Kräften steht, das Gute und Schöne zu schaffen. Nicht den der Satire: ein Gebrechen, das die ganze Gattung trifft, ist kein Gegenstand des Spottes eines Individuums, das zu dieser Gattung gehört, und welches, wie es sich auch stellen möge, doch einmal auch durch dieses Gebrechen hindurch gemußt hat. Individuen aber verschwinden nun vollends vor dem Blicke des Philosophen, und fallen ihm alle zusammen in die Eine große Gemeine. Seine Charakteristik faßt jedes Ding in einer Schärfe und Konsequenz auf, zu der es das ewige Schwanken in der Wirklichkeit nie kommen läßt; sie trifft darum keine Person, und nie herabfallend bis zum Porträt, bleibt sie in der Sphäre des idealisierten Gemäldes. Über den Nutzen von Betrachtungen dieser Art wird es schicklicher sein, Sie selber, besonders sodann, wenn Sie einen beträchtlichen Teil davon schon hinter sich haben werden, urteilen zu lassen, als Ihnen im voraus vieles darüber zu preisen. Niemand ist entfernter als der Philosoph von dem Wahne, daß durch seine Bestrebungen das Zeitalter sehr merklich fortrücken werde. Jeder, dem es Gott verlieh, soll freilich alle seine Kräfte für diesen Zweck anstrengen, sei es auch nur um sein selbst willen, und damit er im Zeitenflusse denjenigen Platz behaupte, der ihm angewiesen ist. Übrigens geht die Zeit ihren festen, ihr von Ewigkeit her bestimmten Tritt, und es lässt in ihr durch einzelne Kraft sich nichts übereilen, oder erzwingen. Nur die Vereinigung aller, und besonders der inwohnende ewige Geist der Zeiten und der Welten vermag zu fördern.

Was meine gegenwärtigen Bestrebungen betrifft, so wird es mir ein schmeichelhafter Lohn sein, wenn ein gebildetes und verständiges Publikum sich während einiger Stunden dieses halben Jahres auf eine anständige und seiner würdige Weise unterhalten, und so lange in eine über die Geschäfte so wie Erholungen des gewöhnlichen Lebens erhebende, freiere und reinere Stimmung, und in einen geistigeren Äther sich hineinversetzt finden sollte. Dürfte es sich zumal zutragen, daß in irgendein junges kräftiges Gemüt ein Funken fiele zu fortdauerndem Leben, der aus meinen vielleicht schwachen Gedanken bessere und vollkommenere entwickelte, und die rüstige Entschließung, sie zu realisieren, anzündete: so würde mein Lohn vollkommen sein.

In diesem Geiste, E. V., habe ich es über mich vermocht, Sie auf Vorträge, wie der gegenwärtige, einzuladen; in diesem Geiste beurlaube ich mich jetzt von Ihnen, um es Ihrer eigenen Überlegung zu überlassen, ob Sie noch ferner gemeinschaftlich mit mir zu denken begehren.

Zweite Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zuvörderst einen gutmütigen Rückblick auf die vorige Stunde, der da wünscht, mit so gutem Herzen aufgenommen zu werden, als er aus gutem Herzen kommt. — Man will bemerkt haben, daß mehrere Mitglieder dieser Versammlung dem größten Teile desjenigen, was ich im Anfang des vorigen Vortrages gesagt, nicht ganz haben folgen können. Inwiefern dies noch einen anderen Grund haben sollte, als allein die Unbekanntschaft mit der Sprache, der Stimme, der Manier des Vortragenden, und die Neuheit der ganzen Situation, welches alles durch einige Minuten des Gewöhnens erst überwunden werden mußte: so erlauben Sie mir zur Beruhigung und zum Troste, wenn der Fall auch in der Zukunft wieder vorkommen sollte, folgendes hinzuzufügen. — Gerade dasjenige, was diese Mitglieder, jenen Nachrichten zufolge, nicht ganz gefaßt haben sollen, gehörte weniger zur Sache, als es durch die Regeln der Kunst, die wir hier treiben, die Kunst des Philosophierens, gefordert wurde. Es diente uns, um einen Eingang und Anfang zu finden in dem Umkreise des übrigen gesamten Wissens, aus welchem wir unsern Gegenstand herausheben; und um den Ort der Trennung aus diesem System des Wissens genau zu bestimmen: es gehörte zu der Rechenschaft, welche wir Kennern und Meistern über unser Verfahren schuldig waren. Jede andere Kunst, als die Dichtkunst, Musik, Malerei, wird geübt, ohne daß die Ausübung zugleich die Regeln angebe, nach welcher sie verfährt; nur die sich selbst schlechthin durchsichtige Kunst des Philosophierens darf keinen Schritt tun, ohne zugleich die Gründe anzugeben, warum sie also einherschreitet; und in ihr geht die Theorie und die Ausübung Hand in Hand. So mußte ich letzthin verfahren, und so werde ich bei ähnlichen Gelegenheiten wiederum verfahren müssen. So aber jemand ohne weiteren Beweis voraussetzen will, daß

ich wohl richtig und nach den Regeln meiner Kunst verfahren werde, und so jemand das, was ich als Grundstein des Gebäudes hingestellt, ruhig und unbefangen an seinem eigenen Wahrheitsgefühle erproben will: so entgeht einem solchen durch den Verlust jener zur Rechenschaft gehörigen Teile nichts Wesentliches; und es würde für seinen Zweck vollkommen hinreichend sein, wenn er aus dem vorigen Vortrage folgendes wohl verstanden und es wahr gefunden, und es im Gedächtnisse behalten hätte, um das künftige daran zu knüpfen.

Wenn er wohl verstanden, und wahr gefunden und im Gedächtnisse behalten hätte folgendes: Das Leben der menschlichen Gattung hängt nicht ab vom blinden Ohngefähr, noch ist es, wie die Oberflächlichkeit gar oft sich vernehmen läßt, sich selbst allenthalben gleich, so daß es immer gewesen wäre, so wie es jetzt ist, und immer so bleiben werde: sondern es geht einher und rückt vorwärts nach einem festen Plane, der notwendig erreicht werden muß, und darum sicher erreicht wird. Dieser Plan ist der: daß die Gattung in diesem Leben mit Freiheit sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Ihr gesamtes Leben zerteilt sich — gesetzt, daß man auch die strenge Ableitung dieser Zerteilung nicht scharf gefaßt oder vergessen hätte —, es zerteilt sich in fünf Hauptepochen: diejenige, da die Vernunft als blinder Instinkt herrscht; diejenige, da dieser Instinkt in eine äußerlich gebietende Autorität verwandelt wird; diejenige, da die Herrschaft dieser Autorität, und mit ihr der Vernunft selber zerstört wird; diejenige, da die Vernunft und ihre Gesetze mit klarem Bewußtsein begriffen werden; endlich diejenige, da durch fertige Kunst alle Verhältnisse der Gattung nach jenen Gesetzen der Vernunft gerichtet und geordnet werden; und um diese Stufenfolge auch durch ein sinnliches Mittel recht fest an Ihr Gedächtnis zu knüpfen, bedienten wir uns des allbekannten Bildes vom Paradiese. Ferner, auch wenn man noch folgendes wüßte: in irgendeine dieser fünf Epochen muß unser gegenwärtiges Zeitalter, welchem eigentlich die ganze angestellte Betrachtung gilt, fallen; der Grundbegriff dieser Epoche nun muß vorzüglich vor dem der übrigen vier, die

wir, außer inwiefern wir ihrer zur Erklärung der gewählten bedürfen, fallen lassen, herausgehoben, und aus ihm die Phänomene des Zeitalters, als seine notwendigen Folgen, entwickelt werden, und an dieser Stelle muß der zweite Vortrag anheben.

Und so hebe er denn an, und zwar mit der Erklärung, auf welchem Standpunkte des gesamten Erdenlebens der Gattung, nach meinem Erachten, das uns gegenwärtige Zeitalter stehe. — Ich für meine Person halte dafür, daß die gegenwärtige Zeit gerade in dem Mittelpunkte der gesamten Zeit stehe; und falls man die beiden ersten Epochen unserer früheren Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst unmittelbar durch den Instinkt, sodann mittelbar als Instinkt durch die Autorität herrscht, als die Eine Epoche der blinden Vernunftherrschaft, und ebenso die beiden letzten derselben Aufzählung, in denen die Vernunft zuerst ins Wissen, und sodann vermittelst der Kunst in das Leben eintritt, gleichfalls als die Eine Epoche der sehenden Vernunftherrschaft, charakterisieren wollte — so vereinigt die gegenwärtige Zeit die Enden zweier in ihrem Prinzip durchaus verschiedener Welten: der Welt der Dunkelheit und der der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne doch einer von beiden zuzugehören. Oder auch, die gegenwärtige Zeit steht meines Erachtens in der Epoche, welche nach meiner früheren Aufzählung die dritte war, und die ich mit folgenden Worten charakterisiert habe: die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äußeren Autorität, mittelbar von der Botmäßigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. — Unsere Zeit steht meines Erachtens in dieser Epoche; es versteht sich mit den Einschränkungen, die ich auch schon oben beigefügt, daß ich dadurch nicht alle dermalen lebenden Individuen, sondern nur diejenigen zu treffen begehre, welche Produkte der Zeit sind, und in denen ihr Zeitalter sich rein und klar ausspricht.

Dies sei denn nun gesagt, und gesagt mit diesem Einen

Male für immer. Einmal sagen mußte ich es, denn dieses mein erklärtes Erachten ist der einige Grund, warum ich für meine Entwicklung gerade dasjenige Prinzip erfasse, welches ich erfassen werde, liegen lassend die übrigen vier, da ich außerdem entweder alle fünf, oder doch wenigstens irgendein anderes, als das gewählte, entwickeln müßte. Auch konnte ich es nur sagen, keineswegs beweisen. Dieser Beweis liegt außerhalb des Gebietes des Philosophen, und fällt anheim dem Welt- und Menschenkenner; und dieser begehre ich an dieser Stelle nicht zu sein. Gesagt habe ich es mit diesem Einen Male für immer; ich gehe von nun an ruhig und unbefangen, wie es dem Philosophen gebührt, an das als notwendiges Grundprinzip irgend eines Zeitalters schon oben aus dem Begriffe des irdischen Lebens überhaupt abgeleitete, keineswegs aber von uns erdichtete höhere Prinzip, und folgere aus demselben auf die Gestalt und die Phänomene eines Lebens aus diesem Prinzip, was da folgen mag. Ob nun das Ihren Augen gegenwärtige wirkliche Leben also aussieht, wie dasjenige, welches mir *a priori*, und geleitet lediglich durch die Regeln des Schlusses, aus dem Prinzip erfolgt, diese Beurteilung fällt, wie schon erinnert, Ihnen anheim, und Sie urteilen auf Ihre eigene Verantwortung; und was Sie darüber auch sagen mögen, oder nicht sagen mögen, so will ich wenigstens keinen Teil daran haben. Habe ich es nach Ihrem Urteile getroffen, so ist das recht und gut; habe ich's nicht getroffen, so haben wird doch wenigstens philosophiert, und wenn auch nicht über das gegenwärtige, denn doch immer über eins der möglichen und notwendigen Zeitalter philosophiert, und so unsere Mühe nicht ganz verloren.

Das gegenwärtige Zeitalter, habe ich gesagt, schlechtweg, und ohne weitere Bestimmung; und es ist vorläufig ganz hinlänglich, wenn diese Worte also ohne weitere Bestimmung eben nur von der Zeit verstanden werden, in der wir, die wir dermalen leben, und miteinander denken und reden, da sind und leben. — Es ist hier noch gar nicht meine Absicht, bestimmte Jahrhunderte, oder auch Jahrtausende abzustecken, seit denen etwa dasjenige, was ich für das gegenwärtige Zeit-

alter halte, angebrochen sei. Offenbar läßt sich das Zeitalter nur an denjenigen Nationen beurteilen und erkennen, die auf der Spitze der Kultur ihrer Zeiten stehen; da aber die Kultur von Volk zu Volk gewandert ist, so dürfte gar leicht mit dieser Kultur auch dasselbe Eine Zeitalter wandern von Volk zu Volk, bei aller Veränderung des Klimas und des Bodens bleibend in seinem Prinzip unveränderlich Eins und dasselbe; und es dürfte also, vermöge des Zwecks, alle Völker zu einer einzigen großen Gemeine zu vereinigen, die Zeit des Begriffs einen beträchtlichen Teil der chronologischen Zeit hindurch auf derselben Stelle anhalten, und den Zeitenfluß gleichsam zum Stillstande nötigen. Besonders dürfte das letztere der Fall sein mit einem Zeitalter, wie das von uns zu beschreibende, in welchem durchaus widerwärtige Welten aneinander treffen und sich bekämpfen, und langsam ein Gleichgewicht, und dadurch das freiwillige Absterben der alten Zeit zu erringen streben. Hierüber das Nötige und vor Mißverständnissen Verwahrende aus der Geschichte der wirklichen Welt beizutragen, wird erst sodann nützlich und zweckmäßig sein, nachdem wir uns erst mit dem Prinzip des Zeitalters genauer bekannt gemacht haben, und bei dieser Gelegenheit gelernt haben werden, wie die Weltgeschichte eigentlich zu befragen sei, und was wir in ihr zu suchen haben. Nicht, ob die oben von uns gesagten Worte vor Jahrhunderten schon die Wirklichkeit geschildert haben würden, falls sie damals jemand gesagt hätte, noch ob sie nach Jahrhunderten ebenso die Wirklichkeit schildern werden; sondern nur, ob sie dieselbe heute schildern, ist die Frage, worüber das Endurteil Ihnen angetragen wird. —

So viel zur Vorerinnerung über unsere nächste Aufgabe, das Prinzip des vorausgesetzten Zeitalters zu entwickeln; jetzt an die Lösung dieser Aufgabe. Als Befreiung vom Zwange der blinden Autorität, wozu der Vernunftinstinkt bearbeitet worden, habe ich dieses Prinzip angegeben: Befreiung, also der Zustand, da die Gattung sich erst allmählich frei macht, bald in diesem, bald in jenem Individuum, bald von diesem, bald von jenem Objekte, in Rücksicht dessen die

Autorität sie in Fesseln legte, keineswegs aber schon durchaus frei ist; sondern höchstens nur in denen es ist, oder sich wähnt, welche an der Spitze des Zeitalters stehen, und die übrigen anführen, leiten und zu sich herauf zu erheben suchen. Das Werkzeug dieser Befreiung von der Autorität ist der Begriff; denn das Wesen des dem Begriffe entgegengesetzten Instinkts besteht eben darin, dass er blind ist, und das Wesen der Autorität, vermittelst welcher er im vorhergegangenen Zeitalter herrschte, darin, daß sie blinden Glauben und Gehorsam forderte. Demnach ist die Grundmaxime derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Prinzip des Zeitalters selber, dieses: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife.

In Absicht dieser Grundmaxime, dieselbe gerade so, wie wir sie ausgesprochen haben, und ohne weitere Nebenbestimmung genommen, ist dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich, und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor. Auch vor der Wissenschaft ist durchaus nichts gültig, als das Begreifliche. Nur ist in Absicht der Anwendung dieses Prinzips zwischen den beiden Zeitaltern der Gegensatz, daß das dritte, welches wir nun in der Kürze das der leeren Freiheit nennen wollen, sein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maßstabe des Seins macht; hingegen das der Wissenschaft umgekehrt das Sein zum Maßstabe, keineswegs des ihm schon vorhandenen, sondern des ihm anzumutenden Begreifens. Jenem ist nichts, als das, was es nun eben begreift; dieses will begreifen, und begreift — alles was da ist. Dieses, das Zeitalter der Wissenschaft, durchdringt mit seinem Begriffe schlechthin alles ohne Ausnahme, sogar das übrigbleibende absolut Unbegreifliche, als das Unbegreifliche; das erste, das Begreifliche, um danach die Verhältnisse des Geschlechts zu ordnen; das zweite, das Unbegreifliche, um sicher zu sein, daß alles Begreifliche erschöpft ist, indem es sich in den Besitz der Grenzen des Begreiflichen gesetzt hat: jenes, das Zeitalter der leeren Freiheit, weiß nur

nichts davon, daß man erst mit Mühe, Fleiß und Kunst begreifen lernen müsse, sondern es hat ein gewisses Maß von Begriffen, und einen bestimmten gemeinen Menschenverstand schon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind, und braucht nun diese Begriffe und diesen Menschenverstand als den Maßstab des geltenden und seienden. Es hat vor dem Zeitalter der Wissenschaft den großen Vorteil, daß es alle Dinge weiß, ohne je etwas gelernt zu haben, und über alles, was ihm vorkommt, sofort und ohne weiteren Anstand urteilen kann, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit; was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft.

Sie sehen, daß dieses Zeitalter auf einen vorhandenen Begriff und einen angeborenen Verstand fußet, der ihm über sein ganzes Welt- und Glaubenssystem unwiderruflich entscheidet; und wir müßten ohne Zweifel dieses sein Glaubenssystem mit Einem Blicke übersehen, und dem vorausgesetzten Zeitalter den innigsten Geist seines Lebens aus allen seinen Hüllen herausziehen, und ihn zur Schau stellen können, wenn wir nur jenen angeborenen Begriff und Verstand, als die Wurzel alles übrigen, gehörig erkennten. Diese Erkenntnis uns zu verschaffen sei von jetzt an unsere Aufgabe, und ich lade Sie zu diesem Behuf ein zur Auffassung eines tiefer liegenden Satzes.

Nämlich das dritte Zeitalter befreit sich von dem, mit einem gebietenden Zwange ihm aufgelegten Vernunftinstinkte. Dieser Vernunftinstinkt aber geht, wie wir gleichfalls schon oben angemerkt haben, durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung als solcher, keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums. Auf das letztere geht der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseins (welcher letztere aus dem ersten folgt). Demnach kann einem Zeitalter, das von dem ersteren, dem Vernunftinstinkte sich losmacht, ohne die Vernunft in einer anderen

Gestalt an die Stelle desselben zu bekommen, durchaus nichts Reelles übrig bleiben, als das Leben des Individuums, und was damit zusammenhängt und darauf sich bezieht. Setzen wir diese wichtige und für das künftige entscheidende Folgerung weiter auseinander.

Durchaus nur auf das Leben und die Verhältnisse der Gattung gehe der Vernunftinstinkt, und überhaupt die Vernunft in jeglicher Gestalt: haben wir gesagt. Nämlich — dieses ist ein Satz, dessen Beweis hier nicht geführt werden kann, sondern der aus der höheren Philosophie, wo er streng erwiesen wird, hier nur als Lehnsatz herbeigezogen wird, — es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjekts, das da lebt, d. h. es ist überall nur Ein lebendiges, die Eine lebende Vernunft: keineswegs also, wie man die Einheit der Vernunft auch wohl gewöhnlich aussagt und zugesteht, daß die Vernunft sei die Eine, allenthalben sich selbst gleiche und mit sich selber übereinstimmende Kraft und Eigenschaft vernünftiger Wesen, welche Wesen sodann doch für sich selbst bestehen sollen, und zu deren Dasein jene Eigenschaft der Vernunft, als ein fremdes Ingrediens, ohne welches sie allenfalls auch hätten bestehen können, nur hinzukommt; sondern also, daß die Vernunft sei das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben, wovon alles, was als daseiend und lebendig erscheint, nur die weitere Modifikation, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist. Ihnen, E. V., ist dieser Satz nicht einmal neu, sondern er lag schon in der durch die vorige Vorlesung gegebenen Beschreibung der Vernunft, worauf ich Sie besonders aufmerksam machte, und dieselbe bei sich festzusetzen Sie ersuchte. — Daß ich diesen Satz noch weiter auseinandersetze, um ihn wenigstens historisch klar zu machen, da ich ihn hier nicht beweisen kann: — es ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sei das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes

Gedachtes ist aus dem Einen allgemeinen und notwendigen Denken. Sollte ich mit dieser Behauptung ein ungeheures Paradoxon ausgesprochen zu haben scheinen, so wird mich dieses keineswegs befremden; ich weiß zu gut, daß dieser Schein nur dadurch entstehen könnte, weil man vom gegenwärtigen Zeitalter nur zum gegenwärtigen Zeitalter sprechen kann, daß darin eben, falls ich mich nicht irre, der Grundcharakter desselben besteht, daß es jenen Satz nicht weiß, oder denselben, falls er ihm gesagt wird, höchst unglaublich und paradox findet. Widersprochen kann diesem Satze schlechthin aus keinem anderen Grunde werden, als aus dem Grunde des persönlichen Selbstgefühls, dessen Dasein, als einer Tatsache des Bewußtseins, wir keineswegs ableugnen, indem wir es ebensogut in uns empfinden, als irgendein anderer. Nur leugnen wir gar ernstlich ab die Gültigkeit dieses Gefühls da, wo von Wahrheit und eigentlicher Existenz die Rede ist, in der festen Überzeugung, daß über diese Fragen ganz etwas anderes entscheiden müsse, als die durchaus täuschenden Tatsachen des Bewußtseins; und wir sind auf dem angemessenen Standpunkte vollkommen fähig, diese unsere Ableugnung durch entscheidende Gründe zu rechtfertigen. Sagen aber, und historisch mitteilen mußten wir diesen Satz, weil wir nur vermittelst desselben über das Zeitalter hinauskommen; keiner aber es charakterisieren, oder eine Charakteristik desselben begreifen kann, der nicht darüber hinaus ist; und ersuchen muß ich Sie, mir denselben vorläufig zu leihen, bis ich auf eine populäre Weise Sie von Ihrer eigenen stillschweigenden Voraussetzung desselben überführe, welches in der nächsten Stunde geschehen soll.

Dieses erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird — wovon gleichfalls die höhere Philosophie den Grund, sowie die Art und Weise angibt —, es wird, sage ich, lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben, zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet, welche Personen nun durchaus nicht anders, als in dieser irdischen Ansicht und vermittelst derselben, keineswegs aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind und existieren.

Sehen Sie hier den wahren Ursprung der verschiedenen individuellen Personen aus der Einen Vernunft, und den Grund der Notwendigkeit, in dem Glauben an diese persönliche Existenz zu verharren für alle die, welche nicht durch die Wissenschaft sich über die irdische Ansicht emporgehoben haben.

(Damit ja nicht dieser Satz auf eine meinem Sinne ganz zuwiderlaufende Weise mißverstanden werde, setze ich, aber bloß im Vorbeigehen, und ohne allen Zusammenhang mit meinem gegenwärtigen Vorhaben, folgendes hinzu: die irdische Ansicht dauert, als Grund und Träger des ewigen Lebens, wenigstens in der Erinnerung auch ins ewige Leben fort, somit alles, was in dieser Ansicht liegt, daher auch alle individuellen Personen, in welche durch diese Ansicht die Eine Vernunft zerspaltet wurde; weit entfernt daher, daß aus meiner Behauptung etwas gegen die individuelle Fortdauer folge, gibt diese Behauptung vielmehr den einzigen haltbaren Beweis für sie her. Und daß ich es kurz zusammenfasse und entschieden ausdrücke: die Personen dauern in alle Ewigkeit fort, wie sie hier existieren, als notwendige Erscheinungen der irdischen Ansicht, aber sie können in aller Ewigkeit nicht werden, was sie nie waren, oder sind, Wesen an sich.)

Gehen wir nach dieser kurzen Ausbeugung zurück zu unserem Vorhaben. Das erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft, welche in der irdischen Ansicht sich spaltet in verschiedene Individuen, und darum im ganzen als Leben der Gattung erscheint, wird laut des obigen zu allererst durch den Vernunftinstinkt begründet, und also hingestellt, wie es seinem eigenen inneren Gesetze zufolge sein soll: und dieses zwar so lange, bis die Wissenschaft eintritt und jenes innere Gesetz in allen seinen Bestimmungen klar einsieht, und es einleuchtend demonstriert und konstruiert; und nach der Wissenschaft die Kunst es wirklich also aufbauet. In diesem Grundgesetze liegen alle höheren, allein auf das Eine, und so wie das Eine hier erscheint, die Gattung, gehenden Ideen; welche Ideen über die Individualität hinwegsetzen, und eigentlich dieselbe im Grunde und Boden vernichten. Wo aber dieses Grundgesetz nicht auf irgendeine Weise waltet, da kann es

zu dem Einen, oder zur Gattung gar nicht kommen, sondern es bleibt lediglich die Individualität, als das allein vorhandene und herrschende übrig. Ein Zeitalter, welches von jenem Vernunftinstinkte, als dem ersten Prinzip des Lebens der Gattung, sich befreit, und die Wissenschaft, als das zweite Prinzip desselben Lebens, noch nicht besitzt, muß sich in diesem Falle befinden; ihm kann durchaus nichts übrig bleiben, als die bloße nackte Individualität. Die Gattung, gerade das einzige, was da wahrhaft existiert, verwandelt sich ihm in eine bloße leere Abstraktion, die da nicht existiere, außer in dem durch die Kraft irgendeines Individuums künstlich gemachten Begriffe dieses Individuums; und es hat gar kein anderes Ganzes, und ist kein anderes zu denken fähig, außer ein aus Teilen zusammengestücktes, keineswegs aber ein in sich gerundetes organisches Ganzes.

Dieses, einem solchen Zeitalter allein übrig bleibende individuelle und persönliche Leben ist bestimmt durch den Trieb der Selbsterhaltung und des Wohlseins; weiter aber als bis zu diesem Triebe geht im Menschen die Natur nicht. Sie, welche dem Tiere noch einen besonderen Instinkt für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseins gab, ließ hierin den Menschen beinahe ganz leer ausgehen, und verwies ihn darüber an seinen Verstand und seine Erfahrung; und es konnte nicht fehlen, daß sich diese letzteren im Verlaufe der Zeiten während der ersten beiden Epochen ausbildeten, und allmählich zu einer stehenden Kunstfertigkeit erwuchsen — nämlich der Kunstfertigkeit, die Selbsterhaltung und das persönliche Wohlsein möglichst zu befördern. Diese Art von Vernunft, E. V., diese Masse von Begriffen, nämlich die in dem allgemeinen Zeitbewußtsein liegenden Resultate der Kunstfertigkeit da zu sein, und wohl zu sein, werden es sein, welche das dritte Zeitalter vorfindet; diese Art von Verstand wird der gemeine und gesunde Menschenverstand sein, der ihm ohne Arbeit und Mühe, als ein väterliches Erbteil zukommt, und mit seinem Hunger und seinem Durste zugleich ihm angeboren wird, und welchen es nun als den sicheren Maßstab alles Seienden und Geltenden anwendet.

Unsere nächste Aufgabe ist gelöst, der Verstand des dritten Zeitalters ist, so wie wir's versprachen, leibhaftig aus seiner Verhüllung hervorgezogen und an den hellen Tag befördert, und es kann uns nun nicht fehlen, auch sein Welt- und Glaubenssystem ihm nachzubauen, so bündig, als es selber dasselbe je aufbauen mag. Zuvörderst ist die oben angegebene Grundmaxime des Zeitalters weiter bestimmt; und es ist klar, daß es auf seine aufgestellte Prämisse: was ich nicht begreife, das ist nicht, so fort folgern müsse: nun begreife ich überall nichts, als was sich auf mein persönliches Dasein und Wohlsein bezieht; darum ist auch nichts weiter; und die ganze Welt ist eigentlich nur darum da, damit Ich dasein und wohlsein könne. Wovon ich nicht begreife, wie es sich auf diesen Zweck beziehe, das ist nicht, und geht mich nichts an.

Diese Denkart waltet nun entweder nur praktisch, als verborgene und nicht zu deutlichem Bewußtsein erhobene, dennoch aber wirkliche und wahrhafte Grundtriebfeder des gewöhnlichsten Handelns im Zeitalter; oder sie erhebt sich zur Theorie. Solange sie nur das erste ist, kann man sie nicht recht fassen und zum Geständnis bringen, und sie behält allenthalben Schlupfwinkel und Ausflüchte genug; auch macht sie noch nicht eigentlich Epoche, sondern nur den Anfang einer neuen Entwicklung. Sobald sie aber, theoretisch werdend, sich selber begreift, und sich zugesteht und sich liebt und billigt, und stolz ist auf sich selber, und für das höchste und einzig wahre gelten will, wird sie als Epoche klar, spricht sich in allen ihren Phänomenen aus, und läßt sich bei ihrem eigenen Bekenntnis fassen. Wir lieben die Sachen an ihrem klarsten Ende anzugreifen, und wollen daher von dem letzteren Punkte aus die Beschreibung des dritten Zeitalters beginnen.

Eben darum, weil, wie schon oben gesagt worden, dem Menschen nicht also wie dem Tiere ein besonderer Instinkt für die Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlseins gegeben worden, und weil ebensowenig aus Ideen *a priori*, die allein auf das Eine und ewige Leben der Gattung sich beziehen, hierüber etwas ausgemacht werden kann: so bleibt in diesem Gebiete nichts anderes übrig, als daß man versuche, oder andere

auf ihre eigenen Unkosten versuchen lasse, was da wohl bekommen werde, und was übel, und es sich für ein andermal merke. Es ist daher ganz natürlich und notwendig, daß von einem Zeitalter, dessen ganzes Weltsystem lediglich durch die Mittel der persönlichen Existenz erschöpft wird, die Erfahrung, als die einzig mögliche Quelle aller Erkenntnis, angepriesen werde, indem ja allerdings jene Mittel, welche allein dieses Zeitalter erkennen will und kann, nur durch die Erfahrung erkannt werden. In der bloßen Erfahrung — von welcher sodann sorgfältig die Beobachtung und das Experiment unterschieden werden muß, denen stets ein Begriff *a priori*, nämlich dasjenige, wonach gefragt wird, beigemischt ist —, in der bloßen Erfahrung kommt nichts vor, als die Mittel der sinnlichen Erhaltung; und umgekehrt, diese Mittel können allein durch die Erfahrung erkannt werden: daher gibt allein die Erfahrung dem Zeitalter seine Welt, und wiederum deutet seine Welt hin auf die Erfahrung, als ihren einigen Urquell, und so geht beides durcheinander auf. Darum ist ein solches Zeitalter genötigt, alles von der Erfahrung unabhängige *A-priori*, oder die Behauptung, daß schlechthin aus der Erkenntnis selber, ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände, neue Erkenntnis quelle und fließe, durchaus abzuleugnen und zu verlachen. Wären ihm Ideen einer höheren Welt und ihrer Ordnung aufgegangen, so würde es leicht begreifen, daß diese durchaus in keiner Erfahrung begründet seien, indem sie über alle Erfahrung hinausgehen. Oder hätte es auch nur das Glück, ganz tierisch zu sein, so hätte es nicht nötig, die Begriffe seiner Welt, d. h. die Mittel seiner sinnlichen Erhaltung, erst mühsam durch die Erfahrung aufzusuchen, sondern es hätte dieselben im tierischen Instinkte *a priori;* indem in der Tat der weidende Stier auf der Wiese diejenigen Gräser unberührt läßt, die seiner Natur zuwider sind, ohne sie je gekostet und ihre Schädlichkeit durch die Erfahrung gefunden zu haben, und die ihm zuträglichen gleichfalls ohne alles vorhergehende Probieren zu sich nimmt: mithin, wenn man ihm Erkenntnis zuschreiben will, allerdings eine Erkenntnis schlechthin *a priori* und unabhängig von aller Erfahrung besitzt. Nur in dem

Mittelzustande zwischen Menschheit und Tierheit wird dasjenige, worin unsere Gattung dem Tiere nachsteht, und über dessen Entbehrlichkeit sie, ohne ihr *Apriori* für eine ewige Welt, das geringste Insekt beneiden müßte — wird, sage ich, die Erfahrung zur Krone und zum Preise der Menschheit herauferhoben, und kühn ausfordernd tritt ein solches Zeitalter auf, und fragt: es möchte doch nur wissen, wie irgendeine Erkenntnis außer durch Erfahrung möglich sei? —, gleich als ob bei dieser Frage wohl ein jeder erschrecken und in sich gehen, und keine andere Antwort geben würde, als die begehrte.

Inwiefern dieses Zeitalter nun doch etwa inkonsequenterweise, und weil dergleichen Dinge ja auch in der Erfahrung vorhanden, und zufolge dieser Erfahrung in den Schulen gelehrt werden, die Möglichkeit einiger über die Kenntnis der bloßen Körperwelt hinausliegenden Wissenschaft zugibt, wird es ihm der Gipfel der Klugheit sein, an allem zu zweifeln, und bei keinem Dinge über das Für oder das Wider Partei zu nehmen: in diese Neutralität, diese unerschütterliche Parteilosigkeit, diese unbestechbare Gleichgültigkeit für alle Wahrheit wird es die echte und vollkommene Weltweisheit setzen, und die Beschuldigung, daß jemand ein System habe, wird ihm als eine Schmach erscheinen, wodurch die Ehre und der gute Name eines Menschen unwiederbringlich zugrunde gerichtet werde. Jene wissenschaftlichen Spitzfindigkeiten sind ja nur dazu erfunden, damit junge Leute niederen Standes, die nicht Gelegenheit haben, die große Welt zu sehen, an ihnen spielend ihre Fähigkeiten für die künftige Praktik des Lebens entwickeln; zu diesem Behuf ist jede Meinung und jede Thesis, die affirmative so wie die negative, gleich gut, und es ist ein lächerlicher Verstoß, Scherz für Ernst zu nehmen, und für irgendeine jener Thesen, als für etwas Bedeutendes, sich zu interessieren.

In Absicht seiner Einwirkung auf die Natur, und des Gebrauches ihrer Kräfte und Produkte wird ein solches Zeitalter überall nur auf das unmittelbar und materiell Nützliche, zur Wohnung, Kleidung und Speise Dienliche sehen, auf die Wohl-

feilheit, die Bequemlichkeit, und wo es am höchsten sich versteigt, auf die Mode; jene höhere Herrschaft aber über die Natur, wodurch der widerstrebenden das majestätische Gepräge der Menschheit als Gattung, ich meine das der Ideen, aufgedrückt wird, und in welcher Herrschaft das eigentliche Wesen der schönen Kunst besteht, wird es nicht kennen, oder, falls es durch einzelne geistvolle Individuen daran gemahnt würde, sie verlachen, als eine Torheit und Schwärmerei; und so wird sich ihm auch die etwa in ihrem mechanischen Teile noch übrig gebliebene Kunst zu einem neuen Gebiet für die Mode, und zum Werkzeug eines wandelbaren, und darum keineswegs der Ewigkeit der Idee angemessenen Luxus umschaffen. In Absicht der gesetzlichen Verfassung der Staaten und der Regierung der Völker, wird ein solches Zeitalter entweder, von seinem Hasse gegen das Alte getrieben, auf luftige und gehaltleere Abstraktionen Staatsverfassungen aufzubauen, und durch weitschallende Phrasen, ohne eine feste und unerbittliche äußere Gewalt, entartete Geschlechter zu regieren unternehmen; oder es wird, von seinem Abgotte, der Erfahrung, gehalten, bei jedem großen oder kleinen Vorfalle, schon im voraus überzeugt, daß es sich selber nichts aussinnen könne, eilen, die Chronikenbücher der Vorwelt nachzuschlagen, zu lesen, wie diese sich in ähnlichen Lagen benommen, und daher das Gesetz seines Verfahrens sich holen; und auf diese Weise seine politische Existenz aus den bunt aneinander gereihten Stücken verschiedener abgestorbener Zeitalter zusammensetzen, laut dadurch bekennend sein eigenes klares Selbstbewußtsein seiner Nullität. In Absicht der Sittlichkeit wird es das für die einzige Tugend anerkennen, daß man seinen eigenen Nutzen befördere, anfügend höchstens, entweder ehrenhalber oder aus Inkonsequenz, den des anderen — es versteht sich, wenn er dem unseren nicht entgegen ist; und für das einzige Laster, seines Vorteils zu verfehlen. Es wird behaupten — und da es ihm nicht schwerfallen kann, für jede mögliche Handlung eine unedle Triebfeder zu finden, indem es ja das Edle durchaus nicht kennt —, es wird sogar beweisen, daß wirklich alle Menschen, die jemals gelebt haben und leben, also gedacht und

gehandelt haben, und daß es überhaupt gar keinen anderen Antrieb im Menschen gebe, als den des Eigennutzes, beklagend diejenigen, welche noch etwas anderes in ihm annehmen — als arme Toren, welche die Welt und die Menschen nur noch nicht kennen. Was endlich die Religion anbetrifft, so wird auch diese sich ihm in eine bloße Glückseligkeitslehre verwandeln, bestimmt uns zu erinnern, daß man mäßig genießen müsse, um recht lange und recht vieles zu genießen; ein Gott wird ihm nur dazu dasein müssen, damit er unser Wohlsein besorge, und bloß unsere Bedürftigkeit wird es sein, die ihn ins Dasein gerufen und ihn zu dem Entschlusse gebracht, existieren zu wollen. Was es von dem übersinnlichen Inhalte eines etwa vorhandenen Religionssystems allenfalls noch beibehalten will, wird diese Schonung ganz allein dem Bedürfnisse eines Zaums für den ungezügelten Pöbel, dessen der Gebildete nicht bedarf, und dem Mangel eines zweckmäßigeren Ergänzungsmittels der Polizei und des gerichtlichen Beweises verdanken. In Summa, und um es mit Einem Worte auszusprechen: ein solches Zeitalter steht auf seiner Höhe, wenn ihm nun klar geworden, daß die Vernunft, und mit ihr alles über das bloße sinnliche Dasein der Person Hinausliegende, lediglich eine Erfindung sei gewisser müßiger Menschen, die man Philosophen nennt.

Soviel zu des dritten Zeitalters allgemeiner Schilderung, deren Grundzüge wir in den späteren Betrachtungen einzeln aufstellen und weiter entwickeln werden. Nur noch eine, die Form betreffende charakteristische Eigenheit desselben darf hier nicht übergangen werden, die folgende: dieses Zeitalter wird in seinen echtesten Repräsentanten seiner Sache so sicher und so unerschütterlich gewiß sein, daß es darin sogar von der eigentlichen Wissenschaft nicht übertroffen zu werden vermag. Es wird mit unaussprechlichem Mitleid und Bedauern herabsehen auf die früheren Zeitalter, in denen die Menschen noch so blödsinnig waren, durch ein Gespenst von Tugend und durch den Traum einer übersinnlichen Welt den ihnen schon vor dem Munde schwebenden Genuß sich entreißen zu lassen; auf diese Zeitalter der Finsternis und des Aberglaubens, als sie noch nicht gekommen waren, diese Repräsentanten der

neuen Zeit, und noch nicht die Tiefe des menschlichen Herzens von allen Seiten durchsucht und erforscht hatten; und noch nicht die große überraschende Entdeckung gemacht hatten, und dieselbe noch nicht laut angekündigt und überall verbreitet hatten, daß dieses Herz im Grund und Boden nur Kot sei. Es wird nicht widerlegen, sondern nur bemitleiden und gutmütig belächeln diejenigen, welche zu seiner Zeit nicht seiner Meinung sind, und sich nicht irre machen lassen in der menschenfreundlichen Hoffnung, daß auch diese zu derselben Ansicht sich noch einst emporschwingen dürften, wie sie nur durch Alter und Erfahrung gereift sein werden, oder wenn sie dasjenige, was die Repräsentanten Geschichte nennen, ebenso ausführlich studiert haben werden. Nur darin, welches für die Repräsentanten freilich verlorengeht, wird die Wissenschaft ihrer Meister, daß sie die Denkart jener vollkommen versteht, sie nachkonstruiert aus ihren Teilen, sie wiederherstellen könnte, falls sie etwa unglücklicherweise aus der Welt verlorenginge, und sogar dieselbe vollkommen richtig findet aus ihrem Standpunkte. So kommt, falls wir im Namen der Wissenschaft reden sollen, die abgeleitete Unerschütterlichkeit jener Denkart gerade daher, daß dieselbe aus ihrem Standpunkte ganz richtig sieht, und so oft sie auch die Kette ihrer Schlüsse wiederum durchsehen möge, doch niemals eine Lücke in derselben entdecken wird. Ist überall nichts, denn die sinnliche Existenz der Personen, ohne alles höhere Leben der Gattung und der Einheit, so kann es außer der Erfahrung durchaus keine Quelle der Erkenntnis geben, denn offenbar werden wir über die sinnliche Existenz allein durch die Erfahrung belehrt; und eben darum muß auch jede andere angebliche Quelle, und was aus derselben abfließen soll, notwendig Traum sein und Hirngespinst: — wobei nur noch bloß die faktische Möglichkeit, also zu träumen und aus dem Hirne herauszuspinnen, was in dem Hirne keineswegs enthalten ist, zu erklären übrig bliebe, welcher Erklärung sie sich jedoch weislich enthalten werden, zufrieden mit der Erfahrung, daß nun einmal also geträumt werde. Daß aber wirklich nichts sei, außer der sinnlichen Existenz der Persönlichkeit, wissen sie ganz gewiß daher, weil

sie, so oft sie auch und so tief sie ihr eigenes Inneres ergründet, in demselben nie etwas anderes wahrgenommen haben, als das Gefühl ihrer persönlich sinnlichen Existenz.

Und sonach, und zufolge allem Gesagten, beruht diese Denkart keineswegs auf einem Fehler des Denkens und des Urteilens, welchen man dadurch, daß man dem Zeitalter den Fehlschluß, den es macht, nachwiese, und es an diejenigen Regeln der Logik, gegen die es etwa verstößt, erinnere, verbessern könnte; sondern diese Denkart beruht auf dem ganzen mangelhaften Sein des Zeitalters und derjenigen, in denen es zum Durchbruch gekommen. Nachdem jenes und diese einmal sind, was sie sind, so müssen sie notwendig auch denken also, wie sie denken; und sollten sie auf andere Weise denken, so müßten sie vor allem vorher etwas anderes werden.

Es ist, um mit der einzigen tröstenden Ansicht, die es dabei gibt, zu beschließen — es ist ein Glück, daß selbst die entschiedensten Verfechter jener Denkart gegen ihren Dank und Willen in der Tat noch immer etwas Besseres sind, als wofür ihre Worte sie ausgeben; und daß der Funke des höheren Lebens im Menschen, so unbeachtet er auch daliegen möge, doch nie erlischt, sondern mit stiller geheimer Gewalt fortglimmt, bis ihm Stoff gegeben werde, an dem er sich entzünde und in helle Flammen ausbreche. Diesen Funken des höheren Lebens wenigstens zu reizen und, inwiefern es möglich ist, ihm Stoff zu geben, ist auch einer der Zwecke der gegenwärtigen Vorträge, E. V.

Dritte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Nur allmählich kann Klarheit über unsere Untersuchung sich verbreiten — nur nach und nach die dunklen Partien derselben beleuchten, so lange, bis der Gegenstand als eine einzige Lichtflamme sich darstelle. Diese Beschränkung liegt, wie schon in der ersten Rede erinnert worden, in dem unveränderlichen Grundgesetze aller Mitteilung. Die Kunst des Vortragenden kann, außer seiner unerläßlichen Pflicht, daß er jeden Gedanken an seinen rechten Ort stelle, dabei zur Erleichterung nur noch dies tun, daß sie bei den helleren Punkten, welche im Verlaufe des Vortrages aufstoßen, sorgfältiger verweile, und von ihnen aus Licht über das Vorhergegangene und Nachfolgende verbreite.

Bei Einem dieser helleren Punkte in unserer ganzen unternommenen Untersuchung sind wir in der letzten Stunde angekommen; und es ist schicklich und zweckmäßig, diesen Punkt heute vollständiger auseinanderzusetzen. — Daß das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte, war als Zweck des gesamten Erdenlebens unserer Gattung hingestellt; und der Charakter des von uns zu beschreibenden dritten Zeitalters wurde darein gesetzt, daß es sich von der Vernunft in jeglicher Gestalt entledige. Was aber Vernunft und insbesondere Leben nach der Vernunft, und welches die Verhältnisse seien, die durch ein vernunftgemäßes Leben nach dieser Vernunft eingerichtet werden sollten, ist zwar vielseitig angedeutet, noch nirgends aber klar in das Licht gesetzt worden. In der vorigen Stunde aber sagten wir: „Die Vernunft geht auf das Eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint. Wird die Vernunft aus dem menschlichen Leben hinweggenommen, so bleibt lediglich die Individualität

und die Liebe derselben übrig.“ Sonach besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergesse, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere; das vernunftlose hingegen darin, daß die Person nichts denke, denn sich selber, nichts liebe, denn sich selber und in Beziehung auf sich selber, und ihr ganzes Leben lediglich an ihr eigenes persönliches Wohlsein setze: und falls das, was vernünftig ist, zugleich gut, und das, was vernunftwidrig ist, zugleich schlecht zu nennen sein dürfte, — so gibt es nur Eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen, und nur Ein Laster, das — an sich selbst zu denken; daß daher die in der vorigen Stunde geschilderte Sittenlehre des dritten Zeitalters auch hier, wie allenthalben, die Sache gerade umkehrt und zur einzigen Tugend macht, was in der Tat das einzige Laster ist, und zum einzigen Laster, was in der Tat die einzige Tugend ist.

Die soeben ausgesprochenen Worte sind genau zu nehmen, und nach der Strenge so zu verstehen, wie sie lauten. Die Milderung, welche etwa hier versucht werden könnte, daß man nur nicht an sich allein, sondern an die anderen zugleich mit denken müsse, ist ganz dieselbe Sittenlehre, welche wir als die des dritten Zeitalters aufgestellt haben, nur daß sie hier noch obendrein inkonsequent ist, und sich zu verhüllen strebt, da, wo sie noch nicht alle Scham überwunden. Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgendein Leben und Sein, und irgendeinen Selbstgenuß begehrt, außer in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grund und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mißgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch: dieses, also, wie wir es ausgedrückt haben, ist unsere Meinung, gegen welche auch wohl in alle Ewigkeit sich nichts Gründliches wird vorbringen lassen.

Was dieses Geschlecht, seitdem es existiert, dagegen vorgebracht hat, und dagegen vorbringen wird, so lange es existieren wird, kommt zurück auf die dreiste Versicherung, daß der Mensch sich selbst vergessen gar nicht könne, und daß

die persönliche Selbstliebe mit seiner Natur innigst verwachsen und unaustilgbar in sie verwebt sei. Ich frage diese Versicherer, woher sie denn wissen, was der Mensch könne, und was er nicht könne. Offenbar kann diese ihre Aussage durchaus auf nichts anderes sich gründen, als auf die Beobachtung ihrer selber; und es mag wohl wahr sein, daß sie für ihre Person, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, und wenn sie es bleiben wollen, sich selbst zu vergessen nie vermögen werden. Aber was berechtigt sie denn, das Maß ihres Vermögens oder Nichtvermögens zum allgemeinen Maßstabe des Vermögens der Gattung zu erheben? Wohl kann der Edle wissen, wie dem Unedlen zumute ist, denn wir alle werden im Egoismus erzeugt und geboren, und haben in ihm gelebt, und es kostet Kampf und Mühe, diese alte Natur in uns zu ertöten; keineswegs aber kann der Unedle wissen, wie dem Edlen zumute ist, indem er nie in dessen Welt gekommen und durch sie den Durchgang gemacht hat, wie der Edle durch die seinige allerdings hindurch mußte. Der letztere umfaßt beide Welten, der erstere nur die Eine, die ihn gefangen hält, so wie der Wachende allerdings im Wachen den Traum, und der Sehende allerdings die Finsternis zu denken vermag, der Träumende aber im Traume keineswegs das Wachen, noch der Blindgeborene das Licht. Erst nachdem sie in der höheren Welt angelangt sein und in ihr Besitz genommen haben werden, werden sie können, was sie jetzt zu können leugnen, und werden vermittelst dieses Könnens zugleich wissen, daß der Mensch es könne.

Darein also, daß das persönliche Leben gesetzt werde an das der Gattung, oder daß man sich selber vergesse in anderen, haben wir das rechte und vernunftmäßige Leben gesetzt. Sich vergessen in anderen — es versteht sich, diese anderen gleichfalls nicht als Person, wo es doch immer bei der persönlichen Individualität bliebe, sondern als Gattung genommen. Verstehen Sie mich also: die Sympathie, die uns treibt, den persönlichen Schmerz anderer zu lindern und ihre Freude zu teilen und zu erhöhen, das Wohlwollen, das uns k e t t e t an Freunde und Verwandte, die Liebe, die uns hinzieht zum Gatten und zu den Kindern, — alles dieses gar oft mit beträchtlichen

Aufopferungen an eigener Bequemlichkeit und an eigenem Vergnügen, ist der erste stille und geheime Zug des Vernunftinstinkts, um vorläufig nur den härtesten und gröbsten Egoismus zu brechen, und die Entwicklung einer sich verbreitenden und umfassenden Liebe anzufangen. Doch geht diese Liebe immer nur auf individuelle Personen, weit entfernt, daß sie die Menschheit schlechthin, ohne allen Unterschied der Personen, und als Gattung umfassen sollte; und ohnerachtet sie allerdings den Vorhof des höheren Lebens ausmacht, und wohl keiner den Eintritt in dasselbe erhalten dürfte, der nicht erst in diesem Gebiete der sanfteren Triebe die Weihe empfangen, so ist sie doch nicht selbst das höhere Leben. Dieses umfaßt eben die Gattung als Gattung. Das Leben der Gattung aber ist ausgedrückt in den Ideen; deren Grundcharakter sowohl, als die verschiedenen Arten derselben wir im Verlaufe dieser Vorträge sattsam werden kennen lernen. Die obige Formel: sein Leben an die Gattung setzen, läßt daher sich auch also ausdrücken: sein Leben an die Ideen setzen; denn die Ideen gehen eben auf die Gattung als solche, und auf ihr Leben; und sonach besteht das vernunftmäßige und darum rechte, gute und wahrhaftige Leben darin, daß man sich selbst in den Ideen vergesse, keinen Genuß suche noch kenne, als den in ihnen und in der Aufopferung alles anderen Lebensgenusses für sie.

Soweit diese Auseinandersetzung. Gehen wir nun an ein anderes Vorhaben.

Ich sage: so gewiß nun etwa Sie selber, E. V., durch eine innere Gewalt genötigt, sich nicht entbrechen könnten, ein Leben wie das beschriebene, welches sich selbst den Ideen aufopfert, zu billigen, zu bewundern und zu verehren, und es um so höher zu verehren, je sichtbarer und je größer die Opfer sind, welche den Ideen gebracht wurden, so würde aus dieser Ihrer Billigung zu ersehen sein, daß in Ihrem Gemüt unaustilgbar ein Prinzip läge, des Inhalts: daß die Person der Idee zum Opfer gebracht werden s o l l e, und daß dasjenige Leben, in welchem dieses geschieht, das einzige wahre und rechte sei; demnach, daß, wenn man die Sache nach der Wahrheit und wie sie an sich ist ansehe, das Individuum gar nicht

existiere, da es nichts gelten, sondern zugrunde gehen solle; dagegen die Gattung allein existiere, indem sie allein als existent betrachtet werden solle. Wir würden sonach auf diese Weise das Versprechen halten, welches wir in der vorigen Stunde für die gegenwärtige von uns gaben — das Versprechen, Ihnen an sich selber auf eine populäre Weise zu zeigen, daß sie den damals ausgesprochenen und fürs erste paradox erschienenen Satz selber sehr wohl wüßten und zugeständen, und von jeher nicht anders als aus ihm heraus geurteilt hätten, nur daß Sie sich desselben nicht so deutlich bewußt worden: und es würden auf diese Weise die beiden Zwecke, welche ich mit dem gegenwärtigen Vortrage habe, zugleich erreicht.

Daß Sie wirklich in die Notwendigkeit versetzt würden, ein Leben wie das beschriebene zu billigen und zu verehren, war das erste Glied, wovon alles übrige abhängt, und woraus es von selber folgt, und das Ihrer eigenen Überlegung anheimgestellt wird, ohne daß wir darauf zurückzukommen gedenken. Es ist mir daher die Aufgabe eines an Ihnen und in Ihnen zu machenden Experiments aufgelegt; und falls dieses gelingt, wie ich hoffe, so ist bewiesen, was zu beweisen war.

Ein Experiment will ich an Ihrem Gemüte anstellen, sonach allerdings einen gewissen Affekt in Ihnen erregen; aber keineswegs Sie überraschend, und lediglich deswegen, damit er erregt sei und ich ihn einen Augenblick zu meinem Vorteile gebrauchen könne, wie der Redner es tut, sondern mit Ihrem eigenen hellen, klaren Bewußtsein, und daß er Ihnen sichtbar werde, und daß er nicht durch seine bloße Existenz wirke, sondern damit er in dieser seiner Existenz bemerkt und aus derselben weiter geschlossen werde.

Der Philosoph ist schon durch die Regeln seiner Kunst genötigt, durchaus redlich und offen zu verfahren; dagegen hat er die über alle sophistische Rednerkünste weit hinausliegende Kraft, seinen Zuhörern vorher sagen zu können, was er in ihnen erregen wolle, und es, falls sie ihn nur verstehen, dennoch ganz sicher zu erregen.

Dieser freie und offene Gebrauch dessen, was bewirkt

werden soll, legt mir zugleich die Verbindlichkeit auf, Ihnen die Natur des Affektes, den ich in Ihnen darzustellen suche, näher zu beschreiben, und ich sende, damit wir ununterbrochen in derselben Einen Klarheit bleiben, diese Beschreibung voraus. Hierbei werde ich zunächst nur um die Festhaltung einiger zuerst nicht ganz deutlicher Ausdrücke und Formeln zu bitten haben, welche der Verfolg noch heute vollkommen klar machen wird.

Das vernunftmäßige Leben muß sich selber lieben; denn alles Leben, als sich selbst vollkommen genügend und ausfüllend, ist Genuß seiner selber. So gewiß nun im Menschen die Vernunftmäßigkeit nicht ganz ausgetilgt werden kann, so gewiß kann auch diese Liebe der Vernunftmäßigkeit zu sich selber nicht ausgetilgt werden; ja diese Liebe wird, als die tiefste Wurzel aller vernünftigen Existenz und als der einzige übrigbleibende Funke, der den Menschen noch in der Vernunftkette erhält, gerade dasjenige sein, worauf man bei jedem, wenn er nur ehrlich und unbefangen sein will, sicher rechnen und ihn dabei fassen kann.

Nun liebt das vernunftwidrige Leben der bloßen Individualität sich gleichfalls, da es doch immer ein Leben ist, und alles Leben notwendig sich liebt. Da aber beide Leben durchaus entgegengesetzt sind, so wird auch die Art der Liebe und des Wohlgefallens beider an sich selber entgegengesetzt, ganz und durchaus spezifisch verschieden, und in dieser spezifischen Verschiedenheit gar leicht zu erkennen und voneinander zu unterscheiden sein.

Daß wir zuvörderst bei der Liebe des vernunftmäßigen Lebens zu sich selber anheben: auch zu diesem kann wiederum der Mensch in einem doppelten Verhältnisse stehen, entweder also, daß er es nur in der Vorstellung und in einem schwachen Bilde besitze und durch andere mitgeteilt erhalte, oder, daß er dieses Leben selber wirklich und in der Tat sei und lebe. Daß der Mensch in dem letzteren Verhältnisse auch wohl nicht stehen könne, indem sodann gar kein Egoismus und gar kein drittes Zeitalter, aber auch keine wahre Freiheit stattfinden würde, ja, daß wir alle außerhalb dieses Verhältnisses

erzeugt und geboren werden, und erst durch Mühe und Arbeit uns hineinversetzen müssen, ist schon oben zugestanden. Demnach müßte es das erste Verhältnis sein, der Besitz oder die Mitteilbarkeit des Vernunftlebens im Bilde, welches in der Menschheit niemals ganz ausstirbt und an jedermann zu bringen ist, und wobei alle sich erfassen lassen.

Die Liebe des vernunftwidrigen Lebens zu sich selber, die ja wohl jeder am besten kennt, und bei der das Gespräch sich am leichtesten anknüpfen läßt, stellt in ihrer spezifischen Verschiedenheit, sowohl im allgemeinen als im besonderen, sich dar als Freude an der eignen Klugheit, als kleinlicher Hochmut und Eitelkeit auf seine Gewandtheit und Vorurteilsfreiheit, und, um eine unedle Sache mit einem ihrer würdigen unedlen Ausdrucke zu bezeichnen, als ein sich Laben an seiner Pfiffigkeit. Darum stellte in der vorigen Stunde das dritte Zeitalter in seinem Grundprinzip sich hin, hochmütig herabsehend auf diejenigen, die durch einen Traum von Tugend sich Genüsse entwinden lassen, und seiner sich freuend, daß es über solche Dinge hinweg sei und in dieser Weise sich nichts aufbinden lasse, und — mit einem Worte, welches sein wahres Wesen ganz vortrefflich bezeichnet — als Auf- und Aufklärung. Eben deswegen ist das Höchste und Geistigste, was derjenige, der seinen Vorteil wohl besorgt und gegen manche Schwierigkeiten durchgesetzt hat, am Ende empfindet, die Freude, daß er so schlau sei. Dagegen wird die Liebe des vernunftmäßigen Lebens zu sich selber, als eines gesetzmäßig bestimmten und geordneten, in ihrer spezifischen Verschiedenheit sich darstellen nicht als unerwartete Freude, sondern in der strengeren Gestalt der Billigung, der Hochachtung und Verehrung.

Inwiefern auf die erste Weise das Vernunftleben lediglich im Bilde und als ein uns fremder Zustand an uns gebracht wird, wird eben dieses Bild selber sich liebend ergreifen und fassen, und mit Wohlgefallen auf sich selber ruhen; denn insoweit wenigstens sind wir sodann in die Sphäre des Vernunftlebens hineingekommen, daß wir eine Vorstellung besitzen, wie sie sein sollte. (Es wird, was für die mit den

Kunstausdrücken der Philosophie Bekannten angefügt wird, ein ästhetisches Wohlgefallen, was lediglich ein Wohlgefallen an der Vorstellung ist, entstehen, und zwar das höchste ästhetische Wohlgefallen, welches es gibt.)

Dieses Wohlgefallen jedoch und diese Billigung, als Billigung eines Fremden, und das wir selbst keineswegs sind, imponiert uns aus demselben Grunde und flößt uns Achtung ein und Ehrfurcht — verknüpft bei dem Besseren mit einem stillen nicht achtenden Rückblicke auf sich selbst und der gegeheimen Sehnsucht, auch also zu werden, aus welcher Sehnsucht eben allmählich das höhere Leben sich entwickelt. Inwiefern auf die zweite Weise das vernunftmäßige Leben sich selber als eigenes wirkliches wahrhaftes Dasein empfindet, überströmt es von einem unaussprechlichen Genusse, vor dessen Bilde der Egoist in Neid vergehen würde, wenn sich dieses Bild an ihn bringen ließe: es ist in dieser Liebe zu sich selber die Seligkeit. Denn alle Empfindungen des Mißfallenden und Widerwärtigen, so wie die der Sehnsucht und der Leere, sind nichts anderes, denn die Geburtsschmerzen des seiner vollendeten Entwicklung entgegenringenden höheren Lebens. Ist es entwickelt, so genügt es ganz ihm selber, und ist ausgefüllt von ihm selber, keines anderen bedürfend — die höchste Freiheit und Leichtigkeit aus ihm selber heraus und aus eigener Kraft. Versuchen wir in der heutigen Stunde den ersten Zustand an uns selbst; in der nächsten werde ich eine schwache Beschreibung des zweiten zu geben mich bestreben.

Ich behaupte für unseren nächsten Zweck folgendes: Alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützt und davon ausgeht, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, wie es dasselbe treibt, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben; und wir selber mit allem, was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung aller früheren Generationen, und besonders ihrer würdigsten Mitglieder. Keineswegs aber gedenke ich diese Bemerkung also zu gebrauchen, daß ich Sie durch die Betrachtung des Nutzens, den jene Opfer Ihnen bringen,

zur Toleranz gegen jene Vorgänger besteche; denn sodann würde ich in Ihnen gerade diejenige Denkart wiederum erregen und sie zu meinem gegenwärtigen Zwecke gebrauchen, welche ich ganz aus der Welt vertilgen würde, falls ich es vermöchte; auch würde ich sodann die Antwort erwarten müssen: Gut für uns, daß jene Toren waren, die uns im Schweiße ihres Angesichts Schätze sammelten, welche wir genießen; wir werden, soviel an uns liegt, vor ähnlicher Torheit uns hüten; mögen die künftigen Generationen sehen, wie sie zurechtkommen werden, wenn wir nicht mehr leben: — und ich würde diese Antwort wenigstens als konsequent rühmen müssen. Ist es doch erlebt worden, daß bei Versuchen mit der Menschheit, welche, wenn sie nur sonst in der Ordnung einhergegangen wären, von dieser Seite keinen Tadel verdient hätten, man laut die Stimme erhoben und gefragt: ob es denn auch wohl recht sei, daß die gegenwärtige Generation den künftigen so große Opfer bringe; worauf man sich triumphierend umgesehen, als ob man etwas sehr Tiefsinniges und vor aller Gegenrede Sicheres ausgesprochen hätte. Vielmehr möchte ich nur folgendes wissen: ob Sie eine solche Denk- und Handelsweise, ganz unabhängig davon, ob Sie dieselbe klug finden, worüber dermalen kein Urteil begehrt wird — nicht doch genötigt sind, höchlichst zu respektieren und zu bewundern.

Werfen Sie mit mir einen Blick auf die uns umgebende Welt. Sie wissen, daß noch bis diesen Augenblick mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichen Waldungen bedeckt daliegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht, fast ganz zum Wohnhause anheimgefallen dem Wilde, und den wenigen menschlichen Gestalten, welche da leben, bloß ein dumpfes und freudenloses Dasein, ohne Freiheit, Geschicklichkeit und Würde, verstattend. Es ist aus der Geschichte bekannt, daß der Boden, den wir dermalen bewohnen, ehemals größtenteils dieselbe Gestalt trug. Jetzt sind die Moräste ausgetrocknet und die Waldungen ausgehauen, verwandelt in fruchttragende Ebnen und Rebenhügel, welche die Lüfte reinigen und sie mit belebenden Düften schwängern;

den Flüssen sind ihre Betten angewiesen und dauernde Brücken über sie gelegt; Dörfer und Städte sind dem Boden entstiegen, mit haltbaren bequemen und anständigen Wohnungen für die Menschen, und mit öffentlichen Gebäuden, welche schon Jahrhunderten trotzten, zum Gebrauche und zur Erhebung des Gemütes. Sie wissen, daß noch bis diesen Augenblick wilde Stämme ungeheure Wüsteneien durchstreifen, ihr kärgliches Leben mit unreinen und ekelhaften Nahrungsmitteln, an denen es öfter gebricht, fristend; doch, wie sie aneinanderstoßen, sich bekriegend um diese dürftige Nahrung und ihre ärmlichen Erwerbs- und Luxuswerkzeuge, erstreckend die Wut der Rache bis zum Verzehren des Mitmenschen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß wir insgesamt von dergleichen Stämmen herkommen — wenigstens in einer der Generationen unsrer Vorväter durch diesen Zustand hindurchgegangen sind. Jetzt sind die Menschen aus den Wäldern versammelt und zu Massen vereinigt. Wie in der Wildnis jede Familie ihre mannigfaltigen Bedürfnisse selber unmittelbar zu besorgen, zugleich die Erwerbswerkzeuge für jedes selber zu verfertigen hatte, mit mannigfaltigem Verluste an Zeit und vergeudeter Kraft: so sind die entstandenen Menschenmengen jetzt in Stände verteilt, deren jeder nur das Eine treibt, dessen Erlernung und Übung er sein Leben gewidmet, versorgend darin alle übrigen Stände, und versorgt von ihnen mit allen seinen übrigen Bedürfnissen; und so wird der Naturgewalt die möglichst größte gebildete und geordnete Masse von vereinigter Vernunftkraft gegenübergestellt. Ihrer Wut, sich gegenseitig zu bekriegen und zu berauben, bieten Gesetze und die Verwalter derselben einen undurchdringlichen Damm; jeder Streit wird unblutig geschlichtet, und die Lust des Verbrechens durch harte Strafen in das innerste Dunkel des Herzens zurückgeschreckt, und so ist der innere Friede geboren, und jeder bewegt sich sicher innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen. Ansehnlichen Massen von Menschen, oft entsprungen aus sehr ungleichartigen Abstammungen, und vereinigt, man weiß kaum wie, stehen ebenso ansehnliche Massen, ebenso wunderbar vereinigt, gegenüber, und flößen, jede nicht recht bekannt mit der Kraft der anderen,

sich gegenseitig Furcht ein, damit auch der äußere Friede von Zeit zu Zeit die Menschen beglücke, oder, wenn es zum Kriege kommt, selbst die überwiegende Macht an dem Widerstande der anderen gleichfalls beträchtlichen ermatte und sich breche, und statt der insgeheim immer beabsichtigten Vertilgung der Friede erfolge; und so hat selbst zwischen unabhängigen Völkern sich eine Art von Völkerrecht, und aus getrennten Volkshaufen eine Art von Völkerrepublik erzeugt. Sie wissen, wie noch bis jetzt den scheuen und mit sich selbst unbekannten Wilden jede Naturkraft einengt oder tötet. Uns ist durch die Wissenschaft unsere eigene geistige Natur aufgedeckt, und dadurch die äußere sinnliche Naturgewalt großenteils uns unterworfen worden. Die Mechanik hat die schwache menschliche Kraft beinahe ins Unendliche vervielfältigt, und fährt fort sie zu vervielfältigen. Die Chemie hat uns an mehreren Stellen in die geheime Werkstätte der Natur eingeführt und uns fähig gemacht, manches ihrer Wunder für unseren Zweck nachzutun und vor großen Beschädigungen durch sie uns zu schützen; die Astronomie hat den Himmel erobert und seine Bahnen gemessen. Sie wissen, und die gesamte Geschichte des Altertums, sowie die Beschreibung der noch vorhandenen Wildlinge bezeugen es Ihnen, daß jene Völker, selbst die gebildetsten unter ihnen nicht ausgenommen, entronnen den Schrecknissen der äußeren Natur und eingekehrt in die geheime Tiefe ihres Herzens, erst da das furchtbarste Schrecknis fanden: die Gottheit, als ihren Feind. Durch kriechende Demütigungen und Supplikationen, durch Aufopferung dessen, was ihnen am liebsten war, durch freiwillig sich zugefügte Martern, durch Menschenopfer, durch das Blut des eingeborenen Sohnes, wenn es galt, suchten sie dieses auf alles menschliche Wohlsein eifersüchtige Wesen zu bestechen, mit ihren unerwarteten Glücksfällen es auszusöhnen, sie ihm abzubitten.

Dies ist die Religion der alten Welt und der noch vorhandenen Wildlinge, und ich fordere jeden Geschichtsforscher auf, in diesem Gebiete eine andere nachzuweisen. Uns ist jenes Schreckbild längst entschwunden, und die Erlösung und Ge-

nugtuung, von der in einem gewissen System gesprochen wird, ist offenbare Tatsache, wir mögen nun daran glauben oder nicht; und sie ist um so mehr Tatsache, je weniger wir daran glauben wollen. Unser Zeitalter, weit entfernt die Gottheit zu scheuen, hat in seinen Repräsentanten dieselbe sogar zu ihrem Lustdiener bestallt. Wir unseres Orts, weit entfernt dasselbe über diesen seinen Mangel an Gottesfurcht zu tadeln, rechnen denselben vielmehr unter seine Vorzüge; und nachdem sie nun einmal zu dem rechten Genusse der Gottheit, sie zu lieben, und in ihr zu leben und selig zu sein, nicht fähig sind, so mögen wir es ihnen wohl gönnen, daß sie dieselbe nicht fürchten. Mögen sie, wenn sie wollen, sich derselben ganz erledigen, oder mögen sie auch dieselbe sich also verarbeiten, wie sie ihnen erfreulich werden kann.

So wie ich zuerst sagte, E. V., war ehemals die Gestalt der Menschheit, und ist es zum Teil noch; so wie ich zuletzt sagte, ist jetzt wenigstens unter uns ihre Gestalt. Wie und durch wen, und auf welcherlei Antriebe ist denn diese neue Schöpfung vollbracht worden?

Wer hat denn zuvörderst, besonders den neueuropäischen Ländern, ihre bewohnbare und gebildeter Menschen würdige Gestalt gegeben? Hierauf antwortet die Geschichte: Religiose waren es, welche in dem festen Glauben, daß es Gottes Wille sei, daß der scheue Flüchtling in den Wäldern zu einem gesitteten Leben, und in ihm zu der beseligenden Erkenntnis der menschenliebenden Gottheit gebracht werde, gebildete Länder, und alle die sinnlichen und geistigen Genüsse derselben, und ihre Familien, Freunde und Verwandte verließen, hinausgingen in die öde Wildnis, übernahmen den bittersten Mangel und die härteste Arbeit, und was mehr ist, die unermüdete Geduld, unartige Geschlechter, von denen sie verfolgt und beraubt wurden, an sich zu ziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen, oft am Ziele eines durchgekümmerten Lebens des Märtyrertodes starben, von der Hand derer, für die sie ihn starben, und für uns, derselben Enkel und Urenkel, freudig in der Hoffnung, daß über ihrer Marterstätte eine würdigere Generation aufblühen werde. Diese setzten ohne Zweifel ihr

persönliches Leben und seinen Genuß an ihre Idee, und in dieser Idee an die Gattung. Und so mir jemand einwerfen dürfte: sie opferten das gegenwärtige Leben der Erwartung einer unendlich höheren himmlischen Seligkeit auf, welche sie durch diese Entbehrungen und Arbeiten zu verdienen hofften, — doch immer nur dem Genusse den Genuß, und zwar den geringeren dem größeren; so bitte ich einen solchen mit mir ernsthaft folgendes zu überlegen. Wie unangemessen sie sich auch etwa über diese Seligkeit anderer Welten in Worten ausdrücken, und in welche sinnliche Bilder sie auch die Beschreibung derselben einkleiden mochten, so wünschte ich nur das zu wissen, wie sie denn zu dem festen Glauben an diese andere Welt, den sie durch ihr Opfer dokumentierten, auch nur gekommen seien, und was dieser Glaube, als Akt des Gemüts, denn doch eigentlich sei. Opfert denn nicht das Gemüt, welches gläubig eine andere Welt, als sicherlich vorhanden, ergreift, in diesem bloßen Ergreifen schon die gegenwärtige auf, und ist denn nicht dieser Glaube schon selber das im Gemüt mit einem Male für immer vollendete und vollzogene Opfer, welches sodann erst bei einzelnen Vorfällen im Leben als Erscheinung eintritt? Mag es immer gar kein Wunder, sondern durchaus begreiflich und von dir selber, der du diesen Einwurf machst, in derselben Lage nachzutun sein, daß sie alles aufopferten, nachdem sie einmal an ein ewiges Leben glaubten: so ist dies das Wunder, daß sie glaubten, welches der Egoist, der das gegenwärtige nie aus dem Auge zu lassen fähig ist, ihnen nimmermehr nachtun, noch in dieselbe Lage hineinkommen wird.

Wer hat die rohen Stämme vereinigt, und die widerstrebenden in das Joch der Gesetze und des friedlichen Lebens gezwungen, wer hat sie darin erhalten, und die stehenden Staaten gegen Auflösung durch innere Unordnung und gegen Zerstörung durch äußere Gewalt geschützt? — Welches auch ihre Namen sein mögen, Heroen waren es, große Strecken ihrem Zeitalter zuvorgeeilt, Riesen unter den Umgebenden an körperlicher und geistiger Kraft. Sie unterwarfen ihrem Begriffe von dem, was da sein sollte, Geschlechter, von denen

sie dafür gehaßt und gefürchtet wurden; schlaflos durchsannen sie, für diese Geschlechter sorgend, die Nächte, rastlos stürzten sie sich von Schlachtfeld zu Schlachtfeld, entsagend den Genüssen, die sie wohl hätten haben können, immer ihr Leben als Beute darbietend, oft verspritzend ihr Blut. Und was suchten sie mit dieser Mühe, und wodurch wurden sie dafür entschädigt? Ein Begriff, ein bloßer Begriff von einem durch sie hervorzubringenden Zustande, der aber schlechthin ohne allen weiteren Zweck außer ihm realisiert werden sollte, war es, der sie begeisterte; und das unaussprechliche Wohlgefallen an diesem Begriffe war es, was sie belohnte und für alle Mühe entschädigte; dieser Begriff war es, der die Wurzel ihres inneren Lebens ausmachte, indes er das äußere in Schatten stellte, verdunkelte, und als etwas des Andenkens Unwürdiges aufgab; die Kraft dieses Begriffes war es, die den durch die Geburt seiner Umgebung Gleichen zum körperlichen und geistigen Riesen herausarbeitete; derselben Idee fiel die Person zum Opfer, durch welche sie erst zu einem würdigen Opfer ausgestaltet worden.

Was treibt den König, der auf angeerbtem Throne sicher ruhen und des Markes des Landes genießen könnte, — was treibt, um an ein bekanntes Beispiel, das von dem empfindelnden Zwerggeschlechte auch so oft gemißdeutet worden, meine Frage anzuknüpfen —, was treibt den mazedonischen Helden aus dem angeerbten, schon vom Vater wohlgesicherten und reichlich versehenen Königreiche in einen fremden Weltteil, den er unter ununterbrochenen Kämpfen durchzieht und erobert? Wollte er dadurch satter werden und gesünder? Was heftet den Sieg an seine Fußsohlen, und schreckt vor ihm her die ihm an Menge ungeheuer überlegenen Feinde? Ist dies bloßer Zufall? Nein, eine Idee ist's, die den Zug beginnt und die ihn beglückt. Weichliche Halbbarbaren hatten das damals geistreichst ausgebildete Volk unter der Sonne wegen seiner kleineren Anzahl zu verachten und den Gedanken seiner Unterjochung zu fassen gewagt; sie hatten in Asien wohnende verbrüderte Stämme wirklich unterjocht, und das gebildete und freie den Gesetzen und den empörenden Strafen roher

und sklavischer Völkerschaften unterworfen. Dieser Frevel mußte nicht ungestraft verübt sein; auch mußte umgekehrt das gebildete herrschen, und das ungebildete dienen, wenn geschehen sollte, was Rechtens ist. Diese Idee lebte schon seit langem in den edleren griechischen Gemütern, bis sie in Alexander zur lebendigen Flamme wurde, welche sein individuelles Leben bestimmte und aufzehrte. Rechne man mir nun nicht vor die Tausende, die auf seinem Zuge fielen, erwähne man nicht seines eigenen frühzeitig erfolgten Todes: was konnte er denn nun, nach Realisierung der Idee, noch Größeres tun, als sterben?

Vierte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Der bestimmte Gegensatz des Lebensprinzips des von uns zu charakterisierenden dritten Zeitalters, nämlich das Prinzip des vernunftmäßigen Lebens, hatte sich in der vorigen Rede ergeben. Dieses: daß das persönliche Leben an das Leben der Gattung, oder wie wir dies weiterhin bestimmten, an die Ideen gesetzt werde; und wir fanden zweckmäßig, bei diesem Punkte, als einem der helleren in unserer ganzen Untersuchung, denkend zu verweilen. Ich wollte Ihnen zunächst an Ihnen selber zeigen, daß Sie sich nicht entbrechen könnten, die Aufopferung des persönlichen Lebensgenusses für die Realisierung einer Idee zu billigen, zu bewundern und hochzuachten; daß daher in Ihnen selber ein Prinzip dieses Ihres Urteils unaustilgbar liegen müsse, des Inhalts: daß das persönliche Leben an die Idee gesetzt werden solle, und das persönliche Dasein eigentlich und in der Wahrheit gar nicht sei, da es aufgegeben werden solle, dagegen das Leben in der Idee allein

sei, indem es allein behauptet und durchgesetzt werden solle. Ich erklärte dieses bei Ihnen vorausgesetzte Gefühl der Billigung aus dem Grundsatze: Alles Leben liebe notwendig sich selber, und so müsse auch das vernunftgemäße Leben sich lieben, und als das wahre und rechte Leben sich lieben über alle andere Liebe. Nun könne das vernunftgemäße Leben auf zweierlei Weise für den Menschen dasein und an ihn gebracht werden: entweder im bloßen Bilde und als Beschreibung eines fremden Zustandes, oder dadurch, daß er es unmittelbar selber sei. In dem ersten Falle liebt es sich selber und gefällt es sich selber in dieser Vorstellung, weil diese wenigstens die des Vernunftgemäßen, und selber vernunftgemäß ist, und es entsteht die erwähnte Billigung, Achtung und Bewunderung; im zweiten Zustande erfaßt es sich in einem unendlichen Selbstgenusse, welcher Seligkeit ist. Den ersten Zustand, den der Billigung, wollte ich in der vorigen Stunde an Ihnen versuchen, für heute versprechend eine schwache Beschreibung des letzteren. —

Um für den ersten Zweck nicht ungebunden herumzuschweifen und blind in meine Materialien hineinzugreifen, sondern meine Betrachtung unter einen ordnenden Einheitspunkt zu bringen, sagte ich: Alles Große und Gute, über welchem unsere Zeit steht und da ist, ist allein durch die Aufopferung der Vorwelt für Ideen wirklich geworden. Nach der Erinnerung, daß der Boden aus dem Zustande der Wildheit zur Kultur, die Menschheit aus dem Stande des Krieges in den des Friedens, dem der Unwissenheit zur Wissenschaft, dem der blinden Scheu vor der Gottheit zur Furchtlosigkeit übergegangen, zeigte ich, daß das erstere, wenigstens für den Boden, den wir bewohnen, durch Religiose, das letztere überall und allenthalben durch Heroen bewirkt sei, welche, die einen sowie die anderen, ihr Leben und allen Genuß desselben für ihre Ideen aufopferten. Indem ich auf einen Einwurf, welcher in Absicht des letzteren Punktes gemacht werden könnte, antworten wollte, brach der Ablauf der Zeit den Faden unseres Vortrages ab, den ich gerade an derselben Stelle wieder aufnehme. —

Die Ehre, dürfte man nämlich sagen, die Ehre ist es, die den Helden begeistert; das brennende Bild seines Ruhmes bei Welt und Nachwelt ist es, welches ihn durch Mühe und Gefahren hindurchtreibt, und ein ganzes aufgeopfertes Leben ihm in derjenigen Münze, der er nun einmal den höchsten Wert gegeben, reichlich bezahlt. Ich antworte: wenn dies sich also verhielte, was ist denn diese Ehre selber? Woher bekäme denn der Gedanke an das Urteil anderer über uns, besonders an das Urteil künftiger Generationen, deren Tadel oder Lob, unvernommen von uns, über unseren Gräbern verhallen wird, diese furchtbare Gewalt, mit der er das persönliche Leben des Heroen verschlingen soll? Müßte denn nicht offenbar seiner Gesinnung das Prinzip zum Grunde liegen, daß sein Leben nur unter der Bedingung Wert für ihn haben und ihm erträglich sein könne, inwiefern die Stimme der gesamten Menschheit sich vereinigen müsse, demselben einen Wert beizulegen? Wäre denn sonach nicht diese Gesinnung schon selber unmittelbar der Gedanke der Gattung, und der Gedanke ihres Ausspruches, als Gattung, über das Individuum, und die Anerkennung, daß diese Gattung allein das Endurteil über wahren Wert habe: wäre es nicht die Voraussetzung, daß dieses Endurteil auf die Frage sich stützen werde, ob das Individuum der Gattung sich aufopfert, und der stumm sich ergebende Respekt vor diesem Urteil aus dieser Prämisse; kurz, wäre diese Gesinnung nicht unmittelbar gerade dieselbe, in die wir das vernunftmäßige Leben gesetzt haben? Aber lassen Sie uns diesen Gegenstand noch inniger durchdringen.

Der Held handelt — ohne Zweifel denn doch auf eine bestimmte Weise, setze ich hinzu —, um dadurch Ruhm bei Welt und Nachwelt zu erwerben, sagt man — ohne Zweifel denn doch, setze ich abermals hinzu, ohne bei Welt und Nachwelt erst die Herumfrage gehalten zu haben, ob sie ein Leben in dieser Weise loben wolle — ohne, setze ich ferner hinzu, ohne über diesen Zweifel auf irgendeine Weise in der Erfahrung sich Rats erholen zu können, indem seine Handelsweise, so gewiß sie nach einer Idee einhergeht, eine neue und

bisher unerhörte, darum noch nie an das menschliche Urteil gehaltene Handelsweise ist. Doch rechnet er bei dieser Handelsweise so sicher auf Ruhm, sagt man, daß er auf die Richtigkeit dieser Berechnung sein Leben daran setzt. Wie weiß er denn nun, daß er sich nicht verrechne? So wie er an das Handeln geht, und das Opfer seines Lebens schon mit einem Male für immer im Gemüte vollendet hat, hat noch einzig und allein er selber, und kein anderer außer ihm, seine Handelsweise beurteilt und sie gebilligt; wie weiß er denn nun, daß Mitwelt und Nachwelt sie billigen und mit unsterblichem Ruhme belegen werde, und wie kommt er dazu, seinen eigenen Maßstab des Ehrwürdigen so kühn der ganzen Gattung anzumuten? Doch tut er es, wie ihr sagt: und so erweist diese einzige Bemerkung, daß er keineswegs durch die Hoffnung ihres Rühmens bewogen tut, wie er tut, vielmehr durch seine aus dem Urquell der Ehre vor sich selber rein hervorbrechende Tat i h n e n hinlegt, was sie billigen und ehren müssen, falls ihm an ihrem Urteil überhaupt gelegen sein solle; verachtend bis zur Vernichtung sie selber und ihr Urteil, falls es nicht der Wiederschein ist seines eigenen, für alle Ewigkeit gefällten Urteils. Und so erzeugt nicht der Ehrgeiz große Taten, sondern große Taten erzeugen erst im Gemüte den Glauben an eine Welt, von der man geehrt sein mag. Die Ehre zwar, in derjenigen Gestalt, in welcher sie alle Tage vorkommt und von der wir hier nicht reden, geht völlig auf in der Furcht vor der Schande; ohne zu Taten zu treiben, hält sie bloß zurück von dem, was notorisch verachtet wird, und verschwindet, sobald man hoffen darf, daß es niemand erfahren werde. Ein anderer Ehrgeiz, von welchem wir hier gleichfalls nicht reden, der erst in alten Chronikenbüchern nachschlägt, was da gelobt worden, und es nachzumachen strebt, um auch gelobt zu werden, und welcher, unfähig das Neue zu erschaffen, ausgetrocknete Mumien, die ehemals freilich kräftig leben mochten, in sich zu wiederholen strebt, mag sich auch wohl aufopfern, aber das, wofür er fällt, heißt nicht Idee, sondern es heißt Grille: und er verfehlt seines Zwecks; denn das einmal Gestorbene wird nie wieder lebendig, und, wenn

auch nicht von der vielleicht blöden und betäubten Mitwelt, doch sicherlich von der Nachwelt, wird der Nachahmer, der sich für einen Schöpfer hielt, verachtet.

Diese hier lediglich in Beziehung auf den Heroismus beigebrachte Bemerkung über die Ehre gelte auch für das folgende, wo von der Oberflächlichkeit gleichfalls eines Ehrgeizes erwähnt zu werden pflegt, über dessen Wesen und Möglichkeit nachzudenken sie nie die Kraft gehabt.

Durch die Wissenschaft ist dem vorher scheuen und durch jede Naturgewalt eingeengten Wilden seine innere Natur aufgedeckt, und die ihn umgebende äußere unterworfen: sagten wir in der vorigen Stunde. Wer sind die, welche die Wissenschaften erfanden und erweiterten; haben sie dieses ohne Mühe und Aufopferung vermocht, was hat ihnen für diese Aufopferung gelohnt?

Indes ihr Zeitalter um sie herum fröhlich seines Tages genoß, waren sie verloren in einsames Nachdenken, um zu entdecken ein Gesetz, einen Zusammenhang, der ihre Bewunderung erregt hatte, und mit welchem sie durchaus nichts weiter wollten, als ihn eben entdecken: aufopfernd Genüsse und Vermögen, vernachlässigend ihre äußeren Angelegenheiten, vergeudend die feinsten Geister ihrer Existenz, verlacht vom Volke als Toren und Träumer. — Nun, ihre Entdeckungen haben ja dem menschlichen Leben mannigfaltig genützt, wie wir selbst erinnert. — Wohl, aber haben sie diese Früchte ihrer Mühen mit genossen; haben sie dieselben im Auge gehabt, oder sie nur geahnt; haben sie nicht vielmehr, wenn ihr geistiger Aufflug durch eine solche Ansicht anderer von ihrem Geschäft unterbrochen wurde, über die Entweihung des Heiligen zu profanem Gebrauche des Lebens, von welchem letzteren ihnen freilich verborgen blieb, daß es gleichfalls geheiligt werden müsse, wahrhaft erhabene Klagen angestimmt? Erst nachdem durch ihre Bemühung ihre Entdeckungen so faßlich gemacht und so verbreitet waren, daß sie auch an weniger begeisterte Köpfe gebracht werden konnten, wurden sie von diesen, welche wir, auf einem ganz anderen Standpunkte stehend, darüber keineswegs verachten, die es aber erkennen sollen, daß

sie nicht so edler Natur sind als jene, auf die Bedürfnisse des Lebens angewendet, und so das Menschengeschlecht mit Übermacht gegen die Natur bewaffnet. Wenn also nicht einmal der Anblick, nicht einmal die Ahnung der Nutzbarkeit ihrer Entdeckungen sie entschädigen konnte, was entschädigte sie denn für die dargebrachten Opfer; und was entschädigt noch heute, falls noch heute jemand, mit denselben Aufopferungen, und ohne dafür etwas zu begehren, unter dem Spotte und dem Hohngelächter des Pöbels rein sein Auge nach der ewig neufließenden Quelle der Wahrheit hinrichtet? — Das ist es: — sie sind in das neue Lebenselement der geistigen Klarheit und Durchsichtigkeit hineingeraten, wodurch das Leben in jedem anderen Elemente durchaus ungenießbar gemacht wird. Eine höhere Welt, die uns zuerst, und die uns am innigsten durch das Licht, welches in ihr einheimisch ist, ergreift, ist ihnen aufgegangen; dieses Licht hat mit seinem wohltätigen und erquickenden Scheine ihre Augen ergriffen und erfüllt, so daß sie ewig nach nichts anderem sich richten können, als nach jenen in tiefer Nacht allein erleuchteten Höhen; dieses Licht hält in diesen ihren Augen ihr ganzes Leben gefesselt und gefangen, so daß alle ihre übrigen Sinne ruhig ersterben. Sie bedürfen keiner Entschädigung; sie haben einen unermeßlichen Gewinn gemacht.

Das furchtbare Schreckbild einer menschenfeindlichen Gottheit ist entflohen, sagten wir, und dem Menschengeschlechte Ruhe und Freiheit von diesem Schreckbilde erworben. Wer war es, der diesen allgemein verbreiteten und so tief in allen Völkern eingewurzelten Wahn ausrottete; geschah es ohne Aufopferungen; was hat für diese Opfer entschädigt?

Die christliche Religion ganz allein ist es, welche dieses Wunder vollbracht, und durch jedes Opfer der ihr Ergebenen und von ihr Ergriffenen durchgesetzt hat. Was diese, was der erhabene Stifter derselben, was seine nächsten Zeugen, was deren nächste Nachfolger lange Reihen von Jahrhunderten hindurch, bis auch auf uns, als eine späte Geburt, ihr Wort kam, — gearbeitet, und unter blödsinnigen und abergläubischen Völkern erduldet, lediglich begeistert von der beseligenden

Wahrheit, die ihnen innerlich aufgegangen war, und ihr Leben ergriffen hatte, will ich nicht erinnern. Das Zeitalter erinnert sich dessen sehr wohl, und bringt es häufig in Erwähnung, um ihrer Schwärmerei zu spotten. Lediglich durch das Christentum, und durch das ungeheure Wunder, wodurch dieses entstand und in die Welt eingeführt wurde, ist die Verwandlung geschehen. Daß, nachdem die Wahrheit verkündigt und durch zahlreiche Anhänger auch eine Autorität geworden, man ruhig denkend ihren Gründen nachforsche, sie in seinem eigenen Verstande nachkonstruiere, und auf diese Weise sie gewissermaßen nacherfinde, läßt sich erklären, und ist sehr begreiflich; aber woher der erste den Mut bekam, dem allgemeinen und durch die bisherige Übereinstimmung des ganzen Geschlechts geheiligten Schreckbilde, dessen bloßer Gedanke schon lähmte, kühn in die Augen zu sehen, und zu finden, es sei nicht, und statt seiner sei nur Liebe und Seligkeit: das war das Wunder. Was insbesondere die Repräsentanten betrifft, so ist, nach den übrigen Proben ihrer Erfindungskraft und ihres Witzes zu urteilen, ganz gewiß, daß sie es nicht diesem Witze, sondern lediglich den von ihnen nur nicht geahnten Einflüssen derselben Tradition, welche sie verlachen allenthalben, wo ihr stumpfes Auge hinreicht, dieselbe zu bemerken, zu verdanken haben, daß sie nicht noch bis diesen Tag ihr Gesicht zerschlagen vor hölzernen Götzen, und ihre Kinder durchs Feuer gehen lassen dem Moloch.

Ob Sie, E. V., sich entbrechen können, diese in allen diesen Beispielen sich zeigende Aufopferung des persönlichen Lebensgenusses für Ideen zu billigen, ist die Frage, deren Beantwortung nun Ihnen selbst überlassen wird; ebenso, wie Ihnen überlassen wird das Geschäft, aus diesem Phänomen die Folgerungen zu ziehen, welche, nach unserer früheren Auseinandersetzung, sich daraus ergeben.

Diese Billigung ist, nach derselben Auseinandersetzung, die unmittelbare Wirkung der Betrachtung des Lebens in den Ideen, im bloßen Bilde und als fremden Zustandes: das eigene Sein dieses Lebens, setzten wir hinzu, gewährt einen unendlichen Selbstgenuß, der die Seligkeit ist, und versprachen eine

Beschreibung dieses Zustandes, welche freilich nur schwach und verblaßt auszufallen vermag, wie jede Beschreibung des Lebendigen.

Es ist hier der Ort, zuerst bestimmter zu erklären, was Idee, als Idee, in ihrem eigentlichen Wesen sei; eine Erklärung, welche selber wir durch das bisherige vorbereiten wollten.

Ich sage: die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke.

Zuvörderst ein selbständiger Gedanke. — Darin eben besteht die verkehrte Ansicht des dritten Zeitalters, und überhaupt alle verkehrte Ansicht, daß sie die Selbständigkeit, das auf sich selber Beruhen und in sich selber Bestehen, dem toten und starren Sein beilegen; und diesem nun die sodann völlig überflüssige Zugabe des Denkens, man weiß nicht warum und woher, hinzufügen. Nein, das Denken selber ist das wahre und einige Selbständige und auf sich selbst Beruhende; nicht, wie sich versteht, dasjenige Denken, das eines besonderen denkenden Individuums bedürfe, indem dieses ja nicht selbständig sein könnte, sondern das Eine und ewige Denken, in welchem alle Individuen nur Gedachtes sind. Nicht der Tod ist die Wurzel der Welt, welcher Tod erst durch allmähliche Verringerung seines Grades zum Leben heraufgekünstelt werden müßte; sondern vielmehr das Leben ist die Wurzel der Welt, und was da tot scheint, ist nur ein geringerer Grad des Lebens. — Ein lebendiger Gedanke; wie unmittelbar klar ist: denn das Denken ist seinem Wesen nach lebendig, ebenso wie das Selbständige seinem Wesen nach lebendig ist; und eben darum kann der Gedanke nur als selbständig gedacht, und die Selbständigkeit nur in das Denken gesetzt werden, weil beides das Leben mit sich führt. Ein die Materie belebender Gedanke: dieses in doppelter Rücksicht. Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee: denn die Materie selber in ihrem Dasein ist nur Wiederschein einer unserem Auge verdeckten Idee, und daher kommt die ihr selber beiwohnende Regsamkeit und Lebendigkeit. Bricht aber die Idee durch, offenbar und begreiflich als Idee, und reißt

sich los zu eigenem, in ihr als Idee begründeten Leben, so verschwindet der niedere Lebensgrad der verdeckten Idee, und geht auf in dem höheren; welcher nun allein die Person erfüllt, und in ihr ihr eigenes Leben treibt; und es entsteht, mit Einem Worte, dasjenige Phänomen, welches in allen unseren bisherigen Schilderungen sich zeigte: das Phänomen der Aufopferung des persönlichen, d. h. des unbestimmt idealen Lebens an das Leben der bestimmten und als Idee sich darstellenden Idee. — So sage ich, verhält es sich mit dem Leben — nicht das Fleisch lebt, sondern der Geist; und diese Grundwahrheit, welche der spekulative Philosoph auf dem Wege der Denknotwendigkeit erweist, hat jeder, in welchem die bestimmte Idee in irgendeiner Form zum Leben gekommen, an seinem eigenen Dasein bewährt und dargetan, gesetzt auch, daß er sich dessen nicht deutlich bewußt werde. Diesen unmittelbaren Beweis am eigenen Dasein zum Bewußtsein zu erheben, und jeden desselben zu überführen, ist das Geschäft eines populär-philosophischen Vortrages, und hier insbesondere das meinige. —

Wo die Idee als ein eigenes und selbständiges Leben sich darstellt, geht der niedere Grad des Lebens, das sinnliche, völlig in ihr auf, und wird in ihr verschlungen und verzehrt — sagten wir. Die Liebe dieses niederen Lebens zu sich selber, und sein Interesse für sich selbst ist vernichtet. Aber alles Bedürfnis entsteht nur aus dem Dasein dieses Interesses, und aller Schmerz nur aus der Verletzung desselben. Das Leben in der Idee ist vor aller Verletzung auf diesem Gebiete in Ewigkeit gesichert, denn es hat sich aus demselben zurückgezogen. Für dieses Leben gibt es keine Selbstverleugnung mehr und keine Aufopferung: das zu verleugnende Selbst, und die Objekte des Opfers sind seinem Auge entrückt, und seiner Liebe verschwunden. Diese Verleugnung und diese Opfer bewundert nur derjenige, für den die Gegenstände davon noch Wert haben, weil er selbst sie noch nicht aufgegeben; wie man sie aufgibt, so verschwinden sie in nichts, und es findet sich, daß man nichts verloren habe. Für dieses Leben in der Idee ist das ernstgebietende Pflichtgebot aufgehoben,

welches die Lust voraussetzt, und nur dazu da ist, um anfangs die Begier in das Dunkle des Herzens zurückzuscheuchen, damit die Idee Platz gewinne, ihr Leben zu entwickeln. Nur der erste Schritt ist's, der da kostet. Ist man einmal hindurch, so steht dasjenige, was erst als ernste Pflicht drohte, da als das, was man allein noch treiben, und um dessenwillen allein man noch leben möchte: als einige Lust, Liebe und Seligkeit. Es ist daher Unkunde, wenn man einer tiefen Philosophie zutraut, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertötung erneuern. O nein; einladen will sie, daß man hinwerfe, was keinen Genuß gewährt, damit dasjenige, was unendlichen Genuß verleiht, an uns kommen und uns ergreifen könne.

Die Idee ist selbständig, genügt ihr selbst, und geht auf in sich selber. Sie will leben und dasein, schlechthin um da zu sein, und verschmäht jeden Zweck ihres Daseins, der außerhalb ihrer selbst liege. Sie schätzt daher und liebt ihr Leben keineswegs nach dem fremden Maßstabe irgendeines Erfolges, Nutzens oder Vorteiles, den dasselbe ertrage. Wie sie in der ganzen Gattung keineswegs das Wohlsein, sondern nur die absolute Würde — nicht etwa Würdigkeit der Glückseligkeit, sondern Würde durchaus für sich — anstrebt: ebenso ist sie, wo sie zum besonderen Leben gediehen, in sich selber durch diese Würde vollkommen ersättigt, ohne des Erfolges zu bedürfen. Die Unsicherheit desselben kann daher ihre innere Klarheit nie trüben, noch der wirkliche Nichterfolg ihr jemals Schmerz verursachen, da sie auf den Erfolg nicht rechnete, und ihn ebenso aufgegeben hat, wie die sinnliche Begierde. Wie könnte in diesen in sich geschlossenen Zirkel des Lebens Leid und Schmerz oder Störung je eintreten?

Die Idee ist durch sich selber sich selbst genug zum lebendigen, tätigen Leben, das da ewig aus sich selber quillt, ohne eines anderen zu bedürfen, oder ihm den Einfluß in sich zu verstatten. Das Selbstgefühl dieser ewig unmittelbar gegenwärtigen Unabhängigkeit, und dieses Sich-selbst-Genügens zu ewig und ununterbrochen aus ihm selber hervorgehender Tätigkeit — die Gediegenheit dieser ewig an sich selber

zehrenden, und in alle Ewigkeit mit gleichbleibender Kraft sich erschwingenden Flamme, ist die Liebe des Vernunftlebens zu sich selber, und der Selbstgenuß seiner selbst, und die Seligkeit: — keineswegs ein eitles Brüten über sich selber in Betrachtung und Anschauung seiner Vortrefflichkeit: denn die Betrachtung ist durch das Sein verschlungen, und zu ihr läßt die rastlos fortbrennende Flamme des wirklichen Lebens weder Zeit noch Anhalt, tötend und in den Schoß der Vergessenheit versenkend alles Vergangene, um in jedem Augenblicke neu sich zu gebären.

Dergleichen Schilderungen nun und Beschreibungen von der Seligkeit des Lebens in der Idee würden für jeden, in welchem nicht in irgendeiner Form die Idee zum Leben hindurchgebrochen wäre, völlig unverständlich, und Töne einer anderen Welt sein, und — da ein solcher notwendig jede Welt außer der seinigen leugnet — Träume, Torheit und Schwärmerei. Aber läßt sich denn nicht in einer gebildeten Gesellschaft mit einiger Sicherheit darauf rechnen, daß wohl jeder auf irgendeine Weise mit Ideen in Berührung gekommen?

So wie die Idee in ihrem Wesen, ebenso ist die Seligkeit des Lebens in der Idee allenthalben sich gleich und dieselbe: nämlich das unmittelbare Gefühl ursprünglicher, rein und schlechthin aus sich selbst hervorgehender Tätigkeit. Nur in Absicht der Gegenstände, in welche diese ursprüngliche Tätigkeit innerhalb unseres Gefühls und Bewußtseins ausströmt und sich darstellt, gibt es verschiedene Formen der Einen Idee; welche verschiedene Formen nun wohl auch selber verschiedene Ideen genannt werden. Ich sage ausdrücklich: innerhalb unseres Gefühles und unseres Bewußtseins; denn nur im Bewußtsein sind die Äußerungen der Idee verschieden, jenseits desselben ist diese Äußerung nur Eine.

Die erste, unter der Menschheit am frühesten ausgebrochene, und dermalen am weitesten verbreitete Art jenes Ausflusses der Urtätigkeit ist die in Materie außer uns vermittelst unserer eigenen materiellen Kraft: und in dieser Art des Ausflusses besteht die schöne Kunst. Ausfluß der Urtätigkeit habe ich gesagt — der nur aus sich selber

strömenden und sich selbst genügenden, keineswegs der auf Erfahrung und Beobachtung in der Außenwelt sich stützenden; diese letztere gibt nur das Individuelle, und darum Unedle und Häßliche, welches schon um das Eine Mal, da es in der Wirklichkeit da ist, zuviel da ist, durch dessen Wiederholung sonach und Vervielfältigung durch die Kunst ein schlechter Dienst geleistet werden würde. In Materie außer uns, sagte ich, gleichgeltend in welche; ob nun der körperliche Ausdruck des in eine Idee verlorenen Menschen — denn nur dieser, nur als solcher, ist Gegenstand der Kunst — fixiert werde im Marmor, gebildet werde auf der Fläche u. dgl., oder ob die Bewegungen eines begeisterten Gemüts in Tönen ausgedrückt werden, oder die Empfindungen und Gedanken desselben Gemüts rein, wie sie sind, sich selber in Worten aussprechen: immer ist es Ausströmen der Urtätigkeit in Materie.

Gewiß zerfließt der wahre Künstler, in dem Sinne, wie wir ihn nehmen, bei Ausübung seiner Kunst in den höchsten Genuß der beschriebenen Seligkeit; denn sein Wesen ist sodann aufgegangen in freie, sich selber genügende Urtätigkeit, und in das Gefühl dieser Tätigkeit. Und wem wären denn alle Wege verschlossen, sein Werk mit zu genießen; und so auf einige Weise und in einem entfernten Grade Mitschöpfer desselben zu sein, und wenigstens auf diese Weise inne zu werden, daß es einen Genuß gebe, der jeden sinnlichen Genuß weit überwiegt?

Eine andere und höhere, in weniger Individuen zum Leben hindurchgebrochene Form der Idee ist das Ausströmen der Urtätigkeit in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit — die Quelle der weltbürgerlichen Ideen; im Leben die Erzeugerin des Heroismus, und die Urheberin alles Rechts und aller Ordnung unter den Menschen. Mit welcher Kraft diese Idee ausstatte, ist schon gezeigt; mit welcher Seligkeit sie das ihr ergebene Gemüt erfülle, folgt aus dem Gesagten; und wer unter Ihnen Welt und Vaterland zu denken, und mit Vergessenheit seiner selber ihnen zu dienen vermag, der weiß es aus eigener Erfahrung.

Eine dritte Form der Idee ist das Ausströmen der Urtätigkeit in die Erbauung und Nacherschaffung des gesamten Universums, rein aus sich selber, d. i. aus dem Gedanken: oder die Wissenschaft; denn gerade das, was ich eben gesagt, war in ihrem Wesen die Wissenschaft, wo sie jemals unter den Menschen sich gezeigt hat, und das wird sie bleiben in alle Ewigkeit. Welchen hohen Genuß diese Wissenschaft ihren Geweihten gewähre, ist schon oben beschrieben; hier ist nur noch das hinzuzusetzen, daß der Genuß an ihr geistiger, und eben darum durchdringender und höher ist, als jeder andere aus der Idee; indem hier die Idee nicht nur ist, sondern selber als Idee, als innrer Gedanke sichtbar aus sich selber hervorquillend, gefühlt und genossen wird: und daß dieses ohne Zweifel die höchste Seligkeit ist, welche der Sterbliche hienieden an sich zu bringen vermag. Nur in Absicht ihres Einflusses nach außen steht die Wissenschaft in dem Nachteile gegen die schöne Kunst, daß diese durch einen verborgenen Zauber von Sympathie im Geisterreiche auch den Nichtkünstler auf einige Augenblicke zu sich zu erheben, und ihm einen Vorschmack ihres Genusses zu geben vermag, dagegen das Geheimnis der Wissenschaft keiner empfähet, dem es nicht in ihm selber aufgeht.

Endlich, die umfassendste, alles in sich aufnehmende und durchaus an jedes Gemüt zu bringende Form der Idee, das Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens, mit Bewußtsein, in den Einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit: oder — die Religion. Wenn dieses Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewißheit aufgeht, und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit. Was ihm begegne, es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens, welches in jeglicher Gestalt heilig ist und gut, und welches in jeglicher Gestalt zu lieben er sich nicht entbrechen kann; es ist, falls er etwa mit andern Worten sich ausdrückte, der Wille Gottes, mit welchem sein Wille immer Eins ist. Was ihm zu tun vorkomme, so beschwerlich es sei, oder so gering und unedel es erscheine, — es ist

Lebensform jenes Urquells des Lebens in ihm, dessen Ausdruck zu sein seine Seligkeit ausmacht; es ist der Wille Gottes an ihn, dessen Werkzeug zu sein ihn beglückt. Wer in diesem Glauben und in dieser Liebe sein Feld ackert, ist unendlich edler und seliger, als wer ohne diesen Glauben Berge versetzt.

Dieses, E. V., sind die Materialien zum Bilde des Einen Vernunftlebens, dessen Entwerfung wir die letzte und die gegenwärtige Rede gewidmet hatten. Lassen Sie uns jetzt diese Materialien auf Einheit zurückführen.

Die verschiedenen Gestalten, in welche das Bild der Einen ewigen Urtätigkeit innerhalb unseres Bewußtseins sich bricht, und deren bedeutendste wir angegeben haben, sind dennoch, jenseits dieses unmittelbaren Bewußtseins, durchaus Eine und dieselbe Urtätigkeit, sagten wir. Allenthalben, wo sie in irgendeiner dieser Gestalten in das Leben eintritt, umfaßt sie in und kraft dieser Gestalt sich dennoch ganz, und liebt sich ganz, und entwickelt sich ganz, nur ohne ihr eigenes Wissen oder Willen, allenthalben nicht verschieden, sondern dieselbe Eine, bloß wiederholt und mehrmals gesetzt; allenthalben dasselbe Eine, aus sich selbst quellende Leben, rastlos in seiner Einheit sich neu gebärend, und in seiner Bewegung abwindend den Einen Strom der Zeit. Diese Eine Idee, in der Gestalt der schönen Kunst, drückt den uns umgebenden Lebenselementen das äußere Gepräge der in die Idee verlorenen Menschheit auf — sie wisse es oder nicht, lediglich darum, damit die künftigen Generationen gleich bei ihrem Erwachen ins Leben das Würdige umfange, und durch eine gewisse sympathetische Kraft den äußeren Sinn derselben erziehe, wodurch der Gestaltung des Innern mächtig vorgearbeitet wird; also in jener einzelnen Gestalt strebt die ganze Idee sich selbst ganz an, und arbeitet für sich als Ganzes. Oder, dieselbe Eine Idee, in der Gestalt der Religion, des Hinschwebens alles irdischen Tuns und Treibens in den Einen ewigen, stets reinen, stets guten, stets seligen Urquell des Lebens, was will sie? — Welcher Edle, nicht mehr angezogen durch das irdische Leben, und eben darum völlig im reinen, daß es nichts sei, könnte es über sich gewinnen, dasselbe fortzutreiben, ohne jene Be-

ziehung auf das Eine, Ewige, Dauernde, welche die Religion ihm darbietet! Und so ist es denn abermals die Eine ganze Idee, die in dieser Gestalt der Religion sich selber und ihren letzten Boden trägt, und den sonst unauflöslichen Widerspruch zwischen der Gesinnung, die sie einflößt, und zwischen den Aufträgen, die sie zu erteilen sich nicht entbrechen kann, vollkommen löst. Und so verhält es sich mit jeder von uns erwähnten besonderen Gestalt der Idee, und mit jeder möglichen; wovon ich die Ausführung Ihrem eigenen Nachdenken überlasse.

So, sagte ich, windet die ewig sich selbst ganz erfassende, in sich selber lebende, und aus sich selber lebende Eine Idee sich fort durch den Einen Strom der Zeit. Und, setze ich hinzu, in jedem Momente dieses Zeitstroms erfaßt sie sich ganz, und durchdringt sich ganz, wie sie ist in dem ganzen unendlichen Strome; ewig und immer sich selber allgegenwärtig. Was in ihr in jedem Momente vorkommt, ist nur, inwiefern war, was vergangen ist, und weil da sein soll, was in alle Ewigkeit werden wird. Nichts geht in diesem System verloren. Welten gebären Welten, und Zeiten gebären neue Zeiten, welche letzteren betrachtend über den ersteren stehen, und den verborgenen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in ihnen erhellen. Dann tut sich auf das Grab — nicht das, was aus Erdhügeln Menschen häuften, sondern das des undurchdringlichen Dunkels, womit das erste Leben uns umgibt, und es gehen aus ihm hervor die mächtigen Organe der Ideen, und erblicken im neuen Lichte vollführt, was sie anfingen, ganz, was sie einseitig erfaßten; — geht hervor jede noch so unscheinbare Tat, die im Glauben an das Ewige geschah; schwingt sich selbst das hier gefesselte und zum Boden niedergezogene geheime Sehnen im neuen Äther auf entwickelten Fittigen.

Mit einem Worte: wie, wenn der Atem des Frühlings die Lüfte belebt, das starrende Eis, wovon jedes Atom noch kurz vorher fest in sich selbst sich verschloß, und jedes Nachbaratom streng von sich abhielt, sich nicht länger hält, sondern zusammenströmt in eine einzige sich durchdringende, in sich

bewegliche und laue Flut; wie dann die vorher getrennten, und in dieser Trennung nur Tod und Verwüstung darstellenden Naturkräfte einander entgegenströmen, und sich umarmen und sich durchdringen, und in dieser Durchdringung lebendigen Balsam darbieten allen Sinnen: also — zerfließt nicht durch den Liebeshauch der Geisterwelt, denn es ist in ihr kein Winter, sondern es ist und bleibt in ihr ewig verflossen das Ganze. Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühle des Daseins gekommen, falle zum Opfer dem ins Unendliche fort zu steigernden Sein; und dieses Gesetz waltet unaufhaltbar, ohne irgendeines Einwilligung zu erwarten. Nur dies ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen; oder frei und edel, und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserem Falle sich entwickeln wird, sein Leben am Altare des ewigen Lebens zur Gabe darbringen.

So ist es, E. V.; unter dieser heiligen Gesetzgebung, willig oder unwillig, gefragt oder nicht gefragt, stehen wir alle; und es ist nur ein schwerer Fiebertraum, der die Stirn des Egoisten umzieht, wenn er glaubt, daß er für sich allein zu leben vermöge; wodurch er die Sache nicht ändert und nur sich selbst unrecht tut. Möge die Schlummerer in der Wiege für das ewige Leben zuweilen ein freudigerer Traum aus jenem Leben erquicken; mögen von Zeit zu Zeit Verkündigungen an ihr Ohr treffen, daß es ein Licht gebe, und einen Tag.

Fünfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir schlagen, zurückkehrend von einer Unterbrechung, von welcher wir uns Licht auf unserem Wege versprachen, wiederum ein die gerade Straße unserer Untersuchung. Lassen Sie uns die Aufgabe dieser Untersuchung nochmals im ganzen übersehen.

Das ist der Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung: alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten. Soll dies mit Freiheit, mit einer der Gattung bewußten und für ihre eigene freie Tat angesehenen Freiheit geschehen, so wird in demselben Bewußtsein der Gattung ein Zustand vorausgesetzt, in welchem diese Freiheit noch nicht eingetreten; — keineswegs also, daß die Verhältnisse der Gattung überhaupt nicht nach der Vernunft geordnet seien, denn sodann vermöchte die Gattung gar nicht zu bestehen, sondern daß diese Unterordnung nur nicht durch Freiheit, sondern durch die Vernunft als blinde Kraft, d. h. durch den Vernunftinstinkt, durchgesetzt worden. Der Instinkt ist blind; die ihm gegenüberstehende Freiheit müßte daher sehend, d. i. eine Wissenschaft der Vernunftgesetze sein, nach denen die Gattung mit freier Kunst ihre Verhältnisse zu ordnen hätte. Aber sodann müßte zuvörderst die Gattung, um zur Vernunftwissenschaft und von dieser aus zur Vernunftkunst kommen zu können, erst von dem blinden Antriebe des Vernunftinstinkts sich losgemacht haben. Diesen aber, inwiefern er als blinde Kraft in der Menschheit selber waltet, kann sie nicht anders, als lieben — weit entfernt, daß sie von ihm sich losreißen auch nur wollen sollte. Er müßte daher nicht in ihr selber, wenigstens nicht allgemein, walten, sondern ihr nur als fremder Instinkt einiger weniger Individuen, durch eine äußere Autorität und Gewalt aufgedrungen werden, — gegen welche äußere

Autorität nun sie sich setzte, und unmittelbar von dieser — mittelbar aber mit ihr zugleich von der Vernunft in der Gestalt des Instinkts, und da diese Vernunft in anderer Gestalt noch gar nicht vorhanden ist, von der Vernunft in jeglicher Gestalt befreite.

Wir bekamen zufolge dieses Grundsatzes fünf einzig und allein mögliche, und das ganze irdische Leben der menschlichen Gattung erschöpfende, Hauptepochen. 1. Diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den bloßen Vernunftinstinkt geordnet werden. 2. Diejenige, da dieser Instinkt, schwächer geworden, und nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend, durch diese wenigen in eine zwingende äußere Autorität für alle verwandelt wird. 3. Diejenige, da diese Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bis jetzt vorhanden, abgeworfen wird. 4. Diejenige, da die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft allgemein in die Gattung eintritt. 5. Diejenige, da zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten; und da durch diese Kunst die vernunftgemäße Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet und der Zweck des gesamten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer anderen Welt betritt.

Die soeben an der dritten Stelle erwähnte Epoche war es nun, deren Charakteristik wir uns in diesen Reden zur Hauptaufgabe machten, auf unseren zugestandenen Verdacht hin, daß die gegenwärtige Zeit gerade in dieser Epoche stehe; über welches Verdachtes Grund oder Ungrund zu entscheiden ich übrigens ganz allein Ihnen überließ.

Als erklärter Gegner alles blinden Vernunftinstinkts und aller Autorität stellte dieses dritte Zeitalter die Maxime auf: schlechthin nichts gelten zu lassen, als das, was es begreife — es versteht sich unmittelbar, mit dem schon vorhandenen und ohne alle seine Mühe und Arbeit ihm angeerbten gesunden Menschenverstande. Ein genauer Abriß des gesamten Denk- und Meinungssystems dieses Zeitalters mußte sich ergeben,

wenn wir diesen Verstand, der ihm als Maßstab alles seines Denkens und Meinens dient, zutage fördern konnten.

Dies ist uns nun also gelungen. Die Vernunft, in welcher Gestalt auch sie sich darstelle, ob in der des Instinkts oder der der Wissenschaft, geht immer auf das Leben der Gattung, als Gattung; die Vernunft aufgehoben und ausgetilgt, bleibt nichts übrig, als das bloße individuelle persönliche Leben; dem dritten Zeitalter sonach, welches der Vernunft sich entledigt, bleibt nichts übrig, als dieses letztere Leben; allenthalben, wo es wirklich in sich selber durchgebrochen und zur Konsequenz und Klarheit gekommen, nichts, denn der bloße, reine und nackte Egoismus; und hieraus folgt denn ganz natürlich, daß der angeborene und stehende Verstand des dritten Zeitalters durchaus kein anderer sein und nichts weiter enthalten könne, als die Klugheit, seinen persönlichen Vorteil zu befördern.

Die Mittel für die Erhaltung und das Wohlsein des persönlichen Lebens können allein durch die Erfahrung gefunden werden, da weder ein tierischer Instinkt, wie beim Tiere, noch die allein das Leben der Gattung zum Zwecke habende Vernunft hierüber belehrt; und daher kommt die Lobpreisung der Erfahrung für die einzige Quelle des Wissens, als ein charakteristischer Grundzug eines solchen Zeitalters.

Daher entsteht ferner diejenige Ansicht der Wissenschaften, der Kunst, der gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen, der Sittlichkeit und der Religion, welche wir damals als gleichfalls herrschende Grundzüge eines solchen Zeitalters ableiteten.

Mit einem Worte: die bleibende Grundeigenschaft und der Charakter eines solchen Zeitalters ist der, daß jedes echte Produkt desselben alles, was es denkt und tut, nur für sich und seinen eigenen Nutzen tue: ebenso wie das entgegengesetzte Prinzip eines vernunftgemäßen Lebens darin bestand, daß jeder sein persönliches Leben dem Leben der Gattung aufopfere; oder, da sich späterhin fand, daß die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein einträte und in dem Leben des Individuums Kraft und Trieb würde, I d e e heiße, — daß jeder sein persönliches Leben, und alle Kraft und allen

Genuß desselben, an die Ideen setze. Um durch diesen Gegensatz des vernunftgemäßen Lebens unsere fortgesetzte Charakteristik des dritten Zeitalters recht klar zu machen, haben wir uns in den beiden vorigen Reden bei der näheren Beschreibung dieses Vernunftlebens verweilt, und ich habe in dieser letzten Rücksicht nur noch folgende Bemerkungen hinzuzusetzen.

Zuvörderst hierin, in dem angegebenen Unterschiede, ob das Leben lediglich an das Persönliche gesetzt werde und in demselben aufgehe, oder ob es der Idee aufgeopfert werde, liegt der Unterschied zwischen dem vernunftwidrigen und dem vernunftgemäßen Leben überhaupt; und es macht dabei gar keinen Unterschied, ob, was das letztere betrifft, diese Idee als dunkler Instinkt in der ersten Epoche innerlich sich offenbare, oder ob sie in der zweiten mit gebietender Autorität von außen angeregt werde, oder ob sie in der vierten hell und klar in der Wissenschaft dastehe, oder in der fünften als ebenso klare Vernunftkunst walte; und in dieser Rücksicht steht das dritte Zeitalter keineswegs einem der übrigen insbesondere, sondern es steht, als das dem Inhalte nach durchaus vernunftwidrige, der gesamten übrigen Zeit, als der dem Inhalte nach auf die gleiche Weise, nur jedesmal in einer anderen äußeren Form, vernunftgemäßen gegenüber.

Die Idee, in den besonderen Äußerungen und Wirkungen, in denen wir sie in den beiden vorigen Reden vorgeführt, ist allemal nur in der Gestalt des dunklen Instinkts erschienen; denn wir beschrieben ja die dem dritten Zeitalter vorhergehende und dasselbe in seiner Existenz erst möglich machende Zeit: und überhaupt ist die gesamte Zeit zur Darstellung der Idee im klaren Bewußtsein dermalen noch gar nicht vorgerückt. Diese Unterscheidung sei daher zur Vermeidung alles Mißverständnisses hiermit festgestellt.

Sodann — daß nun jemand die Schilderung einer solchen, alles für Ideen aufopfernden Denkart, und diese Denkart selber hasse und innerlich über sie ergrimme, daß er ihr einen bösen Leumund zu machen suche, daß er sie für unnatürlich — es versteht sich immer für ihn selber — und für eine tolle Schwärmerei ausgebe: dagegen können wir nichts tun, und

würden dagegen nichts tun wollen, wenn wir es auch könnten. Je mehr, je lauter, je unverhohlener dieses geschieht, desto bündiger entwickelt sich, und desto schneller windet sich ab eine Denkart, durch welche die Menschheit denn doch einmal hindurch muß; desto mehr, könnte ich hinzusetzen, zeigt es sich, daß ich das Rechte getroffen. Nur wünschte ich, daß dies wirklich recht rein und unverhohlen und unzweideutig geschähe; und ich möchte, soviel mir möglich, jeden Vorwand entfernen, unter dessen Decke man etwas anderes zu tun scheinen könnte, indem man doch jenes täte. So möchte ich alles tun, und bin mir bewußt, bisher alles getan zu haben, um den Vorwand abzuschneiden, daß man die Rede nur nicht recht verstanden, und daß, wenn es nun so gemeint sein solle, man sich es gefallen lasse. Diese Vorträge existieren ganz so, wie sie gehalten werden; die Wortbedeutungen der deutschen Sprache, die Anordnung der Gedanken, die allseitige Bestimmung jedes einzelnen durch die übrigen — auf welchen Stücken die Deutlichkeit eines Vortrages beruht — haben ihre sehr bestimmten Regeln, und es läßt sich auch hinterher noch immer sehr wohl ausmachen, ob diese Regeln befolgt worden; und ich für meine Person glaube, daß ich hier nie etwas anderes gesagt, als gerade dasjenige, was ich eben sagen wollte. Freilich muß ein Vortrag, der wirklich etwas zu sagen unternimmt, vom Anfang bis zum Ende und in allen seinen Teilen angehört werden. — Wo man überhören kann, soviel man will, und bei jedem neuen Hinhören doch immer wieder das Gesagte versteht, — da ist im ganzen sicherlich gar kein Verstand, sondern es werden nur längst von allen auswendig gelernte Redensarten abgewürfelt, wie Spreu auf der Tenne. Um dies an ein paar auf gut Glück gewählten fingierten Beispielen klar zu machen: — Wenn nun jemand, den Kopf voll von der leidigen, erst in der neueren Zeit entstandenen Sprachverwirrung, nach welcher jedweder Gedanke zur beliebigen Abwechslung auch Idee genannt werden kann, und gegen die Idee etwa eines Stuhles oder einer Bank sich nichts einwenden läßt, — wenn ein solcher sich wunderte, wie man aus der Aufopferung des Lebens für Ideen so großes Wesen machen,

und darauf die Charakteristik zweier durchaus verschiedenen Menschenklassen bauen könne; indem ja alles, was da nur irgend in einen menschlichen Sinn kommen könne, Idee sei: so hätte dieser freilich von allem bisher Gesagten nichts verstanden, aber ohne unsere Schuld. Denn wir haben nicht ermangelt, die Begriffe, welche auf dem Wege der Erfahrung in den Verstand des bloß sinnlichen Menschen kommen, von den Ideen, welche schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbständige Leben in dem Begeisterten sich entzünden, streng zu unterscheiden.

Oder falls etwa jemand über ein gewisses Stichwort, das nebst anderen der Art, über welche es ihnen ebenso schwer sein würde Rechenschaft zu geben, von Dunkel-Schöngeistern in Umlauf gebracht worden, — über das Stichwort von Individualität, und schöner und liebenswürdiger Individualität, nicht hinwegkommen, und mit dem, was zuletzt Wahres an der Sache sein mag, unsere unbedingte Verwerfung aller Individualität nicht vereinigen könnte: so wäre diesem nur entgangen, daß wir unter Individualität lediglich die persönlich sinnliche Existenz des Individuums verstehen, wie denn das Wort allerdings nur dies bedeutet; keineswegs aber leugnen, sondern vielmehr ausdrücklich erinnern und einschärfen, daß die Eine ewige Idee in jedem besonderen Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige; und dieses zwar ganz unabhängig von der sinnlichen Natur, durch sich selber und ihre eigene Gesetzgebung, mithin keineswegs bestimmt durch die sinnliche Individualität, sondern diese vernichtend und rein aus sich bestimmend die ideale Individualität, oder, wie es richtiger heißt, die Originalität.

Endlich und zuletzt in derselben Beziehung noch folgendes: Wir vermessen uns hier keineswegs des strengen Lehrtons und der zwingenden Form der Demonstration, sondern haben für Unbefangene uns auf die bescheidene Benennung populärer Vorträge, und auf den mäßigen Wunsch, diese Unbefangenen dadurch auf eine anständige Weise zu unterhalten, beschränkt. So aber jemand aus irgendeinem Grunde das Rechten und

Beurteilen liebt, und es auch hier anwenden will: dem sei unvorbehalten, daß wir ihn, trotz aller anscheinenden Leichtigkeit, mit einer Kette umgeben haben, bei der er sich wohl bedenke, welches Glied derselben er zuerst sprengen wolle. Hätte er Lust zu sagen: dieses ganze Setzen des Lebens an Realisierung einer Idee sei eine von uns selber auf eigene Hand erdichtete Schimäre: so haben wir historisch erwiesen, daß von jeher in und durch Ideen gelebt worden sei, und daß alles Große und Gute, was dermalen in der Welt sich befindet, Produkt dieser Lebensweise sei. Oder hätte er Lust zu sagen: wenn es auch geschehen sei, so sei dieses eine alte Torheit und Schwärmerei, über die unser dermalen aufgeklärtes Zeitalter hinweg sei: so ist erwiesen, daß, falls nur er sich selbst nicht entbrechen könne, sogar wider Willen eine solche Handelsweise zu bewundern und zu achten, diesem seinem eigenen Urteile ein Prinzip zum Grunde liegen müsse, des Inhalts: daß das persönliche Leben der Idee aufgeopfert werden solle; daß daher seinem eigenen Mitgeständnis zufolge eine solche Handelsweise durch die Stimme der unmittelbar in unserem Innern sich aussprechenden Vernunft gebilligt werde, und darum keineswegs Schwärmerei sei. Diese beiden Fälle abgeschnitten, bliebe ihm nichts anderes übrig, als laut zu bekennen, daß er ein solches spezifisches Gefühl, wie das der Achtung und Bewunderung, niemals in sich vorgefunden, und daß es ihm nie begegnet sei, irgend etwas zu achten; erst sodann hätte er das, was hier unsere erste Prämisse war, und mit ihr alle Folgen derselben aufgehoben, und wir wären mit ihm vollkommen zufrieden.

In der erweiterten Schilderung des dritten Zeitalters, welche nun meine nächste Aufgabe ist, sollte ich vielleicht nach dem Urteil der meisten, die etwa darüber nachdenken dürften, also verfahren, daß ich das Verhältnis dieses Zeitalters zu den in der vorigen Stunde geschilderten besonderen Formen der Einen Idee beschriebe; und ohngefähr nach dieser

Regel ist auch die in der zweiten Rede gelieferte allgemeine Charakteristik desselben einhergegangen.

Aber es ist gleichfalls auch schon damals erinnert und heute wiederholt worden: die Grundmaxime dieses Zeitalters sei, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was es begreife; der Punkt, auf den es fußt, ist sonach ein Begriff. Auch ist schon damals gezeigt worden, daß es so lange noch nicht eigentlich Epoche mache und sich als eine besondere Zeit hinstelle, solange es nur dunkel nach jener Maxime verfährt; sondern daß es erst alsdann wahrhaft erfaßt werden könne, wenn es sich in sich selber in jener Maxime klar wird und sich begreift, und sich als das höchste hinstellt: dieses Zeitalter ist demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Dasein Begriff des Begriffs, und trägt die Form der Wissenschaft; freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, die Idee, gänzlich abgeht. Wir müssen daher, um das Zeitalter in seiner Wurzel zu fassen, zuerst von dem wissenschaftlichen Systeme desselben reden. In der Beschreibung dieses Systemes werden sich denn auch seine Ansichten der Grundformen der Idee, als notwendige Teile jenes Systems, zugleich mit ergeben.

Um Ihnen sogleich in dieser Stelle eine ausgebreitetere Aussicht auf das, was Sie hier zu erwarten haben, zu öffnen, füge ich folgenden, von mir bisher noch nicht erwähnten Einteilungsgrund hinzu. Nichts gelten zu lassen, als was es begreife, es versteht sich durch den bloßen empirischen Erfahrungsbegriff, ist die Maxime des Zeitalters; und dasselbe wird daher, wo es nur kräftig und konsequent genug auf sich selber fußt, diese Maxime auch als sein wissenschaftliches Prinzip aufstellen, und nach ihr alles wissenschaftliche Verfahren schätzen und beurteilen. Es kann aber nicht fehlen, daß andere, weniger stark von dem waltenden Zeitalter ergriffen, ohne doch die Morgendämmerung des neuen Zeitalters erblickt zu haben, die unendliche Leerheit und Plattheit einer solchen Maxime fühlen, und nun, glaubend, daß man das Falsche nur gerade umkehren müsse, um zum Wahren zu kommen, in

das Unbegreifliche und Unverständliche, als solches, die Weisheit setzen. Da auch diese in ihrer ganzen Ansicht von dem Zeitalter ausgehen, und nichts sind, als die Reaktion desselben Zeitalters gegen sich selbst, so sind auch sie, ohnerachtet des direkt entgegengesetzten Prinzips, dennoch ebenso gut als jene, Produkte des Zeitalters — sie, welche unter anderen Bedingungen Überbleibsel der alten Zeit sein würden; und wer die Wissenschaft des Zeitalters erfassen will, hat beide Prinzipien aufzustellen, und aus ihnen zu folgern, so wie wir es tun werden.

Es ist nur noch Eine allgemeine Bemerkung rückständig, welche ich der Schilderung voranschicken muß, folgende: Ob das, was ich das dritte Zeitalter nenne, nun gerade das unsrige sei, und ob die Phänomene, die ich aus seinem Prinzip streng folgernd ableite, unter unseren Augen eintreten, darüber habe ich, wie mehrmals gesagt, einem jeden das Urteil selber überlassen. Nur wäre, falls jemand hierin urteilen wollte, nötig, daß er nicht etwa so denke: nun, gesetzt auch, es ließe sich nicht leugnen, daß es dermalen allerdings so sei, so ist dies doch keineswegs ein Charakterzug unseres Zeitalters, indem es wohl von jeher eben also gewesen sein möchte. In dieser Rücksicht werde ich bei Phänomenen, über die man etwa so denken könnte, an Zeiten erinnern, in denen es anders war.

Wir heben die Beschreibung des wissenschaftlichen Zustandes des dritten Zeitalters an mit der Schilderung seiner Form, d. h. der beständigen Grundeigenschaften, in welche alles sein Wesen gleichsam eingetaucht ist und in denselben sich bewegt, und leiten diese Grundeigenschaften ab also:

Die Idee, wo sie zum Leben durchdringt, gibt eine unermeßliche Kraft und Stärke, und nur aus der Idee quillt Kraft; ein Zeitalter, das der Ideen entbehrt, wird daher ein schwaches und kraftloses Zeitalter sein, und alles, was es noch treibt, und worin es Lebenszeichen von sich gibt, nur matt und siechend, und ohne sichtbaren Kraftaufwand verrichten.

Und — da wir hier insbesondere von der Wissenschaft desselben reden — in Absicht der Gegenstände wird es von keinem einzigen kräftig angezogen werden, noch selbst ihn kräftig durchdringen; sondern heute an dem, morgen an dem, so wie die augenblickliche Laune oder andere Leidenschaften es raten, etwas auf der Oberfläche Liegendes berichten, keinen aber zermalmen, und seinen Kern entfalten. In Absicht seiner Meinungen über diese Gegenstände wird es durch den blinden Hang der Ideenassoziation bald dahin, bald dorthin gezogen werden, in nichts sich gleichbleibend, als in dieser allgemeinen Oberflächlichkeit und Wandelbarkeit, und in dem Grundprinzip, daß in diesem Leichtnehmen eben die rechte Weisheit bestehe. — So nicht der von der Wissenschaft in der Gestalt der Idee Ergriffene. In Einem Punkte ist sie ihm aufgegangen, und in diesem Einen Punkte hält sie sein ganzes Leben mit aller Kraft desselben gefesselt, so lange, bis dieser ihm vollkommen klar werde, und aus ihm heraus ein neues Licht sich verbreite über das Universum des gesamten Wissens; und daß es wenigstens ehemals dergleichen Männer gegeben, und die Wissenschaft nicht von jeher so seicht und kraftlos getrieben worden sei, als das dritte Zeitalter sie notwendig treiben müßte, beweist aufs mindeste die Erfindung der Mathematik bei den Alten. In der Mitteilung endlich, sie sei nun mündlich oder schriftlich, wird dieselbe Mittelmäßigkeit und Kraftlosigkeit sich zeigen. Ein organisches, in allen seinen Teilen aus Einem Mittelpunkte ausgehendes und auf denselben wiederum zurück sich beziehendes Ganzes wird in dessen Darstellungen nie erscheinen, sondern diese Darstellungen werden gleichen einem Wurfe Sandes, in welchem jedes Körnchen für sich eben auch ein Ganzes ist, und alle nur durch die leere Luft zusammengehalten werden. Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf geriete, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabete vorzutragen. — Deswegen kann in diesen Darstellungen nie Klarheit sein; welche nun durch eine ermüdende Deutlichkeit, die darin besteht, daß man dasselbe recht vielmal wiederhole, ersetzt werden soll. Diese

Darstellungsweise wird da, wo das Zeitalter recht zu Kräften kommt, sich selbst sogar begreifen, und sich als mustermäßig hinstellen, so daß von nun an die Eleganz darein gesetzt werde, daß man dem Leser nichts zu denken gebe, noch desselben eigene Tätigkeit auf irgendeine Weise aufrege, was ja zudringlich wäre; und daß klassische Schriften diejenigen seien, die jedermann so, wie er eben ist, lesen, und nach deren Weglegung er wiederum sein und ferner bleiben könne, wie er zuvor war. Nicht so derjenige, der Ideen mitzuteilen hat, und von ihnen zur Mitteilung getrieben wird. Nicht er selber redet, sondern die Idee redet oder schreibt in ihm mit aller ihr beiwohnenden Kraft; und nur das ist ein guter Vortrag, wo nicht der Vortragende die Sache vortragen will, sondern die Sache sich selber ausspricht und in Worte gestaltet durch das Organ des Vortragenden. Daß es wenigstens ehemals dergleichen Vorträge gegeben, und daß man sich nicht von jeher gescheut, den Leser oder Zuhörer anzuregen, beweisen die noch bis jetzt übrigen Schriften des klassischen Altertums, — deren Studium das dritte Zeitalter, wo es konsequent ist, freilich abzuschaffen und das Erlernen ihrer Sprachen aus der Mode zu bringen suchen wird, damit es in seinen Produkten allein gelte und die Ehre habe.

Die Idee, und allein die Idee füllt aus, befriedigt und beseligt das Gemüt; ein Zeitalter, das der Idee entbehrt, muß daher notwendig eine große Leere empfinden, die sich als unendliche, nie gründlich zu hebende und immer wiederkehrende Langeweile offenbart; es muß Langeweile so haben, wie machen. In diesem unangenehmen Gefühl greift es nun nach dem, was ihm als das einige Gegenmittel dafür erscheint, nach dem Witze: entweder um ihn selber zu genießen, oder um die Langeweile anderer, welche es durch seine Darstellungen zu erregen sich wohl bewußt ist, dadurch von Zeit zu Zeit zu unterbrechen, und in die langen Sandwüsten seines Ernstes hier und da ein Körnchen Scherz zu säen. Dieses Vorhaben muß ihm zwar, in der Tat und Wahrheit, notwendig mißlingen; denn auch des Witzes ist nur derjenige fähig, welcher der Ideen fähig ist.

Witz ist die Mitteilung der tiefen, d. h. der in der Region der Ideen liegenden Wahrheit, in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit. — In ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, sage ich, und insofern ist der Witz der Mitteilung derselben Wahrheit in einer Kette des bündigen Räsonnements entgegengesetzt. Wenn z. B. der Philosoph eine Idee in allen ihren einzelnen Bestandteilen Schritt vor Schritt zerlegt, jeden dieser Bestandteile, einen nach dem anderen, durch eines jeden eigentümlichen Grenzbegriff bestimmt, und von ihm unterscheidet, solange bis die ganze Idee erschöpft ist, so geht er den Weg der methodischen Mitteilung, und beweist mittelbar die Wahrheit seiner Idee. Gelingt es ihm nun etwa noch zum Beschlusse das Ganze in seiner absoluten Einheit in einen einzigen Lichtstrahl zu fassen, der es wie ein Blitz durchleuchte und abgesondert hinstelle, und jeden verständigen Hörer oder Leser ergreife, daß er ausrufen müsse: ja wahrhaftig so ist es, jetzt sehe ich es mit einem Male ein: so ist dies die Darstellung der aufgegebenen Idee in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit, oder die Darstellung derselben durch den Witz: und hier zwar durch den direkten oder positiven Witz. — Nun kann die Wahrheit auch indirekt bewiesen werden, dadurch, daß man die Torheit und Verkehrtheit ihres Gegenteils zeige; und wenn dies nicht methodisch und mittelbar, sondern in unmittelbarer Anschaulichkeit geschieht, so ist dies der indirekte und, in der Beziehung auf die Idee, negative Witz, der bei denen, die ihn fassen, Lachen erregt: es ist der Witz als Quelle des Lächerlichen; denn die Verkehrtheit in ihrer unmittelbaren Anschauung ist lächerlich.

Nicht der Witz in der ersten Bedeutung, von welcher die Theorien desselben schweigen, sondern der in der zweiten — der in der Gestalt des Spottes, und als Lachen erregend, ist es, nach welchem das Zeitalter hascht; indem das Lachen ein durch den Naturinstinkt selbst angewiesenes Mittel ist, um die durch viel erlittene Langeweile erschöpften Lebensgeister wieder zu erfrischen, und durch die wellenförmige Bewegung, in die es die stagnierenden Teile bringt, ein wenig neu zu beleben. Aber auch in dieser Gestalt bleibt er ihm

notwendig unzugänglich; denn um das Verkehrte in seiner Anschaulichkeit frei zu handhaben und hinzustellen, muß man nicht selbst verkehrt sein. Sie haben keinen Witz, wohl aber hat sehr oft, und größtenteils dann, wenn sie nach ihrer Weise sehr witzig sind, der Witz sie: d. h. sie stellen sodann an ihren eignen Personen, ohne das mindeste Arge dabei zu ahnen, dem verständigeren Zuschauer die Torheit und Verkehrtheit in der höchsten Anschaulichkeit dar. Wer ihnen, um sie recht nach dem Leben abzubilden, gewisse Dinge in den Mund gelegt hätte, die sie oft ganz unerwartet selbst mit großer Gravität aussprechen, der könnte sich rühmen ein witziger Kopf zu sein.

Wie wird es denn also verfahren — dieses dritte Zeitalter, um seine Art von witzigem Spotte und sein Maß des Lachens an sich zu bringen? Also: — es setzt voraus, seine Wahrheit sei die rechte Wahrheit, und was dieser zuwider sei, sei falsch; denn wenn man das Gegenteil annehmen wolle, so hätten sie ja unrecht, welches absurd ist; hierauf setzen sie in frappanten Beispielen auseinander, wie so ganz ungeheuer die entgegengesetzte Meinung von der ihrigen verschieden sei, und in gar keinem Stücke sich mit ihr vereinigen lasse — wie wahr sein mag; lachen darauf zuerst, und es kann nicht fehlen, daß mitgelacht werde, wenn sie sich nur an die rechten Personen gewendet haben. — Nach der beständigen Weise, in wissenschaftlicher Form einherzugehen, wird auch dieses Prinzip vom Zeitalter bald begriffen und dogmatisch aufgestellt werden, und es wird ein Lehrsatz auftreten, des Inhalts: das Lächerliche sei der Probierstein der Wahrheit; und daß etwas falsch sei, lasse sich, zu Ersparung anderweitiger Prüfung, gleich daran erkennen, wenn man nach der angeführten Methode ihm einen Spaß anfügen könne.

Sie sehen, welch ungeheuren Gewinn durch diesen anfangs geringscheinenden Fund ein Zeitalter gemacht habe. Zuvörderst ist es dadurch eingesetzt in nie zu störenden Besitz seiner Weisheit: denn an diese seinen Probierstein des Lächerlichen zu halten, oder, falls er, wie wohl tunlich ist, durch andere daran gehalten würde, mitzulachen, wird das Zeitalter

sich hüten: sodann ist ihm dadurch die doch immer einige Mühe kostende Prüfung dessen, was ihm zuwider vorgebracht wird, auf immer erspart; es zeigt bloß, wie weit diese davon entfernt seien, mit ihm übereinzustimmen und seine rechte Meinung getroffen zu haben; macht sie dadurch lächerlich, und, falls man es aus der guten Laune bringt, — verdächtig und verhaßt; endlich ist dieses Lachen schon an sich selber eine ganz angenehme und gesunde Arbeit, bei der man der außerdem so drückenden Langeweile doch manchmal entledigt wird.

Nein, E. V., Sie Anwesenden alle, ohne Ausnahme eines einzigen, in denen ich nicht Mitglieder des dritten Zeitalters anzureden glaube, mit denen ich nie zu reden wünsche, noch Mitglieder irgendeines Zeitalters, sondern von denen ich voraussetze, daß Sie, frei mit mir über alle Zeit erhaben, auf dieselbe herabschauen; — nein, der Witz ist ein göttlicher Funke und steigt nie herab zu der Torheit. Er wohnt ewig bei der Idee und läßt nie von ihr. In der ersten Gestalt ist er der wunderbare Leiter des Lichtes in der Geisterwelt, durch welchen die Weisheit von dem Einen Punkte, in welchem sie zuerst aufging, sich verbreitet zu den übrigen Punkten, und sie ergreift. In der zweiten Gestalt ist er der rächende Blitzstrahl der Idee, der jede Torheit, selbst in der Mitte ihrer Befreundeten, sicher trifft und zu Boden wirft. Absichtlich geschleudert durch die Hand eines einzelnen, oder auch nicht, trifft er auch im zweiten Falle sicher, als verborgenes und unvermeidliches Schicksal. So wie die Freier der Penelope, schon umstellt von dem ihnen bereiteten Untergange, tobten in den dunklen Häusern und lachten mit fremden Backen: so lachen auch diese mit fremden Backen; denn in ihrem Lachen lachet der ewige Witz des Weltgeistes ihrer selbst. Wir insgesamt wollen ihnen dieses Vergnügen gönnen und lassen, und uns hüten, die Binde von ihren Augen zu nehmen.

Sechste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das Prinzip des von uns zu beschreibenden dritten Zeitalters ist nun zur Genüge bekannt: das, durchaus nichts als geltend anzuerkennen, als das, was es begreife. Sein Höchstes ist daher der Begriff; es ist darum der Form nach wissenschaftlich: und eine gründliche Beschreibung desselben muß anheben von der Beschreibung seines wissenschaftlichen Zustandes; indem hierin es sich selber am klarsten und durchsichtigsten geworden, und aus diesem hellsten Punkte alle seine übrigen Charakterzüge sich am besten ableiten lassen.

Wir beschrieben in der letzten Rede diesen wissenschaftlichen Zustand zuvörderst der Form nach, d. h. in gewissen allgemeinen Grundeigenschaften, welche an allen seinen Erscheinungen sich zeigen würden — ausgehend von dem Grundcharakter desselben, daß es der Idee unfähig sei. Die Idee war die Quelle der Kraft; dieses Zeitalter mußte daher notwendig schwach und kraftlos sein: die Idee war die Quelle der vollkommenen Befriedigung; dieses Zeitalter mußte daher Leere empfinden, — welche es durch Witz auszufüllen strebt, der aber ihm ebenfalls unerschwinglich ist. Heute wollen wir ein gedrungenes Bild dieses wissenschaftlichen Zustandes selber in seinem wirklichen selbständigen Sein und Walten aufstellen.

Vor allem anderen voraus: jedes mögliche Zeitalter strebt — wie dies schon bei einer anderen Gelegenheit im Vorbeigehen erinnert, hier aber eingeschärft und zum ersten Male angewendet wird — jedes mögliche Zeitalter strebt die ganze Gattung zu umfassen und zu durchdringen; und nur, inwiefern ihm dieses gelingt, hat es sich als Zeitalter dargestellt, da es außerdem bloß die besondere Gesinnung einzelner geblieben wäre.

So auch das dritte. Es ist in seinem Wesen Wissenschaft: und es muß streben und arbeiten, schlechthin alle Menschen zur Wissenschaft zu erheben. Der Begriff, als der höchste und entscheidende Richter, hat für dasselbe Wert, und hat den höchsten, allen anderen Wert erst bestimmenden Wert: der Mensch kann ihm daher Wert haben lediglich insofern, inwiefern er die Begriffe leicht an sich bringt oder gut lernt, und sie leicht anwendet, oder fertig urteilt; und alles Bestreben des Zeitalters in der Bildung des Menschen kann nur auf diesen Zweck sich hinrichten. Es verschlägt nichts, wenn auch einzelne Stimmen zuweilen dazwischen rufen: Handeln, handeln, das ist die Sache, was hilft uns das bloße Wissen? — denn entweder ist mit diesem Handeln auch nur eine andere Weise des Lernens gemeint, oder jene Stimme ist die Reaktion des sich selber in seiner Leerheit mißfallenden Zeitalters gegen sich selbst, welcher Reaktion wir schon in der vorigen Rede gedacht haben, und von welcher dieses Zeitalter in allen seinen besonderen Äußerungen begleitet zu werden pflegt. Das in der Beurteilung dieses Punktes Entscheidende ist die Erziehung, welche ein besonderes Zeitalter den Kindern aus allen Ständen überhaupt, und insbesondere aus dem Volke, zu geben sucht. Findet sich, daß diese in jedem Stande zunächst beabsichtige, daß die Kinder etwas lernen, und daß sie insbesondere beim Volke zuletzt darauf hinausgehe, daß dasselbe fertig lese und, soweit dieses sich erschwingen läßt, auch schreibe, und daß es überhaupt die Wissenschaft desjenigen Standes inne habe, dem seine Erziehung anheimfiel — z. B. daß es unter dem Namen des Katechismus eine systematische und tabellarische Dogmatik inne habe, wenn seine Erziehung dem geistlichen Stande anvertraut wurde —, findet sich, sage ich, dies: so bewährt sich in der Erfahrung, was wir eben behaupteten. Werden auch hier und da andere Maximen der Volkserziehung aufgestellt und zum Teil auch ausgeführt, so ist dieses nur die Reaktion; das erstere aber ist die Grundregel, ohne welche es sogar nicht zur Reaktion gekommen wäre.

Es ist unmöglich, daß diese von allen Seiten und in allen Richtungen auf das Zeitalter einfließenden Bestrebungen ganz

mißlingen sollten. Jeder, selbst der Geringste und am wenigsten Gebildete, wird doch in irgendeinem Maße das Selbstbegreifen an sich bringen, d. h. da die Aufklärung des Zeitalters durchaus negativ ist, — er wird durch Selbstdenken über einiges sich hinweggesetzt haben, das ihm in der Jugend beigebracht wurde, und manches sich nicht mehr aufbinden lassen, das man früher ihm wohl aufbinden konnte. Und so hat denn Mann für Mann selber gedacht und aus eigener Macht etwas begriffen, und das ganze Zeitalter hat sich in ein stehendes Heerlager formaler Wissenschaft verwandelt, in welchem freilich viele und sehr verschiedene Stufen des Ranges stattfinden, doch aber jeder auf seine Weise die übliche Bewaffnung führt.

Ich wünschte nicht, E. V., daß irgendeiner unter Ihnen das Gesagte also mißverstände, als ob ich den angeführten Charakterzug des Zeitalters unbedingt mißbillige, und mich dadurch zu einer Partei schlage, die in mancherlei Hüllen, und neuerlich auch in der der Philosophie erschienen ist; in jeder dieser Hüllen aber mit Recht den Namen der Obskuranten getragen hat. Wäre nur sonst die Wissenschaft des dritten Zeitalters innerlich von der rechten Art: — darüber, daß es dieselbe schlechthin an alle Menschen zu bringen sich bestrebt, verdient es keinen Tadel. Vielmehr zeigen diejenigen Repräsentanten desselben, welche ihre Weisheit für sich behalten, und dieselbe besonders unter den großen Haufen nicht kommen lassen wollen, nur von einer neuen Seite ihre Inkonsequenz. Auch das dem dritten Zeitalter folgende vierte der wahren realen Wissenschaft wird streben, allen sich mitzuteilen; denn sollen die Vernunftgesetze durch sichere Kunst überall und in der ganzen Gattung ausgeführt werden, so muß jedes Individuum der Gattung wenigstens einen Grad der Erkenntnis dieser Gesetze besitzen, indem ein jeder durch eigene innere Kunst die äußere, welche auch an ihm mit arbeitet, zu unterstützen hat. Alle ohne Ausnahme müssen über kurz oder lang zur Vernunftwissenschaft kommen; darum müssen alle ohne Ausnahme erst von dem blinden Autoritätsglauben los-

gerissen werden. Dieses beabsichtigt nun das dritte Zeitalter, und es tut daran ganz recht.

Das eigene Begreifen, als solches, sagte ich, hat für das Zeitalter Wert — und den höchsten, allen anderen Wert erst bestimmenden Wert: auf ihm beruht die Würde und das Verdienst der Person. Darum ist es vor diesem Zeitalter schon Ehre, nur selbst gedacht zu haben; gesetzt auch, man hätte sich bloß etwas ausgedacht: — nur etwas Originelles vorgebracht zu haben; gesetzt auch, diese Originalität sei eine offenbare Verkehrtheit. Ein Endurteil fällen und durch dieses Endurteil zur Wahrheit kommen, bei der es nun bleibe auf immer und ewig, will dieses Zeitalter nicht, denn dazu ist es zu verzagt: nur einen Reichtum von Materialien der Meinung will es, unter denen es die Auswahl habe, falls es etwa dermaleinst zum Urteilen kommen sollte; und da ist ihm denn jeder willkommen, der diesen Vorrat vermehrt. Dadurch geschieht es, daß der einzelne nicht nur ohne Scham, sondern sogar mit einer gewissen Selbstgefälligkeit auftritt und verkündigt: sehet da meine Meinung, und wie ich für meine Person mir die Sache denke, der ich übrigens sehr wohl zugebe, daß jeder andere sie sich wiederum anders denken könne, und daß dieser einzelne dabei noch sehr bescheiden zu sein glaubt; indes vor der wahrhaft wissenschaftlichen Denkart es die größte Arroganz ist, zu glauben, daß unsere persönliche Meinung irgend etwas bedeute und daß jemand interessiert sein könne, zu wissen, wie Wir, diese wichtigen Personen, etwas ansehen; und ohnerachtet vor dem Richterstuhle dieser Denkart keiner das Recht hat, eher seinen Mund zu öffnen, ehe er nicht sicher ist, daß sein Ausspruch nicht der seinige, sondern der der reinen Vernunft sei; und daß schlechthin jeder, der ihn nur verstehe, und der den Rang des vernünftigen Wesens behaupten wolle, diesen Ausspruch wahr und richtig finden müsse.

Das eigene Begreifen, als solches, ist dem Zeitalter das Höchste; dieses Begreifen hat daher Recht über alles, und wird das erste, ursprüngliche, durch kein anderes Recht zu beschränkende Recht. Daher entspringen nun die alles sich

unterwerfenden Begriffe von Denkfreiheit und von Freiheit des Urteils der Gelehrten und von der Publizität. Man zeigt dem einen, daß abgeschmackt, lächerlich, unsittlich und verderblich ist, was er vorgebracht hat: — das tut nichts, antwortet er, ich habe es ja doch gedacht, und ganz allein auf meine eigene Hand mir es ausgedacht; und gedacht zu haben, ist immer ein Verdienst, weil es doch immer einige Mühe kostet; und der Mensch muß die Freiheit haben, zu denken, was er will: — und dagegen läßt nun freilich sich nichts Weiteres sagen. Man zeigt einem anderen, daß er die allerersten Begriffe einer Kunst oder einer Wissenschaft, über deren Produkt er ein langes und breites geurteilt, nicht kenne, und daß dieses ganze Gebiet für ihn völlig unsichtbar sei: — so, antwortet er, will man etwa dadurch stillschweigend zu verstehen geben, daß ich unter diesen Umständen gar nicht hätte urteilen sollen? Man muß doch gar keinen Begriff von der Freiheit des Urteils der Gelehrten haben. Sollte man allemal erst lernen und verstehen, worüber man urteilt, so würde ja dadurch die unbedingte Freiheit des Urteils gar sehr bedingt und beschränkt; und es würden sich sodann äußerst wenige finden, die da urteilen dürften — da doch die Freiheit des Urteils darin besteht, daß jedermann schlechthin über alles urteilen möge, ob er nun es verstehe oder nicht. — Es ist einem Manne, vielleicht in einer Gesellschaft von wenig Freunden, eine Äußerung entschlüpft, von der sie vermuten, daß er die Bekanntmachung derselben ungern sehen werde. Nach einigen Wochen schwitzen die Druckerpressen, um vor Welt und Nachwelt die merkwürdige Tatsache zu verkünden. Die Journale nehmen Partei — für und wider: ausführlich auseinandersetzend und erforschend, ob er es gesagt oder nicht, vor welchen Personen eigentlich er es gesagt, wie die Worte in der Tat gelautet, unter welchen Bedingungen er etwa noch halb angebrannt zu entlassen, oder unwiderruflich zu verdammen sei. Der Schuldige muß sich eben stellen, und er hat von Glück zu sagen, wenn nach einigen Jahren seine Sache über einer anderen vergessen wird. Man hüte sich, hierbei zu lächeln; denn man würde dadurch nur zeigen, daß man gar

keinen Sinn für den hohen Wert der Publizität hätte. Falls aber gar jemand, der vor den Richterstuhl dieser Publizität eingerufen ist, es verschmähte sich zu stellen, so werden sie ganz irre in ihren Begriffen, und sie werden sich über den widernatürlichen Mann, der es über sich vermag, ihr Richteramt nicht zu respektieren, wundern bis an das Ende ihrer Tage. Sie haben es ja gedacht, — was sie sagen; wenigstens die Miene angenommen, als ob sie es dächten. Wie könnte doch ein vernünftiger Mensch diesem ihrem Denken die ehrfurchtsvolle Unterwerfung versagen?

Allerdings, E. V., ist das Recht, frei von allen Banden der äußeren Autorität mit seinem Denken zu dem Vernunftgesetze sich zu erheben, das höchste und unveräußerliche Recht der Menschheit; dieses Recht ist die unveränderliche Bestimmung des Erdenlebens der Gattung. Ohne Richtung aber innerhalb des leeren Gebietes grundloser Meinungen herumzuschwärmen, hat eigentlich kein Mensch das Recht; denn dieses Herumschwärmen hebt den eigentlichen Unterscheidungscharakter der Menschheit, die Vernunft, völlig auf. Auch hätte kein Zeitalter dieses Recht, wenn nicht dieses freie Schweben zwischen der Autorität und dem leeren Nichts eine notwendige Mittelstufe unserer Gattung ausmachte, auf welcher sie erst vom blinden Zwange befreit, und späterhin durch das drückende Gefühl ihrer Leerheit zur Vernunftwissenschaft getrieben werden sollte. Falls nun etwa jene mit ihrem Anspruche auf unbedingte Denk- und Urteilsfreiheit und Publizität nur so viel zu sagen begehren: kein Mensch solle sie hindern, sich zu prostituieren und lächerlich zu machen, so viel sie selber wollen, so muß man ihnen dies zugeben. Wer sollte sie denn auch hindern wollen? — Nicht der Staat — wenigstens derjenige nicht, der seinen wahren Vorteil versteht. Der Staat hat die Aufsicht über die äußerlichen Handlungen seiner Bürger, und fügt diese Handlungen unter zwingende Gesetze, welche, wenn sie nur richtig auf die Nation berechnet sind und ohne Ausnahme vollstreckt werden, ganz ohnfehlbar die beabsichtigte Ordnung begründen und erhalten. Die Meinungen der Bürger sind nicht Handlungen: seien diese Meinungen sogar gefährlich; wenn

nur dem Vergehen die angedrohte Strafe sicher ist, so wird, selbst der Meinung zuwider, das Vergehen unterbleiben. Entweder will ein Staat die Meinung des Volks für seinen Vorteil umändern, — so unternimmt er teils etwas Unausführbares, teils zeigt er, daß seine Gesetze nicht auf den stehenden Zustand der Nation, wozu ihr Meinungssystem allerdings gehört, berechnet, oder auch, daß die Verwaltung und Aufsicht unzulänglich ist, und er, keineswegs auf sich selbst zu ruhen vermögend, einer fremden Stütze bedürfe, die ihm nicht einmal zuteil werden wird. Oder der Staat unternimmt, vielleicht in der reinsten Absicht und aus wahrem Eifer seiner Verwalter für die Beförderung der Vernunftherrschaft, die Bestreitung der herrschenden Meinungen durch äußere Gewalt: so unternimmt er etwas, das ihm nie gelingen wird; denn alle Menschen fühlen, daß er sodann in der Form unrecht hat, — und die verfolgte Meinung, insofern in ihr Recht eingesetzt, gewinnt durch das erlittene Unrecht neue Freunde, und durch das Gefühl ihres Rechts stärkere Kraft zum Widerstande; und die Sache endigt sich damit, daß der Staat nachgeben muß, wodurch er abermals nur seine Schwäche zeigt. Ebensowenig werden die wenigen Verehrer der wahren Wissenschaft sie hindern. Diese können es nicht, und wenn sie es könnten, würden sie nicht wollen. Ihre Waffen sind keine anderen, als Vernunftbeweise; ihre Anmutung an alle Welt keine andere, als daß diese durch eigene freie Tätigkeit sich überzeuge. Was sie nur irgend sagen mögen, soll als wahr, und als allein wahr eingesehen werden; bloß historisch gelernt und auf Treue und Glauben angenommen, soll nichts werden, was sie sagen; denn sodann wäre die Menschheit doch wieder zur Autorität, bloß zu einer neuen zurückgeführt, und statt des beabsichtigten Fortschritts wäre, nur auf andere Weise, ein Rückgang erfolgt. Sähen es nun jene ein, so würden sie es ja zugestehen; — denn der Verkehrtheit, daß sie wider besseres Wissen ihre Überzeugung verleugnen, bezichtigen wir sie nicht. Aber gerade darum, weil sie es nicht einsehen, sind sie diejenigen, die sie sind, und werden es bleiben, solange sie es

nicht einsehen: sie können, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, unmöglich etwas anderes sein, und sie sind zu tragen als integrierender Teil der unveränderlichen Notwendigkeit.

Diese Denkart, sagte ich früher, wird streben, sich selbst allgemein zu machen; es wird ihr in gewissem Maße gelingen, und das ganze Zeitalter wird sich in ein Heerlager von formaler Wissenschaft verwandeln. — Wer gebietet in diesem Heerlager und führt die Haufen an? Offenbar, wird man sagen, die Helden des Zeitalters, die Vorfechter, in denen der Zeitgeist am herrlichsten sich offenbart hat. Aber wer sind diese, und woran sind sie auf den ersten Augenblick zu kennen? Vielleicht an der Wichtigkeit der Untersuchungen, die sie auf die Bahn bringen, oder an der Wahrheit, die aus ihren Behauptungen jedem entgegenleuchtet? Wie wäre das möglich? da das Zeitalter überhaupt über Wichtigkeit oder Wahrheit nicht urteilt, sondern nur einen Reichtum von Meinungen für ein künftiges Urteil sammelt. Also, wer nur gehörig meinte und durch dieses sein Meinen zu jener großen Niederlage des allgemeinen Meinens seinen Beitrag lieferte, der wäre dadurch zum Anführer der Haufen geeignet. Aber, wie schon erinnert, dadurch ist in diesem Zeitalter kein Vorrang zu gewinnen; denn ein jeder, der nur in dieser Luft lebt, hat auch einmal etwas sich ausgedacht und auf seine eigene Hand es gemeint. Leider aber wird diese Fertigkeit des Meinens von dem Mißgeschick getroffen, daß sehr oft am Morgen von aller Welt — von dem tätig Meinenden selber, vergessen ist, was den Abend vorher gemeint wurde, und so diese neue Bereicherung des Reichs der Meinungen verfliegt in die leere Luft. Wenn daher nur ein Mittel erfunden wäre, durch welches der Akt des Meinens sowohl, als, soweit dies möglich ist, die Meinung selber sich festhalten und gegen den nächsten Morgenhauch schützen ließe; also, daß jedem, der nur gesunde Augen hätte, dokumentiert werden könnte, daß gemeint worden sei, und der Meinende selber ein stehendes, seiner Vergeßlichkeit nachhelfendes Andenken behielte, wie er gemeint habe — wenn z. B. die Schreibe- und die Buchdruckerkunst erfunden wäre: so wäre das Zeit-

alter aus der Verlegenheit gerissen. Wer nun also gemeint hätte, in stehendem Schwarz auf stehendem Weiß, der würde unter die Helden des Zeitalters gehören, deren erhabener Körper eine Republik der Wissenschaftskundigen, oder, wie sie lieber hören werden, da ihr ganzes Wesen doch nur Empirie ist, eine Gelehrtenrepublik ausmachte.

Das Zeitalter würde sich bei dieser Schätzung keineswegs irre machen lassen durch die Betrachtung, daß der Eintritt in diesen glorreichen Senat des Menschengeschlechts gewöhnlich durch den nächsten Buchdrucker eröffnet wird, der noch weniger weiß, was er druckt, als der Schriftsteller, was er schreibt; und der nichts mehr begehrt, als fremdes bedrucktes Papier gegen von ihm bedrucktes Papier einzutauschen.

Auf diese Weise kommt die Gelehrtenrepublik zusammen. Durch die Kraft der Druckerpresse sondern diese sich ab vom Haufen, der nicht drucken läßt, und der nun in dem Heerlager der formalen Wissenschaft dasteht als Leser. Es entstehen daraus neue Verhältnisse und neue Beziehungen dieser zwei Hauptstände des Heerlagers der formalen Wissenschaft aufeinander.

Die nächste Absicht beim Druckenlassen war freilich die, die Selbständigkeit seines Geistes öffentlich zu dokumentieren: — hieraus folgt im Wissenschaftlichen Haschen nach neuen, oder neuscheinenden Meinungen, in den Redekünsten Ringen nach neuen Formen. Wer diesen Zweck erreicht hat, macht, ganz ohne Rücksicht, ob im ersten Falle seine Meinung wahr, oder im zweiten seine Form schön sei, sein Glück beim Leser. Nachdem aber einmal das Drucken recht in den Gang gekommen, wird sogar diese Neuheit erlassen, und das Druckenlassen schon an und für sich selbst ist ein Verdienst: und nun entstehen im Wissenschaftlichen die Kompilatoren, welche das schon hundertmal Geschriebene wiederum, nur ein wenig anders versetzt, drucken lassen; und in den Redekünsten die Modeschriftsteller, die eine Form, welche Beifall gefunden hat, anderen, oder auch sich selber, so lange nachmachen, bis kein Mensch mehr etwas in dieser Form sehen mag.

Dieser Strom der Literatur wird nun, immer sich erneuernd, fortquellen, und jede neue Welle wird die vorhergehende verdrängen; daß sonach der Zweck, um dessenwillen zuerst gedruckt wurde, vereitelt, und die Verewigung durch die Presse aufgehoben würde. Es hilft nichts, in offenem Drucke gemeint zu haben, wenn man nicht die Kunst besitzt, unaufhörlich fortzumeinen; denn alles Vergangene wird vergessen. Wer sollte es denn im Gedächtnisse behalten? Nicht die Schriftsteller, als solche; denn da jeder nur neu sein will, so hört keiner auf den anderen, sondern ein jeder geht seinen Weg und setzt seine Rede fort. Ebensowenig der Leser; dieser, froh mit dem Alten zu Ende zu sein, eilt nach dem Neuangekommenen, — in dessen Wahl er überdies großenteils durch das Ohngefähr geleitet wird. Es könnte bei dieser Lage der Sachen keiner, der etwas in den Druck ausgehen lassen, sicher sein, daß außer ihm und seinem Drucker noch irgendein anderer davon wisse. Es wird daher unumgänglich nötig, noch besonders ein öffentliches und allgemeines Gedächtnis für die Literatur anzulegen und einzurichten. Ein solches sind die Gelehrtenzeitungen und Bibliotheken; welche bekannt machen, was die Schriftsteller bekannt gemacht haben, und von denen jeder Autor noch nach Verlauf eines halben Jahres sich kann wieder sagen lassen, was er gesagt habe: bei welcher Gelegenheit es denn das lesende Publikum, wenn es auch nur Gelehrtenzeitungen liest, zugleich mit erfährt. Doch würde es gegen die Ehre der Verfasser von dergleichen Blättern laufen, und dieselben zu tief unter andere Schriftsteller herabsetzen, wenn sie bloß einfach berichteten; sie werden daher neben dem Berichte zugleich ihr Selbstdenken dokumentieren, indem sie über das Denken der ersten wiederum denken, und ihr Urteil abgeben; die Hauptmaxime aber bei diesem Geschäft wird diese werden, daß man an allem etwas auszusetzen finde, und jedes Ding besser wisse, als der erste Autor.

Bei den Schriften, wie sie gewöhnlich erscheinen, hat dies wenig zu bedeuten; es ist ein sehr kleines Unglück, daß etwas, das von vornherein schief war, durch die neue Wendung des Rezensenten, auf eine andere Seite hin, schief gebogen werde.

Schriften, die es wirklich verdienten, an das Licht zu kommen — sei es in der Wissenschaft, oder in den Redekünsten, sind allemal der Ausdruck eines ganzen, auf eine völlig neue und originelle Weise der Idee gewidmeten Lebens: und ehe dergleichen Schriften nicht das Zeitalter ergriffen und durchdrungen, und nach sich umgebildet haben, ist ein Urteil über sie nicht möglich; — es versteht sich daher von selber, daß keineswegs nach Verlauf eines halben oder auch ganzen Jahres von dem ersten besten eine gründliche Rezension über sie geliefert werden könne. Daß die gewöhnlichen Bücherrichter diesen Unterschied nicht machen, sondern alles, was ihnen unter die Augen kommt, ohne Anstand aus freier Hand rezensieren, versteht sich gleichfalls; sowie auch dies, daß über wirklich originelle Schriften derselben Urteil am allerverkehrtesten ausfällt. Aber sogar dieser Verstoß ist kein Unglück, außer für sie selber: — nichts wahrhaft Gutes geht in dem Strome der Zeiten verloren, liege es noch so lange verschrien, verkannt, ungeachtet, — es kommt endlich doch der Zeitpunkt, wo es sich Bahn bricht; das Individuum aber, welches durch verkehrte Ansichten seines Werkes sich in seiner Person beleidigt glaubte, und sich kränkte, statt mitleidig zu lächeln, würde dadurch nur beweisen, daß die Gegner gewissermaßen recht hätten; — daß ihm sein Individuum noch nicht ganz in der Idee, und in der Erkenntnis und Liebe der Wahrheit, aufgegangen sei; daß darum diese Individualität wohl auch noch an seinem Werke erscheinen möge, und dies um so mißfälliger, je reiner neben ihr sich die Idee abdrücke: und ein solcher erhielte dadurch die dringendste Aufforderung, in sich zu gehen und sich vollkommen zu reinigen. — Sehen sie die Sache unrichtig an — denkt der in sich selber aufs reine Gekommene und Konsequente —, so ist dies ihr Schade, nicht der meinige: und daß sie unrichtig sehen, ist nicht die Schuld ihres bösen Willens, sondern ihrer schwachen Augen; und sie würden selber froh sein, wenn sie zur Wahrheit kommen könnten. — Noch ist zum Beschlusse der Vorteil aus Errichtung des Rezensierwesens zu erwähnen, daß derjenige, der nicht besondere Lust, oder außerordentlich viel

übrige Zeit hat, gar kein Buch weiter zu lesen braucht; sondern, daß er durch die bloße Lektüre der Gelehrtenzeitungen die gesamte Literatur des Zeitalters in seine Gewalt bekommt; und daß in diesem Systeme die Bücher lediglich gedruckt werden, damit sie rezensiert werden können, und es überhaupt keiner Bücher bedürfen würde, wenn sich nur Rezensionen ohne Bücher machen ließen.

Dies ist das Gemälde des tätigen Teils in diesem Heerlager formaler Wissenschaft: der Schriftsteller. Nach diesen bildet sich nun wiederum der empfangende Teil: das Korps der Leser, um ihr genaues Gegenbild zu werden. Wie jene ohne Rast und Anhalt fortschreiben, so lesen diese fort ohne Anhalt; mit aller Kraft strebend, sich auf irgendeine Weise emporzuhalten über der Flut der Literatur, und fortzugehen, wie sie dies nennen, mit dem Zeitalter. Froh, das alte notdürftig durchlaufen zu haben, greifen sie nach dem neuen, indem das neueste schon ankommt, und es bleibt ihnen kein Augenblick übrig, jemals wieder an das alte zu gedenken. Nirgends können sie in diesem rastlosen Fluge anhalten, um mit sich selber zu überlegen, was sie denn eigentlich lesen; denn ihr Geschäft ist dringend, und die Zeit ist kurz: und so bleibt es gänzlich dem Ohngefähr überlassen, was und wie viel bei diesem Durchgange an ihnen hängen bleibe, wie es auf sie wirke, welche geistige Gestalt es an ihnen gewinne.

Nun ist diese Art des Lesens schon an und für sich selber eine von allen anderen Gemütsstimmungen spezifisch verschiedene Stimmung, die etwas höchst Angenehmes hat und gar leicht zum unentbehrlichen Bedürfnisse werden kann. So, wie andere narkotische Mittel, versetzt es in den behaglichen Halbzustand zwischen Schlafen und Wachen, und wiegt ein in süße Selbstvergessenheit, ohne daß man dabei irgendeines Tuns bedürfe. Mir hat es immer geschienen, daß es am meisten Ähnlichkeit mit dem Tabakrauchen habe, und durch dieses sich am besten erläutern lasse. Wer nur einmal die Süßigkeit dieses Zustandes geschmeckt hat, der will sie immerfort genießen, und mag im Leben nichts anderes mehr tun; er liest nun, sogar ohne alle Beziehung auf Kenntnis der

Literatur und Fortgehen mit dem Zeitalter, lediglich damit er lese und lesend lebe, und stellt in seiner Person dar den reinen Leser.

Und an diesem Punkte hat denn die Schriftstellerei und die Leserei ihr Ende erreicht; sie ist in sich selbst zergangen und aufgegangen, und hat durch ihren höchsten Effekt ihren Effekt vernichtet. An den beschriebenen reinen Leser ist auf dem Wege des Lesens durchaus kein Unterricht mehr, noch irgendein deutlicher Begriff zu bringen, denn alles Gedruckte wiegt ihn alsbald ein in stille Ruhe und in süße Vergessenheit seiner selber. Auch sind ihm dadurch alle andern Wege des Unterrichts abgeschnitten. — So hat die mündliche Mitteilung — durch fortgehende Rede oder wissenschaftliche Unterredung — unendliche Vorteile vor der, durch den toten Buchstaben; das Schreiben ist bei den Alten erfunden worden, lediglich um die mündliche Mitteilung denen zu ersetzen, die zu ihr keinen Zugang haben konnten; alles Geschriebene war zuerst mündlich vorgetragen, und war Abbildung des mündlichen Vortrags; nur bei den Neuern, besonders seit Erfindung der Buchdruckerkunst, hat das Gedruckte begehrt, für sich etwas Selbständiges zu sein, — wodurch unter anderm auch der Stil, dem das lebendige Korrektiv der Rede entging, in solchen Verfall geraten. Aber selbst für diese mündliche Mitteilung ist ein Leser, wie der beschriebene, fürs erste verdorben.

Wie vermöchte Er, der absoluten Passivität des Hingebens gewohnt, den Zusammenhang der ganzen Rede festzuhalten, welcher nur tätig ergriffen und festgehalten werden kann? Wie vermöchte er auch nur, falls periodisch gesprochen wird, wie es in jeder guten Rede soll, — den einzelnen Perioden in Eins zu fassen und zu übersehen? Wenn er es nur, schwarz auf weiß gesetzt, an seine Augen halten könnte, dann, meint er, wäre ihm geholfen. Aber er täuscht sich. Auch sodann würde er den Perioden nicht als Einheit geistig fassen; sondern nur das Auge würde auf dem Umfange, den er einnimmt, ruhen, und ihn fortdauernd auf dem Papiere, und vermittelst des Papiers, festhalten, so daß er nun glaubte, Er fasse ihn.

Bei diesem Punkte angekommen, sagte ich, hat das wissenschaftliche Streben des Zeitalters sich selbst vernichtet, und das Geschlecht steht von einer Seite in absoluter Ohnmacht, von der anderen mit der völligen Unfähigkeit, weiter gebildet zu werden, da: das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich. Dann wird es hohe Zeit, etwas Neues zu beginnen. Dieses Neue ist nun meines Erachtens dies, daß man von der einen Seite wiederum das Mittel der mündlichen Mitteilung ergreife, und diese zur Fertigkeit und Kunst ausbilde; von der anderen sich Empfänglichkeit für diese Art der Mitteilung zu erwerben suche.

Soll nun ja noch gelesen werden, so geschehe dies wenigstens auf eine andere Weise, denn die gewöhnliche. Damit ich die nicht gefällige Schilderung, welche ich heute vor Ihre Augen zu bringen hatte, mit etwas Gefälligerem beschließe: so erlauben Sie mir, E. V., Ihnen zu sagen, welche Art des Lesens ich für die rechte halte.

Was man auch in Buchstaben Verfaßtes lesen möge, so ist es entweder ein wissenschaftliches Werk oder ein Produkt der schönen Redekünste. Was keines von beiden wäre, und ohne alle Beziehung auf das eine oder das andere, bleibt besser ungelesen, und es hätte auch immer ungeschrieben bleiben können.

Was zuvörderst wissenschaftliche Werke betrifft, so ist der erste Zweck beim Lesen derselben, sie zu verstehen und den eigentlichen wahren Sinn des Verfassers historisch zu erkennen. Hierbei muß man nun nicht also zu Werke gehen, daß man sich dem Autor leidend hingebe und ihn auf sich einwirken lasse, wie Ohngefähr und gutes Glück es will: oder, daß man sich von ihm vorsagen lasse, was er uns eben vorsagen will; und nun hingehe und es sich merke. Sondern, wie in der Naturforschung die Natur den an sie gestellten Fragen des Experimentators zu unterwerfen ist und zu nötigen, daß sie nicht in den Tag hineinrede, sondern die vorgelegte Frage beantworte: ebenso ist der Autor zu unterwerfen einem geschickten und wohlberechneten Experimente des Lesers.

Dieses Experiment wird also angestellt: Nachdem man fürs erste das ganze Buch kursorisch durchgelesen, um nur vorläufig einen ohngefähren Begriff von der Absicht des Autors sich zu verschaffen, suche man den ersten Hauptsatz, Hauptperioden, Hauptparagraph, oder in welche Form es gefaßt sei, auf. Dieser ist nun notwendig, auch nach der Absicht des Autors, nur bis auf einen gewissen Grad bestimmt, im übrigen aber unbestimmt; denn wäre er schon durchgängig bestimmt, so wäre mit ihm das Buch zu Ende, und es bedürfte nicht der Fortsetzung, welche vernünftigerweise ja nur dazu da ist, um eben das unbestimmt Gebliebne weiter zu bestimmen. Nur inwieweit er bestimmt ist, ist er verständlich; inwieweit er unbestimmt ist, ist er dermalen noch unverständlich. Dieses Maß der Verständlichkeit und der Unverständlichkeit mache man sich recht klar auf folgende Weise: „Der Begriff, von welchem der Autor redet, ist, an sich und unabhängig von dem Autor, bestimmbar auf diese Weise, und diese, usf.“ — Je weiter man vorläufig die Möglichkeit der Bestimmungen übersieht, desto besser ist man vorbereitet. — „Von diesen Möglichkeiten der Bestimmungen berührt nun der Autor in diesem ersten Satze diese und diese; und zwar bestimmt er in dieser Rücksicht so und so — in diesem bestimmten Gegensatze gegen andere Bestimmungsweisen, die hier auch noch möglich wären. So weit nun ist er mir verständlich. Unbestimmt aber läßt er seinen Satz in dieser, dieser, dieser Rücksicht; wie er es nun damit meine, weiß ich zurzeit noch nicht. Ich stehe fest in einem verständlichen Grundpunkte, umgeben von einer mir wohlbekannten Sphäre des jetzt noch Unverständlichen. Aber wie dies der Autor sich gedacht habe — gesetzt auch, er sagte es nicht einmal —, wird sich ergeben aus der Weise, wie er aus dem Vorausgesetzten folgert; der Gebrauch, den er von seinen stillschweigenden Voraussetzungen macht, wird ihn schon verraten. Lese ich weiter, bis der Autor weiter bestimmt! — ganz gewiß wird durch diese neue Bestimmung ein Teil der vorigen Unbestimmtheit wegfallen, der klare Punkt sich erweitern, die Sphäre des Unverständlichen sich verengen.

Mache ich mir dieses dermalige Maß der Verständlichkeit wiederum recht klar, und präge es mir ein, und lese fort, bis der Autor abermals neu bestimmt! — und nach derselben Regel immerfort, so lange, bis die Sphäre der Unbestimmtheit und Unverständlichkeit ganz verschwunden und aufgegangen ist im klaren Lichtpunkte; und ich das ganze Denksystem des Autors, vorwärts und rückwärts, in jeder beliebigen Ordnung, und alle Bestimmungen desselben ableitend aus jeder beliebigen einzelnen selber erschaffen kann." — Um in diesem eigenen Denken über den Autor streng über sich selbst zu wachen, auch um das einmal Festgesetzte und Klare nicht wieder zu verlieren, dürfte es sogar ratsam sein, diese ganze Operation mit der Feder in der Hand auf dem Papiere vorzunehmen, — und sollten, wie es anfangs sich wohl zutragen dürfte, über Einen gedruckten Bogen zwanzig andere beschrieben werden müssen. Hier wäre das Erbarmen über das Papier an der unrechten Stelle: — nur daß nicht etwa dieses Papier, unter dem Namen eines Kommentars, zur Presse eile! Dieser Kommentar, als hervorgehend aus der Bildung, mit der ich zum Studium des Autors ging, ist doch eigentlich nur der Kommentar für mich: und jeder andere, der wirklich die Sache verstehen wollte, müßte wiederum mit meinem Kommentar dieselbe Operation anstellen. Lassen wir ihn lieber, wie es auch schicklicher ist, diese Operation am ersten Autor selber, wie auch ich es mußte, vollziehen.

Es ist klar, daß man auf diese Weise — besonders wenn man gleich anfangs von einem noch klareren Begriffe ausging, als der Autor selber — den Schriftsteller oft noch weit besser verstehen werde, als er sich selber verstand. Hier verwickelt er sich in seinem eigenen Räsonnement; dort macht er einen falschen Schluß; dort versagt ihm der Ausdruck, und er schreibt ganz etwas anderes nieder, als er schreiben will; — was verschlägt mir dies? — ich weiß, wie er hat folgern und sagen sollen, denn ich habe sein Ganzes durchdrungen. Jenes sind Fehler der menschlichen Schwäche, die, bei entschiedenem Verdienste in der Hauptsache, der Edle nicht rügt.

Es ist ebenso klar, daß bei dieser Weise zu lesen man bald entdecken werde, wenn etwa der Autor selbst in der Wissenschaft, über welche er zu schreiben begehrt, nicht zu Hause ist und die Höhe des Zeitalters in ihr gar nicht kennt; oder, wenn er ein verworrener Kopf ist. In beiden Fällen kann man seine Schrift ruhig hinlegen, und braucht sie gar nicht weiter zu lesen.

Und so wäre denn der nächste Zweck, des Verstehens und historischen Erkennens des Sinnes des Autors, erreicht. Ob nun dieser Sinn des Autors der Wahrheit gemäß sei — was der zweite Zweck des Lesens war —, zu beurteilen, wird nach einem so durchdringenden Studium sehr leicht sein, wenn nicht, wie zu erwarten, schon während des Studiums ein Urteil über diesen letzteren Punkt sich ergeben hat.

Was zweitens das Lesen eines Redekunstwerks betrifft: so ist der eigentliche Zweck dieses Lesens der, daß man der Belebung, Erhöhung und Bildung des Geistes teilhaftig werde, welche das Werk zu gewähren vermag. Für diesen Zweck würde nun die ruhige Hingebung völlig zureichen: denn die Quelle des ästhetischen Wohlgefallens überhaupt zu entdecken, und sogar in jedem einzelnen Falle sie zu erspüren, ist nicht jedermanns Ding; und die Kunst beruft zwar alle zum Mitgenusse, aber nur wenige zur Ausübung, oder auch nur zur Entdeckung ihrer Geheimnisse. Aber, damit das Kunstwerk auch nur an uns komme und wir mit demselben in Berührung treten, muß es vorläufig verstanden werden; d. h. wir müssen die Absicht des Meisters, und was eigentlich er durch sein Werk habe liefern wollen, vollkommen begreifen, und diese Absicht, als den Geist des Ganzen, aus allen Teilen der Werks, und diese wieder aus jenem, herauszukonstruieren vermögen. Immer ist dies noch nicht das Kunstwerk selbst, sondern nur der prosaische Teil davon; erst das, was uns bei der Ansicht des Werks aus diesem Standpunkte gewaltig erfassen und ergreifen wird, ist das Wahre der Kunst: aber doch müssen wir jenen Teil, das Durchdringen des Werks in seiner organischen Einheit, erst an uns gebracht haben, um seines Genusses fähig

zu sein. Immer auch bleibt jene organische Einheit, wie alles Genialische, unendlich und unerschöpflich, aber es ist schon ein Genuß, sich ihr auch nur in einer gewissen Entfernung angenähert zu haben. Wir werden zurückkehren zu unseren ernsten Geschäften, und jener Anschauung vergessen: aber sie wird insgeheim bleiben in unserem Innern, und, uns unbewußt, sich fortbilden. Wir werden nach einiger Zeit zurückkommen zu unserem Werke, und dasselbe in einer anderen Gestalt erblicken; und so wird es uns nie alt werden, sondern bei jeder neuen Beschauung sich uns zu einem neuen Leben verjüngen. Wir werden nicht mehr uns sehnen nach etwas Neuem, weil wir das Mittel gefunden haben, gerade das Allerälteste in das lebendigste und jüngste Neue umzuwandeln.

Was nun jene organische Einheit eines Kunstwerks sei, die vor allen Dingen erst verstanden und begriffen werden müsse, frage mich keiner, der es nicht schon weiß, und dem ich durch das eben Gesagte nicht entweder nur seinen eigenen Gedanken wiederholt, oder wenigstens ihn bloß deutlicher ausgesprochen habe. Über die Einheit eines wissenschaftlichen Werks konnte ich mich Ihnen ganz klar machen, und habe es meines Wissens getan: nicht so über die Einheit eines Kunstwerks. Wenigstens ist die Einheit, welche ich meine, nicht jene Einheit der Fabel und der Zusammenhang ihrer Teile, und ihre Wahrscheinlichkeit, und die psychologische Fruchtbarkeit und moralische Erbaulichkeit derselben, von denen die üblichen Theorien und Kunstkritiken verlauten; — Geschwätz von Barbaren, die sich gern Kunstsinn anlögen, für Barbaren, die sich durch andere ihn anlügen lassen! — die Einheit, welche ich meine, ist eine andere; höchstens durch Beispiele, durch wirkliche Zergliederung und Zusammenfassung vorhandener Kunstwerke in jenem Geiste, würde es sich dem Unkundigen deutlich machen lassen. Möchte sich doch bald ein Mann finden, der sich dieses hohe Verdienst um die Menschheit erwürbe, und dadurch, wenigstens in jungen Gemütern, den fast ganz erstorbenen Kunstsinn wieder anzündete; — nur müßte derselbe nicht selber ein junges Gemüt, sondern ein vollkommen bewährter und gereifter Mann sein. Bis nun

dieses geschieht, können ja die andern sich des Lesens und des Anschauens wirklicher Kunstprodukte, die ihnen wegen ihrer unendlichen Tiefe unverständlich, und, da der Genuß derselben das Verstehen voraussetzt, auch ungenießbar sind, ruhig enthalten. Sie werden bei Künstlern anderer Art weit besser ihre Rechnung finden, welche die Lieblingstendenzen, Paradoxien und Spielwerke des Zeitalters glücklich in Schutz nehmen, und dasjenige, was alle zu leben begehren, und was sie wirklich, nur leider oft unterbrochen, leben, in einen kurzen Zeitraum zusammendrängen. Und so wird es denn auch wirklich, ob wir es ihnen nun erlaubt hätten oder nicht, fernerhin, so wie bisher, geschehen.

Siebente Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Bei Gemälden, wie das in der vorigen Rede Ihnen vorgelegte war, hat man besonders zwei Einreden vorauszusehen und zu berücksichtigen; die erste: das alles möge wohl in der menschlichen Natur überhaupt, keineswegs aber in der Art eines bestimmten Zeitalters liegen, und darum von jeher ohngefähr eben also gewesen sein; die zweite: diese ganze Ansicht sei einseitig, man habe nur das Mangelhafte herausgehoben und in ein nachteiliges Licht gestellt, das Gute aber, was doch auch an der Sache sei, verschwiegen. Der ersten Einrede wird am besten begegnet, wenn man an Zeiten erinnert, wo es anders g e w e s e n, und historisch darlegt, wie und auf welche Veranlassungen es also g e w o r d e n, wie es jetzt ist. Die zweite Einrede kann, wenn man nur das Wesen unseres ganzen dermaligen Vorhabens im Auge behält, uns gar nicht treffen. Wir haben ja durchaus nichts zufolge der

Erfahrung behauptet, sondern die aufgestellten Bestandteile unseres Gemäldes rein aus dem Prinzip abgeleitet. Ist da nur richtig und streng gefolgert, so fragen wir gar nicht, ob es sich in der Wirklichkeit also verhalten möge, oder nicht. Verhält es sich nicht also — nun, so leben wir nicht im dritten Zeitalter. Die gebührende Gerechtigkeit, daß auch sie eine notwendige Bildungsstufe der Menschheit ausmachten, und daß unsere Gattung eben auch da hindurch müsse, ist diesen Phänomenen keineswegs versagt worden. Auch ist die schon früher gemachte allgemeine Bemerkung, daß Bestandteile gar verschiedener Zeitalter in einer und derselben Zeit beieinander sein und einander durchkreuzen und sich vermischen können, nicht aus der Acht zu lassen; und zufolge dieser Bemerkung steht unsere Rechnung immer so: wir haben ja nicht den literarischen Zustand unserer Tage, als solchen, empirisch aufgefaßt, sondern wir haben den des dritten Zeitalters philosophierend abgeleitet: das von uns Dargelegte folgte, keineswegs aber sein Gegenteil; sonach haben wir allein davon zu sprechen. Liegen in derselben Zeit noch andere Elemente, so sind dieses Überbleibsel vergangener, oder Vorbedeutungen künftiger Zeitalter, von denen wir hier nicht reden.

Um jedoch auf jede mögliche Weise vor Mißverständnissen, und besonders vor dem allerverhaßtesten, daß unserer Zeit alles Gute abgesprochen werden solle, uns zu verwahren; auch um die Scheidung dessen, was verschiedenen Zeitaltern angehört, recht rein und scharf zu vollführen, — wird es in der letzten Rücksicht zweckmäßig sein, zu zeigen, wie der wissenschaftliche Zustand sein solle. Beide Aufgaben, die letztere, sowie die zuerst genannte, wollen wir in der heutigen Rede lösen.

Die erstgenannte: zu zeigen, daß es nicht immer so gewesen, wie wir es in der letzten Rede schilderten, und anzugeben, wie es also geworden. Bei den beiden klassischen Nationen unter den Alten, die wir näher kennen, den Griechen und Römern, wurde um vieles weniger geschrieben und gelesen, als bei uns, dagegen weit mehr gehört und Unterredung gepflogen. Fast alle ihre Schriften waren zuerst mündlich

vorgetragen, und darum ein Abbild gehaltener Rede für diejenigen, welche der Rede selbst nicht hatten beiwohnen können: und, unter anderen, auch aus diesem Umstande entsteht der große Vorzug, den die Alten im Stile vor den meisten Neueren haben, indem der letzteren Schriften etwas für sich zu bedeuten begehren, und ihnen das Korrektiv der lebendigen Rede größtenteils abgeht. Ein besonderes Interesse, das Volk wissenschaftlich zu bilden, gab es nicht; wie denn auch die Bildung, die ihm noch zuteil ward, meist zufällig an dasselbe kam, und mehr Kunstbildung war als wissenschaftliche.

Das Christentum trat in die Welt, und es entstand ein ganz neues Interesse für allgemeine Bildung — um der Religion willen, zu der alle berufen waren. — Es gibt nach unserem Erachten zwei höchst verschiedene Gestalten des Christentums: die im Evangelium Johannis und die beim Apostel Paulus, — zu welches letzteren Partei auch die übrigen Evangelisten großenteils, und ganz besonders Lukas, gehören. Der Johanneische Jesus kennt keinen anderen Gott, als den wahren, in welchem wir alle sind, und leben und selig sein können, und außer welchem nur Tod ist und Nichtsein; und wendet, wie denn dieses Verfahren auch ganz richtig ist, mit dieser Wahrheit sich nicht an das Räsonnement, sondern an den inneren, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn der Menschen — gar nicht kennend einen anderen Beweis, als diesen inneren. „So jemand will den Willen tun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei," erklärt er sich. Was das Historische anbelangt, ist ihm seine Lehre so alt als die Welt, und die erste ursprüngliche Religion; das Judentum aber, als eine spätere Ausartung, verwirft er unbedingt und ohne alle Milderung. „Euer Vater ist Abraham; der meinige Gott," sagt er den Juden gegenüber; „ehe denn Abraham war, war ich; Abraham war froh, daß er meinen Tag sehen sollte, und er sahe ihn und freuete sich." Das letztere, daß Abraham Jesu Tag sahe, geschah ohne Zweifel damals, als Melchisedek, der Priester Gottes des Allerhöchsten, — welcher allerhöchste Gott die ganzen ersten Kapitel des ersten Buches Mosis hindurch dem untergeordneten

Gotte und Nachschöpfer, Jehovah, ausdrücklich entgegengesetzt wird — als, sage ich, dieser Priester des höchsten Gottes den Jehovahdiener Abraham segnete, und von ihm den Zehnten nahm: aus welchem letzteren Umstande der Verfasser des Briefes an die Hebräer sehr ausführlich und scharfsinnig das höhere Alter und den vorzüglicheren Rang des Christentums vor dem Judentume erweist, und Jesum ausdrücklich einen Priester nach der Ordnung Melchisedeks nennt, und so ihn als den Wiederhersteller der Melchisedek-Religion charakterisiert; — ohne Zweifel ganz in dem Sinne jener eigenen Äußerung Jesu beim Johannes. Es bleibt auch bei diesem Evangelisten immer zweifelhaft, ob Jesus aus jüdischem Stamme sei, oder, falls er es doch etwa wäre, wie es mit seiner Abstammung sich eigentlich verhalte. Ganz anders verhält es sich mit Paulus, durch den Johannes vom Anfange einer christlichen Kirche an verdrängt worden. Paulus, ein Christ geworden, wollte dennoch nicht unrecht haben, ein Jude gewesen zu sein: beide Systeme mußten daher vereinigt werden und sich ineinander fügen. Dies wurde also bewerkstelligt; wie es denn auch nicht füglich anders bewerkstelligt werden konnte: Er ging aus von dem starken, eifrigen und eifersüchtigen Gotte des Judentums, demselben, den wir früher als den Gott des gesamten Altertums geschildert haben. Mit diesem Gotte hatten nun, nach Paulus, die Juden einen Vertrag abgeschlossen, und das war ihr Vorzug vor den Heiden: während der Gültigkeit dieses Vertrags hatten sie nur das Gesetz zu halten, und sie waren vor Gott gerechtfertigt, d. h. sie hatten kein weiteres Übel von ihm zu befürchten. Durch die Ertötung Jesu aber hatten sie diesen Vertrag aufgehoben, und es konnte seitdem nichts mehr helfen, das Gesetz zu halten; vielmehr trat seit dessen Tode ein neuer Vertrag ein, zu welchem beide, Juden wie Heiden, eingeladen waren; beide hatten nach diesem neuen Vertrage nur Jesum für den verheißenen Messias anzuerkennen, und waren dadurch ebenso, wie vor Jesu Tod die Juden durch die Haltung des Gesetzes, gerechtfertigt. Das Christentum wurde ein neues, erst in der Zeit entstandenes und ein altes Testament ablösendes Testament

oder Bund. Nun mußte auch Jesus freilich zum jüdischen Messias und, der Weissagung zufolge, zu einem Sohne Davids gemacht werden; es fanden sich Geschlechtsregister ein, und eine Geschichte seiner Geburt und seiner Kindheit, — welche jedoch in den beiden Gestalten, in denen sie in unseren Kanon gekommen sind, merkwürdig genug einander widersprechen. — Ich sage nicht, daß in Paulus überhaupt das echte Christentum sich nicht finde; — wenn er gerade nicht an das Hauptproblem seines Lebens, die Vereinigung der beiden Systeme, denkt, spricht er so vortrefflich und richtig, und kennt den wahren Gott Jesu so innig, daß man einen ganz anderen Mann zu hören glaubt. Allenthalben aber, wo er auf sein Lieblingsthema kommt, fällt die Sache so aus, wie wir es oben vorgestellt.

Die erste Folge dieses Paulinischen Systems — welches einen Einwurf, den das vernünftelnde Räsonnement der Juden machte — welchem Räsonnement die erste Prämisse, daß das Judentum irgend einmal wahre Religion gewesen sei, die der Johanneische Jesus rund ableugnete, hier nicht abgeleugnet, sondern zugestanden werden sollte —, welches, sage ich, einen solchen Einwurf zu lösen unternahm, war die Folge: daß dieses System sich an das vernünftelnde Räsonnement wenden und dasselbe zum Richter machen mußte; und zwar, da das Christentum sich für alle Menschen bestimmte, an das Räsonnement aller. So tut Paulus wirklich: er räsonniert und disputiert trotz einem Meister, und rühmt sich gefangen zu nehmen, d. h. zu überführen, alle Vernunft. Ihm daher schon war der Begriff höchster Richter; und er mußte es in einem christlichen Systeme, dessen Urheber Paulus war, notwendig im allgemeinen werden. Dadurch war denn aber auch der Grund zur Auflösung des Christentums schon gelegt. — Denn, da du selber mich zum Räsonnement aufforderst, so räsonniere ich eben selber, mit deiner eigenen guten Erlaubnis. Nun hast du freilich stillschweigend vorausgesetzt: mein Räsonnement könne gar nicht anders ausfallen, als das deinige; wenn es nun aber doch anders und dir widersprechend ausfiele — wie ohne Zweifel geschehen wird, wenn ich mit einer anderen herrschen-

den Zeitphilosophie an das Werk gehe, so ziehe ich das meinige dem deinigen vor, gleichfalls mit deiner eigenen guten Erlaubnis, falls du konsequent bist. — Dieser Erlaubnis bediente man sich denn auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche sehr fleißig, forträsonnierend, immer über Dogmen, welche ganz allein dem Paulinischen Vermittlungsgeschäft ihr Dasein verdankten: und es entstanden in der Einen Kirche die allerverschiedensten Meinungen und Streitigkeiten — alle hervorgehend aus der Maxime, daß der Begriff Richter sei; welches System im Christentume ich, einmal für immer, Gnostizismus nennen will. — Dabei konnte nun die Einheit der Kirche nimmer bestehen; und da man weit entfernt war, die wahre Quelle des Übels in der ursprünglichen Abweichung von der Einfachheit des Christentums zugunsten des Judentums zu entdecken, blieb nichts weiter übrig, als ein sehr heroisches Mittel, dies: alles weitere Begreifen zu untersagen und festzusetzen, daß in dem geschriebenen Worte, sowie in der vorhandenen mündlichen Tradition, durch eine besondere Veranstaltung Gottes die Wahrheit niedergelegt sei, und eben geglaubt werden müsse, ob man sie nun begreifen könne oder nicht; für weiterhin nötige Fortbestimmung aber dieselbe Unfehlbarkeit auf der versammelten Kirche und der Stimmenmehrheit derselben ruhe, und an ihre Satzungen ebenso unbedingt geglaubt werden müsse, als an das erstere. Von nun an war es von seiten des Christentums mit der Aufforderung zum Selbstdenken und Selbstbegreifen zu Ende, vielmehr war das auf diesem Gebiete ein untersagtes und mit allen Strafen der Kirche belegtes Unternehmen, das jeder, der es doch nicht lassen konnte, nur auf seine eigene Gefahr trieb.

In diesem Zustande blieben die Sachen lange, bis die Kirchenreformation ausbrach, nachdem vorher das wichtigste Werkzeug dieser Reformation, die Buchdruckerkunst, erfunden worden. Diese Reformation war ebenso weit entfernt, als die zuerst sich konstituierende Kirche, den wahren Grund der Ausartung des Christentums zu entdecken; auch blieb sie in Absicht der Verwerfung des Gnostizismus und in der Forderung des unbedingten Glaubens, wenn man es auch nicht begreife,

mit dieser Kirche einig: — nur, daß sie diesem Glauben ein anderes Objekt gab, indem sie die Unfehlbarkeit der mündlichen Tradition und der Konziliensatzungen verwarf, und nur auf der des geschriebenen Worts bestand. Die Inkonsequenz, daß die Authentizität dieses geschriebenen Worts selber denn doch abermals auf mündlicher Tradition und auf der Unfehlbarkeit des Konziliums, welches unseren Kanon sammelte und schloß, beruhe, wurde übersehen. Und so war denn, zum allerersten Male in der Welt, ganz förmlich ein geschriebenes Buch als höchster Entscheidungsgrund aller Wahrheit und als der einzige Lehrer des Weges zur Seligkeit aufgestellt.

Aus dieser zum einigen Entscheidungsgrunde erhobenen Schrift nun bestritten die Reformatoren das aus den beiden anderen Quellen geflossene: — hierin ganz offenbar im Zirkel beweisend, und ihr vom Gegner eben abgeleugnetes Prinzip ihm ohne weiteres anmutend; indem ja dieser sagt: ohne mündliche Tradition und Kirchensatzungen kann man die Schrift gar nicht verstehen, denn diese sind ihre authentische Interpretation. Bei dieser Beschaffenheit ihrer Sache und der absoluten Unhaltbarkeit derselben für ein gelehrtes und mit dem eigentlichen Streitpunkte bekanntes Publikum blieb ihnen nichts übrig, als an das Volk zu appellieren. Diesem daher mußte die Bibel, in seine Sprache übersetzt, in die Hände gegeben werden; dieses mußte aufgefordert werden, dieselbe zu lesen und selber zu urteilen, ob nicht das, was die Reformatoren darin fanden, wirklich ganz klar darin stehe. Dieses Mittel konnte nicht anders, denn gelingen; das Volk fand sich durch das erteilte Recht geschmeichelt und bediente sich desselben nach aller Möglichkeit; und ganz sicher würde durch dieses Prinzip die Reformation das ganze christliche Europa ergriffen haben, wenn nicht die Gewalthaber sich dagegen gesetzt und das einige sichere Gegenmittel getroffen hätten — dieses: die protestantischen Bibelübersetzungen und Schriften nicht in die Hände des Volks kommen zu lassen.

Lediglich durch diese vom Protestantismus angeregte Sorge für das Christentum, auf dem Wege der Bibel, hat der Buchstabe den hohen und allgemeinen Wert erhalten, den er seit-

dem hat; er wurde das fast unentbehrliche Mittel zur Seligkeit, und ohne lesen zu können, konnte man nicht länger füglich ein Christ sein, noch in einem christlich-protestantischen Staate geduldet werden. Daher nun die herrschenden Begriffe über Volkserziehung, daher die Allgemeinheit des Lesens und Schreibens. Daß späterhin der eigentliche Zweck, das Christentum, vergessen, und das, was erst nur Mittel war, selbst Zweck wurde, darf uns nicht wundern: es ist dies das allgemeine Schicksal aller menschlichen Einrichtungen, nachdem sie einige Zeit gedauert haben.

Dieses Fallenlassen des Zweckes für das Mittel wurde noch besonders durch einen Umstand befördert, den wir aus anderen Gründen nicht unberührt lassen können: die altgläubige Kirche, wo sie nur gegen den ersten Anlauf der Reformation stehen geblieben, erfand auch gegen diese neue Mittel, wodurch sie aller Furcht vor derselben entledigt wurde; und dies um so mehr, da der Protestantismus selbst ihr für diese Absicht in die Hände arbeitete. Es entstand nämlich im Schoße des letzteren bald ein neuer Gnostizismus; — als Protestantismus zwar sich haltend an die Bibel, als Gnostizismus aber das Prinzip aufstellend, daß die Bibel vernünftig erklärt werden müsse: — dies hieß nämlich, so vernünftig, als diese Gnostiker selbst es waren: sie aber waren gerade so vernünftig, als das allerschlechteste philosophische System, das Lockische. Sie brachten nichts weiter zutage, denn die Bestreitung einiger Paulinischen Ideen von stellvertretender Genugtuung, seligmachendem Glauben an diese Genugtuung, u. dgl.; ruhig stehen lassend den Hauptirrtum von einem willkürlich handelnden, Verträge machenden und dieselben nach Zeit und Umständen abändernden Gotte. Dennoch verlor dadurch der Protestantismus fast alle Gestalt einer positiven Religion, und ließ sich von der altgläubigen Kirche sehr füglich für absolutes Unchristentum ausgeben. So gegen ihren Gegner sicher gestellt, hatten sie sich vor Schriftstellerei und Leserei nicht mehr so zu fürchten, und dieselbe konnte nun auch in katholischen Staaten, immer von protestantischen aus, unter dem Namen des freien Philosophierens sich verbreiten.

So viel, E. V., mußte ich sagen, um die aufgeworfene Frage über die eigentliche Entstehung des hohen Werts des Buchstabens zu lösen. Ich habe hierbei Dinge berühren müssen, welche für viele großen Wert haben, da sie mit dem, was absoluten Wert hat, mit der Religion, zusammenhängen; ich habe von Katholizismus und Protestantismus also gesprochen, daß man sehen konnte, daß ich in der Hauptsache beiden unrecht gebe; und ich möchte diese Materie nicht gern verlassen, ohne meine wahre Meinung deutlich wenigstens ausgesprochen zu haben.

Meiner Ansicht nach stehen beide Parteien auf einem an sich völlig unhaltbaren Grunde — der Paulinischen Theorie, welche, um dem Judentume auch nur für gewisse Zeit Gültigkeit beizumessen, von einem willkürlich handelnden Gotte ausgehen mußte; und beide Parteien, über die Wahrheit jener Theorie vollkommen einverstanden und hierüber nicht den mindesten Zweifel hegend, streiten nur über das Mittel, diese Paulinische Theorie aufrecht zu erhalten. Da ist nun an Vereinigung und Frieden nimmer zu gedenken; ja es wäre sogar schlimm, wenn zugunsten jener Theorie ein Friede abgeschlossen würde. Alsbald aber würde Friede sein, wenn man diese ganze Theorie fallen ließe und zum Christentume in seiner Urgestalt, wie es im Evangelium Johannis dasteht, zurückkehrte. Dort findet kein anderer Beweis statt als der innere, am eignen Wahrheitssinne und geistlicher Erfahrung; wer Jesus selbst für seine Person gewesen oder nicht gewesen sei, daran kann bloß dem Pauliner liegen, der ihn zum Aufkündiger eines alten Bundes mit Gott, und Abschließer eines neuen in desselben Namen machen will; zu welchem Geschäfte es allerdings einer bedeutenden Legitimation bedürfen würde: der reine Christ kennt gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, daß wir in ihm leben, weben und sind; und Er fragt überhaupt nicht, Wer etwas gesagt habe, sondern Was gesagt sei; selbst das Buch, worin dies niedergeschrieben sein mag, gilt ihm nicht als Beweis, sondern nur als Entwicklungsmittel — den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust. Dies ist meine

Ansicht der Sache, und ich habe diese Ansicht, welche nichts Gefährliches zu haben scheint, und die Grenzen der unter Protestanten hergebrachten Freiheit, über religiöse Gegenstände zu philosophieren, keineswegs überschreitet, mitgeteilt, damit Sie dieselbe an Ihren eigenen Kenntnissen der Religion und ihrer Geschichte erproben, und versuchen möchten, ob Ihnen dadurch Ordnung, Zusammenhang und Licht in das Ganze komme; keineswegs aber will ich hierüber die Theologen zum Streite herausgefordert haben. Ich bin — selber in den Schulen derselben gebildet — mit ihren Waffen zu gut bekannt, und weiß, daß sie auf ihrem Boden unüberwindlich sind; auch kenne ich meine eigene, soeben vorgetragene Theorie zu gut, als daß es mir entgehen solle, daß sie die ganze Theologie mit ihren dermaligen Ansprüchen rein aufhebe, und das, was an ihren Untersuchungen Wert hat, in das Gebiet der historischen und der Sprachgelehrsamkeit, ohne allen Einfluß auf Religiosität und Seligkeit, verweise: ich kann darum mit dem Theologen, der Theologe bleiben und nicht etwa lieber Volkslehrer sein will, gar nicht zusammen kommen.

Soviel für unser erstes Vorhaben, historisch nachzuweisen, wie der Zustand der Literatur, den wir als den des dritten Zeitalters geschildert, eigentlich entstanden sei. Jetzt zu unserer zweiten Aufgabe: zu zeigen, wie der wissenschaftliche Zustand sein solle.

Zuvörderst: — alle jetzt bestehenden, erst im Zeitalter und durch das Zeitalter der vollendeten Vernunftkunst aufzuhebenden Verhältnisse des wirklichen Lebens erfordern, daß nur wenige ihr Leben der Wissenschaft, und weit mehrere dasselbe anderen Zwecken widmen; daß daher die Scheidung der Gelehrten, oder besser, der Wissenschaftskundigen und der Unkundigen noch lange fortdauere. Zum Realen der Wissenschaft, der wirklich bestimmenden Vernunft, haben beide sich zu erheben, und der Formalismus des bloßen vernunftleeren Begriffs muß ganz hinwegfallen. Das Volk insbesondere wird erhoben zum realen, d. i. reinen Christentume, wie es oben beschrieben worden, als dem einzigen Mittel, durch welches fürs erste sich Ideen an dasselbe dürften bringen lassen. Hierin

also kommen beide, Wissenschaftskundige und Unkundige, überein. Geschieden sind sie durch folgendes: Der Wissenschaftskundige findet die Vernunft und alle ihre Bestimmungen in einem Systeme des zusammenhängenden Denkens; ihm entwickelt sich, wie wir zu einer anderen Zeit uns ausdrückten, das Universum der Vernunft rein aus dem Gedanken, als solchem. Das also Gefundene teilt er nun den Unkundigen mit, keineswegs begleitet von dem strengen Beweise aus dem Systeme des Denkens — wodurch die Mitteilung selber gelehrt und schulgerecht würde —, sondern er bewährt es unmittelbar an ihrem eigenen Wahrheitssinne: gerade also, wie wir in diesen Vorlesungen, die sich als populär ankündigten, verfahren sind. Ich habe das hier Vorgetragene allerdings in einem zusammenhängenden Denken gefunden, aber ich habe es hier nicht in dem Systeme dieses zusammenhängenden Denkens mitgeteilt. In den ersten Reden forderte ich Sie auf, sich zu prüfen, ob Sie sich entbrechen könnten, eine Denkart, wie die beschriebene, zu achten; ob daher nicht in Ihnen selber die Vernunft unmittelbar zugunsten derselben spräche: in den beiden letzten Reden stellte ich das Verkehrte in ein solches Licht, daß es Ihnen in seiner Verkehrtheit unmittelbar einleuchten mußte, und daß, so gewiß Sie mich nur verstanden, wenigstens Ihr Geist innerlich lächelte. Andere Beweise habe ich hier nicht gegeben. Ich trage in wissenschaftlich-philosophischen Vorlesungen dasselbe vor, aber ich versehe es mit ganz anderen Beweisen. Ferner kündigten sich diese Vorlesungen an als philosophisch populäre für ein gebildetes Publikum, darum hielt ich sie in der bekannten Büchersprache und an dem Faden der Metapher, der dieser zugrunde liegt. Ich hätte ganz dasselbe auch als Prediger von der Kanzel für das Volk insbesondere vortragen können; nur hätte ich es sodann in der Bibelsprache tun müssen, z. B. das, was ich hier nannte: sein Leben an die Idee setzen, sodann nennen müssen: die Hingebung an den Willen Gottes in uns, oder: das Getriebensein durch den Willen Gottes, u. dgl. — Diese populäre Mitteilung des Gelehrten an den Ungelehrten kann nun mündlich

geschehen, oder auch durch den Druck, wenn nämlich die Ungelehrten wenigstens die Kunst zu lesen besitzen.

Sodann und zweitens: in die Bearbeitung des gesamten Reichs der Wissenschaften, und darum in die Verfassung der Gelehrtenrepublik, kommt Plan, Ordnung und System. Von der reinen Vernunftwissenschaft oder der realen Philosophie aus wird das ganze Gebiet der Wissenschaften vollständig übersehen, und das, was jede einzelne leisten müsse, bestimmt. Im Besitze dieser reinen Vernunftwissenschaft ist notwendig jeder, der Anspruch macht auf den Namen eines Gelehrten; denn außerdem möchte er in einer besonderen Wissenschaft sich für noch so unterrichtet halten: — über den letzten Grund alles Wissens, wovon seine eigene Wissenschaft abhängt, unwissend, sähe er ja sicher diese Wissenschaft nicht ein in ihren letzten Gründen, und hätte sie in der Tat nicht durchdrungen. Jeder kann daher bestimmt sehen, wo es im Gebiete der Wissenschaft noch fehle, und was es eigentlich sei, das da fehle, und kann etwas dieser Art sich zur Bearbeitung wählen. Daß er das schon Vollendete von neuem vollende, wird ihm nicht einfallen.

Alle Wissenschaft, die da rein *a priori* ist, kann vollendet und die Untersuchung derselben abgeschlossen werden; und es wird, sobald nur die Gelehrtenrepublik systematisch fortarbeitet, endlich zu diesem Abschlusse kommen. Unendlich ist nur die Empirie: sowohl die des Stehenden, der Natur, in der Physik, als die des Fließenden, der Zeiterscheinungen des Menschengeschlechts, in der Geschichte. Die erstere, die Physik, wird von der Vernunftwissenschaft, die alle *apriori*schen Bestandteile von ihr ausscheidet, und diese in ihren eigentümlichen Fächern vollendet und abgeschlossen aufstellt, an das Experiment verwiesen, und erhält von ihr die Kunst, den Sinn des gemachten Experiments richtig aufzufassen, und ein Regulativ, wie jedesmal die Natur weiter zu befragen sei; der zweiten, der Geschichte, werden von derselben Vernunftwissenschaft zuvörderst die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts, als zur Metaphysik gehörig, abgenommen, und sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Ge-

schichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der historischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück.

So wie der Inhalt aller Wissenschaft sein bestimmtes Gesetz hat, ebenso hat die szientifische wie die populäre Darstellung derselben ihre bestimmte Regel. Ist dagegen gefehlt worden, so läßt, vielleicht durch einen anderen, der Fehler sich entdecken und durch ein neues Werk verbessern; ist nicht gefehlt worden, oder — kann Ich wenigstens es nicht besser machen, warum sollte ich es denn bloß anders machen? Bleibe in jeder Wissenschaft das beste szientifische, so wie das beste populäre Werk das einzige, so lange bis ein wirklich besseres an seine Stelle tritt; dann mag jenes verschwinden, und dieses das einzige sein. Zwar das ungelehrte Publikum ist ein fließendes, denn es ist ja vorauszusetzen, daß desselben Mitglieder durch die zweckmäßige Mitteilung der Gelehrten in ihrer Bildung weiter kommen werden; was sie aber schon wissen, das mögen sie sich nicht ferner sagen lassen. Es ist daher wohl denkbar, daß ein populäres Werk, welches für das Zeitalter seiner Erscheinung durchaus zweckmäßig war, späterhin, weil die Zeit sich verändert hat, nicht mehr passe, und durch ein anderes ersetzt werden müsse: jedoch wird ohne Zweifel dieser Fortschritt nicht so rasch vor sich gehen, daß das Publikum mit jeder Messe etwas Neues haben müsse.

Von der Vernunftwissenschaft aus, sagten wir oben, lasse sich das ganze Gebiet des Wissens übersehen: jeder Gelehrte müsse im Besitze dieser Wissenschaft sein, sei es auch nur darum, um jedesmal den gegenwärtigen stehenden Zustand des ganzen wissenschaftlichen Wesens zu erkennen und zu wissen, wo etwa seine Arbeit vonnutzen sein könne. Nichts verhindert, daß nicht dieser jedesmalige Zustand in einem besonderen fortlaufenden Werke beobachtet, und die Übersicht desselben, teils jedem Zeitgenossen zur Nachricht, teils für die künftige Geschichte der Literatur, niedergelegt werde. Etwas Ähnliches unternahmen in unserer Schilderung des dritten

Zeitalters die Literaturzeitungen und Bibliotheken. Wenn wir daher beschrieben, wie im Zeitalter der Vernunftwissenschaft die erwähnte Übersicht beschaffen sein würde, so hätten wir dadurch zugleich angegeben, wie eine Literaturzeitung sein müsse, falls sie überhaupt sein solle; und durch den Gegensatz ginge vielleicht hervor, warum diese Zeitungen in der üblichen Form nichts taugen, und nichts taugen können. Die Vollständigkeit des Gegensatzes zwischen unserer letzten Rede und der heutigen verbindet uns fast, uns auf diese Beschreibung einzulassen.

Nach der aufgestellten Idee soll allemal der wissenschaftliche Zustand des jedesmaligen Zeitpunktes dargestellt werden; und die Voraussetzung ist: es manifestiere sich dieser Zustand in den Werken der Zeit. Diese liegen nun da vor jedermanns Augen, und jeder, den die obige Frage interessiert, kann sie sich aus derselben Quelle ohne unser Zutun beantworten, aus der auch wir ohne sein Zutun sie uns beantwortet haben. Es läßt sich nicht einsehen, wozu wir hier nötig seien. Wollen wir aber uns notwendig machen, so müssen wir etwas tun, das der andere entweder gar nicht zu tun vermag, oder es nicht zu tun vermag ohne eine besondere Arbeit, der wir ihn überheben. Einmal, was der Autor gesagt hat, können Wir unserem Leser nicht nochmals sagen; denn das hat ja jener schon gesagt, und unser Leser kann es in alle Wege von ihm erfahren. Gerade dasjenige, was der Autor nicht sagt, wodurch er aber zu allem seinem Sagen kommt, müssen wir ihm sagen; das, was der Autor selbst innerlich, vielleicht seinen eigenen Augen verborgen, ist, und wodurch nun alles Gesagte ihm so wird, wie es ihm wird, müssen wir aufdecken; den Geist müssen wir herausziehen aus seinem Buchstaben. Ist nur dieser Geist des einzelnen zugleich der Geist der Zeit, und wir haben denselben fürs erste an Einem Exemplare dieser Zeit, und, so Gott will, an demjenigen, in welchem er sich am klarsten ausgesprochen, dargestellt: so begreife ich nicht, warum wir nun dasselbe wiederum an anderen, die, bei zufälligen äußeren Verschiedenheiten, innerlich jenem doch aufs Haar gleichen, wiederholen und uns selber ausschreiben sollten. Wo Sempronius

stehe, oder Cajus oder Titus, davon war ja überhaupt nicht die Frage, sondern, wo das Zeitalter stehe: das haben wir an Sempronius gezeigt; setzen wir höchstens die Bemerkung hinzu, daß Cajus und Titus derselben Art sind, damit niemand erwarte, daß von ihnen noch besonders geredet werde! — Außer der wesentlichen und herrschenden Weise des Zeitalters, zu sein, hat dasselbe vielleicht in der Wissenschaft noch diese und jene charakteristischen Nebentendenzen. Fassen wir diese vollständig auf, setzen wir jede einzelne an ihrem merkwürdigsten Exemplare gehörig ans Licht; an die anderen zu derselben Klasse gehörigen verwenden wir höchstens die oben angegebene Bemerkung.

Nicht anders verhält es sich mit Schätzung des Zeitalters in Beziehung auf die Kunst; worin wir uns hier lediglich auf die Redekünste beschränken. Der Maßstab des Wertes ist die Höhe der Klarheit, der ätherischen Durchsichtigkeit, der Ungetrübtheit — durch Individualität oder irgendeine Beziehung, die nicht rein Kunst ist. Haben wir diese in ihrem Grade an dem größten Meisterwerke der Zeit dargestellt: — was gehen uns nun die Bestrebungen der Kunstjünger — was gehen uns selber die Studien des Meisters an? — Es sei denn, daß wir uns der letzteren bedienten, um durch sie die Individualität des Künstlers, welche als solche nie eine sinnliche, sondern eine ideale ist, — und vermittelst dieser Individualität das Werk desselben noch inniger zu verstehen und zu durchdringen. Kurz, solche Übersichten müßten durchaus nichts anderes sein, noch zu sein begehren, denn Jahrbücher des wissenschaftlichen und des Kunstgeistes: und was sich nicht als eine Veränderung und weitere Gestaltung des Geistes selber ansehen ließe, wäre für sie keine Begebenheit, und träte nicht ein in ihren Umkreis. Daß bei einer solchen Ansicht der Dinge nicht jeder Tag im Kalender sein gedrucktes Blättchen bekommen würde; auch wohl nicht in jedem Monate, und vielleicht nicht einmal zu jeder Messe ein Band erscheinen würde, verschlägt nichts, und gereicht bloß zur Schonung des Papiers und des Lesers. Bleibt die Fortsetzung außen, so ist dies ein Zeichen, daß in der Region des Geistes nichts

Neues sich zugetragen, sondern nur die alte Runde noch durchgemacht werde: wird sich etwas Neues zutragen, so werden die Jahrbücher nicht ermangeln, es zu melden.

Bloß in Absicht der Kunst könnte eine Ausnahme von der Strenge der oben aufgestellten Regel verstattet werden. Von der Kunst nämlich ist die Menschheit noch weit mehr entfernt, als von der Wissenschaft; und es wird einer weit größeren Reihe von Vorbereitungen bedürfen, daß sie zur ersten komme, als zu der letzteren. In dieser Rücksicht könnten fürs erste — zwar nicht als Teile der Jahrbücher des Geistes, die nur das lebendig Fortschreitende zu beschreiben haben, aber doch als populäre Hilfsmittel — selbst schwache Versuche, an unvollkommenen Werken angestellt, diese Werke zu entwickeln und auf Einheit zurückzuführen, — willkommen sein, damit dem größeren Publikum nur erst die Kunst, ein Werk zu verstehen, ein wenig geläufiger würde; und wenn die gewöhnlichen Rezensierinstitute auch nur zuweilen dergleichen Versuche lieferten, so könnten sie sich immer einigen Dank erwerben. In Absicht der Wissenschaft aber findet durchaus keine Ausnahme von der Strenge der Regel statt; denn für Anfänger sind Schulen und Universitäten vorhanden.

Achte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das dritte Zeitalter ist in seinem Grundzuge als ein solches, das nichts gelten lasse als das, was es begreife, aufgestellt, und sein leitender Begriff in diesem Begreifen, als der Begriff der bloßen sinnlichen Erfahrung, sattsam beschrieben. Es ist aus dieser Beschaffenheit des Zeitalters abgeleitet, daß es in demselben einen Unterschied zwischen einem Gelehrten-

stande und einem anderen der Ungelehrten geben werde; und wie diese beiden Stände, sowohl jeder für sich betrachtet, als in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zueinander beschaffen sein werden. Zum Überflusse ist in der vorhergehenden Rede historisch gezeigt worden, daß dieses ganze Verhältnis nicht von jeher gewesen, sondern einmal geworden, und wie und auf welchem Wege es geworden, und also geworden; ingleichen, wie dasselbe Verhältnis im folgenden Zeitalter der Vernunftwissenschaft sein werde.

Nun haben wir schon viel früher in der Hauptübersicht dessen, was wir hier abzuhandeln hätten, erinnert, daß ein solches Zeitalter des bloßen nackten Erfahrungsbegriffs und des leeren formalen Wissens — schon durch sein Wesen zum Widerstreite gegen sich reize, und in sich selber den Grund einer Reaktion seiner selbst gegen sich selbst trage. Lassen Sie uns in der heutigen Rede diesen Wink aufnehmen und weiter verfolgen. Es kann nämlich nicht fehlen, daß einzelne Individuen, entweder weil sie wirklich die dürre Öde und furchtbare Leere der Resultate des aufgestellten Prinzips fühlen, oder aus bloßer Begierde, etwas durchaus Neues auf die Bahn zu bringen — welche Begierde wir ja selber unter den Grundzügen des Zeitalters gefunden haben —, daß, sage ich, diese Individuen, geradezu das Prinzip des Zeitalters umkehrend, d a s eben als sein Verderben und als die Quelle seiner Irrtümer angeben, daß es alles begreifen wolle; und daß sie dagegen als ihr eigenes Prinzip, als das einzige, was nottut, und als die wahre Quelle aller Heilung und Genesung, d a s U n b e g r e i f l i c h e, als solches und um seiner Unbegreiflichkeit willen, aufstellen. — Auch dieses Phänomen, sagte ich damals, obwohl es dem dritten Zeitalter geradezu entgegengesetzt zu sein scheint, gehört dennoch unter die notwendigen Phänomene dieses Zeitalters, und ist in einer vollständigen Charakteristik desselben nicht aus dem Auge zu lassen. — Es ist zuvörderst ein Widerspruch gegen die Maxime, daß man alles, was als wahr anerkannt werden solle, müsse begreifen können; welcher nicht getan und theoretisch aufgestellt werden kann, ehe jene Maxime selber ausgesprochen worden, und

welcher lediglich in der Polemik gegen sie entsteht — ein Widerspruch, der notwendig eintreten muß, sobald nur jene Maxime eine Zeitlang geherrscht hat, und reiflich erwogen ist und im hellen Lichte sich zeigt, daß selbst die Anhänger dieser Maxime immerfort sehr vieles gelten lassen, was sie und ebensowenig diese ihre Gegner nicht begreifen. Sodann, es ist jenes Aufstellen des Unbegreiflichen zum Prinzip keineswegs Anfang und Bestandteil des neuen Zeitalters, das aus dem dritten sich entwickeln soll, des Zeitalters der Vernunftwissenschaft: denn dieses tadelt keineswegs jene Maxime der Begreiflichkeit an und für sich — es erkennt sie vielmehr an als ihre eigene; sondern es tadelt nur den schlechten und untauglichen Begriff, der bei diesem Begreifen zum Grunde gelegt und zum Maßstabe aller Gültigkeit gemacht wird; was aber das Begreifen selbst anbelangt, stellt die Vernunftwissenschaft als Grundsatz auf, daß schlechthin alles, und selber das Nichtbegreifen, als die Grenze des Begreifens und das einzig mögliche Unterpfand, daß das Begreifen erschöpft sei, begriffen werden müsse; und daß es zwar zu aller Zeit, und als den einzigen Träger der Zeit, ein dermalen Nichtbegriffenes, und nur als Nichtbegriffnes Begriffenes, — keineswegs aber jemals ein absolut Unbegreifliches geben könne. Jenes Prinzip der absoluten Unbegreiflichkeit widerstreitet sonach der Form der Wissenschaft noch weit unmittelbarer, als selber das Prinzip der Begreiflichkeit aller Dinge durch den bloßen sinnlichen Erfahrungsbegriff. Endlich ist dieses Prinzip der Unbegreiflichkeit, als solcher, auch nicht ein Nachlaß der vorigen Zeit; wie schon aus demjenigen, was wir über diese bis jetzt beigebracht haben, hervorgeht. Das absolut Unbegreifliche des heidnischen und jüdischen Altertums — der willkürlich verfahrende, nie zu erratende, aber immer zu fürchtende Gott, mit dem man sich nur auf gutes Glück abfinden konnte, drang sich, weit entfernt, daß sie ihn gesucht hätten, ihnen wider Willen auf, und sie wären desselben gern entledigt gewesen. Das Unbegreifliche der christlichen Kirche aber wurde als Wahrheit aufgestellt, nicht darum, weil es unbegreiflich war, sondern, ohnerachtet es von ungefähr unbegreiflich

ausgefallen war, deswegen, weil es in dem geschriebenen Worte, der Tradition und den Kirchensatzungen lag. Die von uns angeführte Maxime aber stellt das Unbegreifliche durchaus als Unbegreifliches, und eben um seiner Unbegreiflichkeit willen als Höchstes auf; und ist deswegen ein ganz neues und vorher nie also dagewesenes Phänomen des dritten Zeitalters.

Inwiefern es nun bei dieser bloßen Empfehlung des Unbegreiflichen überhaupt sein Bewenden keineswegs hat, so daß jedem nun überlassen bleibe, sein Unbegreifliches an sich zu bringen: — sondern, wenn noch überdies, wie von der Dogmatizität des Zeitalters sich erwarten läßt, ein besonderes und bestimmtes Unbegreifliches abgeliefert und mitgeteilt wird, — auf welchem Wege entsteht dieses? Keineswegs aus der Quelle des alten Aberglaubens; denn diese ist für das gebildete Publikum versiegt, und ihr Nachlaß ist nur noch in der Theologie vorhanden: — noch aus der Theologie; denn diese ist, wie wir ehemals gezeigt haben, etwas anderes. Auf dem Wege der Einsicht in die Leerheit des vorhandenen Systems, also auf dem Wege des Räsonnements, ist das neue System entstanden; durch Räsonnement und auf dem Wege des freien Denkens, welches aber hier ein Erdenken und Dichten wird, muß es sein Unbegreifliches zustande bringen: — den Namen der Philosophen werden die Urheber und die Vertreter dieses Systems führen.

Das Hervorbringen eines Unbegriffenen und Unbegreiflichen durch freies Dichten ist von jeher Schwärmen genannt worden; wir werden daher dieses neue System in seiner Wurzel fassen, wenn wir bestimmt erklären, was Schwärmerei sei, und worin sie bestehe.

Die Schwärmerei hat mit der echten Vernunftwissenschaft das gemein, daß sie die bloßen sinnlichen Erfahrungsbegriffe nicht für das Höchste gelten läßt, sondern über alle Erfahrung hinaus sich zu erheben strebt; und, da es über dem Gebiete der Erfahrung nichts gibt, als die Welt des reinen Gedankens — daß sie, wie wir oben von der Vernunftwissenschaft sagten, das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen will. Die Verteidiger der Erfahrung, als der einigen Quelle der Wahr-

heit, treffen es daher, so gut sie können, und besser, als sie vielleicht selber wissen, wenn sie jeden, der ihnen jene Alleingültigkeit, gleichviel aus welchen Gründen, ableugnet, kurzweg einen Schwärmer nennen; denn allerdings erhebt dasjenige, was sie vermittelst ihrer lebhaften Phantasie wohl auch kennen mögen, und wogegen sie durch das Halten an die Erfahrung sich so sorgfältig verwahrt haben, die Schwärmerei, sich über die Erfahrung: der andere Weg aber, über sie sich emporzuschwingen, der der Wissenschaft, ist ihnen in sich selbst nie vorgekommen, und sie haben von dieser Seite keine Versuchungen zu bekämpfen gehabt.

Darin also, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens, als der ersten und vornehmsten, sind beide, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerei, vollkommen einig.

Der Unterschied beider beruht bloß auf der Beschaffenheit des Gedankens, von welchem jedes an seinem Teile ausgeht. Der Grundgedanke der Wissenschaft, der eben darum, weil er Grundgedanke ist, schlechthin nur Einer und in sich selber geschlossen ist, — ist dieser Wissenschaft durchaus klar und durchsichtig; und sie sieht, in derselben unwandelbaren Klarheit, aus diesem Einen Gedanken alles mannigfaltige Denken und, da die Dinge ja nur im Denken vorkommen können, alle mannigfaltigen Dinge unmittelbar hervorgehen, und ergreift sie in diesem Hervorgehen auf der Tat; und dieses bis zur Grenze aller Klarheit, welche Grenze, als notwendige Grenze, gleichfalls begriffen wird, — bis zum Unbegriffenen. Auch kommt der Wissenschaft dieser Gedanke nicht von selber, sondern sie muß ihm mit Mühe, Fleiß und Sorgfalt nachgehen; durchaus sich nicht beruhigend bei irgendeinem noch nicht durchaus Begriffenen, sondern immer höher steigend zu dem Erklärungsgrunde des letzteren, und zu dessen Erklärungsgrunde, so lange, bis alles nur ein einziges gediegenes Licht sei. So mit dem Gedanken der Wissenschaft. — Die Gedanken aber, von denen die Schwärmerei ausgehen kann — denn diese sind in verschiedenen ihr ergebenen Individuen sehr verschieden, und oft in Einem und ebendemselben gar wandelbar —, diese Gedanken sind in Beziehung auf ihre höheren Gründe nie klar,

und darum sogar in sich selber nur bis zu einer gewissen Stufe klar, eben deswegen ein, seinem Zusammenhange nach, absolut Unbegreifliches. Diese Gedanken können deswegen nie bewiesen, oder über ihre schon in ihnen liegende Stufe der Klarheit noch weiter klar gemacht werden, sondern sie werden postuliert, oder auch, falls aus wahrer Wissenschaft der Ausdruck schon dasein sollte — der Leser oder Hörer wird an die intellektuelle Anschauung verwiesen; welche letztere jedoch in der Wissenschaft ganz etwas anderes zu bedeuten hat, als in der Schwärmerei. Aus demselben Grunde kann auch über den Weg, wie man diese Gedanken erfunden, nie Rechenschaft abgelegt werden, weil sie in der Tat nicht, wie der Urgedanke der Wissenschaft, durch ein systematisches Aufsteigen zu höherer Klarheit gefunden, sondern bloße Einfälle sind von ohngefähr.

Dieses Ohngefähr nun, obwohl derjenige, der in seinem Dienste steht, es nie erklären wird — was ist es denn im Grunde? — und wollen nicht Wir wenigstens es erklären? Es ist eine blinde Kraft des Denkens, welche, wie alle blinde Kraft, zuletzt Naturkraft ist, von deren Botmäßigkeit eben das klare Denken befreit; — zusammenhängend mit allen anderen Naturbestimmungen: dem Gesundheitszustande, dem Temperamente, dem geführten Leben, den gemachten Studien; und so sind denn diese Schwärmer in ihrem entzücktesten Philosophieren, ohnerachtet ihres Stolzes, sich über die Natur erhoben zu haben, und ihrer tiefen Verachtung für alle Empirie, selber, nur etwas sonderbare, empirische Erscheinungen, ohne das geringste davon zu ahnen.

Die Bemerkung, daß die Prinzipien dieser Schwärmerei ohngefähre Einfälle seien, macht es mir zur Pflicht, die Schwärmerei von einem anderen, gewissermaßen ähnlichen Verfahren zu unterscheiden; und ich erhalte dadurch Gelegenheit, sie selbst noch schärfer zu bestimmen. Nämlich auch auf dem Boden der Physik sind die wichtigsten Experimente sowohl, als selbst durchgreifende und umfassende Theorien von ohngefähr und, wie man nun wohl sagen kann, durch einen Einfall entdeckt worden; und so wird es bleiben, bis die Vernunftwissenschaft sattsam verbreitet und erweitert ist, und auch

gegen die Physik ihre, in der vorigen Rede genau bestimmte Schuldigkeit erfüllt hat. Aber diese Männer gingen allemal von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz, in welchem diese befaßt werden könnten; und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen; — ohne Zweifel in der festen Überzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte, und in dem Entschlusse, ihn aufzugeben, falls er sich nicht auf diese Weise bewährte. Er bewährte sich, und es fand sich dadurch, daß sie nicht etwas Willkürliches sich ausgedacht, sondern einen durch die Natur selbst uns angemuteten Gedanken gefunden hätten; und darum ist ihre Gabe keineswegs Schwärmerei, sondern sie ist Genie zu nennen. Ganz anders die Schwärmerei: sie geht weder aus von der Empirie, noch bescheidet sie sich, die Empirie als Richterin ihrer Einfälle anzuerkennen, sondern sie fordert, daß die Natur sich nach ihren Gedanken richte; — worin sie freilich recht haben würde, wenn sie zuvörderst den rechten Gedanken hätte, und wenn sie ferner wüßte, wieweit diese Bestimmung der Natur *a priori* gehe, und in welchem Gebiete sie durchaus zu Ende sei und nur das Experiment entscheiden könne.

Diese Einfälle der Schwärmerei, habe ich gesagt, sind weder in sich klar, noch sind sie bewiesen, oder des theoretischen Beweises fähig, auf welchen ja auch durch das Geständnis der Unbegreiflichkeit Verzicht getan wird; noch sind sie wahr, und darum durch den natürlichen Wahrheitssinn zu bewährend, gesetzt auch, sie fielen in dessen Gebiet. Wie ist denn also möglich, daß auch nur von den Urhebern selber an sie geglaubt wird? Ich bin schuldig, Ihnen vor allen Dingen, und ehe wir weiter gehen, dieses Rätsel zu lösen.

Diese Einfälle sind, wie wir oben gezeigt haben, im Grunde die Produkte einer blinden Naturkraft des Denkens, welche Kraft, unter diesen bestimmten Umständen, in diesem bestimmten Individuum sich notwendig also äußern mußte, wie sie sich äußert; mußte, sage ich: es versteht sich, falls nicht etwa das Individuum durch Erhebung zum freien und

klaren Denken sich über alle blinde Naturgewalt des Denkens erhob, und diese Quelle verstopfte. Falls es dieses nicht tat, so ist folgendes notwendig: Jede blinde Naturkraft wirkt immerfort, auch unsichtbar und unbewußt für den Menschen; es ist daher zu erwarten, daß diese Gestalt des Denkens, als nun einmal das Grundwesen dieses Individuums, in ihm schon in einer Menge von Zweigen auf- und angeschossen sei, die ihm von Zeit zu Zeit durch den Kopf gefahren, ohne daß er ihr eigentliches Prinzip entdeckt, oder einen entscheidenden Entschluß über ihre Annahme gefaßt. Er geht also leidend hin, oder behorcht auch wohl recht bedächtig die in ihm fortdenkende Natur; es kommt endlich die wahre Wurzel zum Vorschein, und er erstaunt nicht wenig, wie so auf einmal Einheit, Licht, Zusammenhang und Bestätigung über seine vorherigen Einfälle insgesamt sich verbreitet; freilich nichts weniger ahnend, als daß diese früheren Einfälle schon Zweige derselben, immerfort treibenden und nur erst jetzt an das Tageslicht gekommenen Wurzel seien, mit welcher sie darum auch ohne Zweifel übereinstimmen werden. Die Wahrheit des Ganzen bestätigt sich ihm durch die Erklärbarkeit aller Teile aus dem Ganzen, da er nicht weiß, daß es nur von diesem Ganzen, und durch dieses Ganze, Teile, und daß sie überhaupt nur durch dieses Ganze da sind. Er hält die Erdichtung für Wahrheit, weil sie mit so vielen früheren kleinen Erdichtungen übereinstimmt, welche ihm, nur ohne sein Ahnen, aus derselben Quelle zugekommen.

Da dieses Denken der Schwärmerei denkende Naturkraft ist, so geht es wieder zurück auf die Natur, hängt sich an den Boden derselben, und bestrebt eine Wirksamkeit in ihr; mit einem Worte: alle Schwärmerei ist und wird notwendig Naturphilosophie. — Es ist nötig — auch um ein anderes, das von Unverständigen oft auch für Schwärmerei gehalten wird, von ihr kräftig zu unterscheiden —, daß wir diesen letzteren Gedanken sorgfältiger auseinandersetzen. Entweder die sinnliche Begier, der Trieb der persönlichen Selbsterhaltung und des natürlichen Wohlseins, ist die einzige Triebfeder des Denkens sowohl, als des Handelns des Menschen: — so steht

das Denken lediglich im Dienste der Begier, und ist nur dazu da, um die Mittel zur Befriedigung jener sich zu merken und sich zu wählen; oder, der Gedanke ist durch sich selber und aus eigener Kraft lebendig und tätig. Auf den ersten Zustand gründete sich die ganze, bisher sattsam von uns beschriebene Weisheit des dritten Zeitalters — und hiervon reden wir hier nicht weiter. Bei dem zweiten gibt es wiederum zwei oder, wenn man anders zählt, drei Fälle. Entweder nämlich ist der durch sich selber lebendige und tätige Gedanke denn doch nur die sinnliche Individualität des Menschen, bloß im Gedanken sich darstellend; demnach immer eine nur verdeckte und nicht dafür erkannte sinnliche Lust, und dann ist er die Schwärmerei: oder er ist der, ohne alle Begründung in der Sinnlichkeit, rein aus sich selber quellende Gedanke, der nie auf die einzelne Person geht, sondern immer die Gattung umfaßt, und den wir in unserer zweiten, dritten und vierten Rede sattsam beschrieben haben: die Idee. Ist er die Idee, so kann er sich wiederum, wie gleichfalls oben auseinandergesetzt worden, auf zweierlei Weise äußern: entweder in einer seiner ursprünglichen Zerspaltungen, die da oben angeführt wurden; und sodann treibt er unmittelbar zum Handeln, strömt aus in das persönliche Leben des Menschen, vernichtend alle seine sinnlichen Triebe und Begierden; und der Mensch ist Künstler, Held, Wissenschaftlicher, oder Religioser: oder derselbe reine Gedanke kann sich äußern in seiner absoluten Einheit; so wird er klar eingesehen, und ist der Eine, in sich selbst klare und durchsichtige Gedanke der Vernunftwissenschaft, der an und für sich zu keinem Handeln in der Sinnenwelt treibt, sondern lediglich ein freies Handeln in der Welt des reinen Gedankens, oder die wahre und echte Spekulation ist. Im Gegensatze gegen das Leben in den Ideen wird die Schwärmerei nicht unmittelbar handeln, sondern, daß zufolge derselben gehandelt werde, dazu bedarf es noch eines besonderen Willensentschlusses, bestimmt durch die Lust; die Schwärmerei bleibt sonach für sich Spekulation; ferner geht sie nicht auf die Gattung als solche, sondern auf die Person, weil sie lediglich von der Person ausgeht, und auf dasjenige, worin das Leben

der Person ruht, auf die sinnliche Natur, und wird darum notwendig Naturspekulation. Das Leben in den Ideen sonach, was der rohsinnliche Mensch wohl auch Schwärmerei zu nennen sich untersteht, ist von der Schwärmerei sehr scharf geschieden. Von der Vernunftwissenschaft aber, als der echten Spekulation, ist die Schwärmerei schon in einem obigen Absatze der heutigen Rede sattsam unterschieden worden. Um in Beziehung auf Naturphilosophie die echte Spekulation von der falschen, der Schwärmerei, unterscheiden zu können, muß man selber im Besitze der ersteren, oder der Vernunftwissenschaft sein; und dies ist keineswegs die Sache des ungelehrten Publikums. Über diesen Gegenstand, sonach über die letzten Gründe der Natur, diesem Publikum sich mitzuteilen, wird keinem echten Wissenschaftskundigen einfallen; die spekulative Naturlehre setzt wissenschaftliche Bildung voraus, und kann nur wissenschaftlich gefaßt werden, und der Ungelehrte bedarf ihrer niemals. In Rücksicht dessen aber, worüber der Wissenschaftskundige sich dem größeren Publikum mitteilen kann und soll — in Rücksicht der Ideen, gibt es selber für dieses Publikum ein unfehlbares Kriterium, ob Schwärmerei sei, was man ihm vortrage, oder nicht; dieses: ob das Vorgetragene auf das Handeln sich beziehe und davon rede, oder ob auf eine stehende und ruhende Beschaffenheit der Dinge. So bezieht sich die Hauptfrage, die ich Ihnen, E. V., vom Anfange dieser Reden an vorgelegt, und auf deren von mir vorausgesetzte Beantwortung die ganze Fortsetzung derselben, als auf ihren wahren Grundsatz baut, — die Frage: ob Sie selber sich wohl entbrechen könnten, ein ganz an die Idee hingeopfertes Leben zu billigen, hochzuachten und zu bewundern, durchaus auf ein Handeln, und auf Ihr Urteil über dieses Handeln; und darum wurden Sie zwar über alle sinnliche Erfahrungswelt hinaus erhoben, keineswegs aber wurde geschwärmt. Um noch ein bestimmteres Beispiel anzuführen: die Lehre von einem durchaus nicht willkürlich handelnden Gotte, in dessen höherer Kraft wir alle leben, und in diesem Leben zu jeder Stunde selig sein können und sollen; welche unverständige Menschen sattsam geschlagen zu haben glauben,

wenn sie sie Mystizismus nennen: — diese Lehre ist keineswegs Schwärmerei; denn sie geht auf das Handeln, und zwar auf den innigsten Geist, welcher alles unser Handeln beleben und treiben soll. Schwärmerei würde sie werden nur dadurch, wenn das Vorgeben hinzugefügt würde, daß diese Einsicht aus einem gewissen inneren geheimnisvollen Lichte quelle, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten erteilt sei, — in welchem Vorgeben der eigentliche Mystizismus besteht: denn dieses Vorgeben verrät eine eigenliebige Betrachtung des eigenen Werts und einen Hochmut auf die sinnliche Individualität. Also — die Schwärmerei trägt außer ihrem inneren, nur von der echten Spekulation gründlich aufzudeckenden Kriterium auch noch das äußere, daß sie niemals Moral- oder Religionsphilosophie ist, welche beide sie vielmehr in ihrer wahren Gestalt inniglich haßt (was sie Religion nennt, ist allemal eine Vergötterung der Natur): sondern daß sie immer Naturphilosophie ist, d. h. daß sie gewisse innere, weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Natur zu erforschen strebt, oder erforscht zu haben glaubt, durch deren Gebrauch sie über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen hervorzubringen sucht. Dies, sage ich, ist die Schwärmerei notwendig ihrem Prinzip zufolge, und dies ist sie auch von jeher wirklich gewesen. Man lasse sich nicht dadurch irre machen, daß sie so oft uns in die Geheimnisse der Geisterwelt einzuführen versprochen, und uns die Mittel, Engel und Erzengel, oder wohl Gott selber zu binden und zu bannen, verraten wollen: immer geschah dies, um diese Kenntnis zur Hervorbringung von Wirkungen in der Natur zu gebrauchen; jene Geister wurden sonach nicht als Geister, sondern lediglich als Naturkräfte gefaßt. Der Hauptzweck war immer der, Zaubermittel auszufinden. — Wenn man die Sache ganz streng nehmen will, wie ich es, um wenigstens durch dieses Beispiel völlig klar zu werden, hier mit Bedacht tue: so ist selber das in der vorigen Rede beschriebene Religionssystem, das von einem willkürlich handelnden Gotte ausgeht, und eine Vermittlung zwischen ihm und den Menschen annimmt, und ver-

mittelst eines abgeschlossenen Vertrags, entweder durch die Beobachtung einiger willkürlichen und ihrem Zwecke nach unbegreiflichen Satzungen, oder durch einen in seinem Zwecke ebenso unbegreiflichen historischen Glauben, sich von Gott gegen anderweitige Beschädigungen loszukaufen glaubt, — selber dieses Religionssystem, sage ich, ist ein solches schwärmerisches Zaubersystem, in welchem Gott nicht als der Heilige, von dem getrennt zu sein schon allein und ohne weitere Folge das höchste Elend ist, sondern als eine furchtbare, mit verderblichen Wirkungen drohende Naturkraft betrachtet wird, in Beziehung auf welche man nun das Mittel gefunden, sie unschädlich zu machen, oder wohl gar, sie nach unseren Absichten zu lenken.

Dies, E. V., was wir beschrieben, und, wie ich glaube, genau bestimmt und von allem damit Verwandten abgesondert haben, ist Schwärmerei überhaupt, und mit den angegebenen Grundzügen muß sie allenthalben sich äußern, wo sie sich äußert; auf dem von uns gleichfalls angegebenen Wege kommt sie zustande, wo sie bloße Natur ist. In demjenigen Falle, in welchem wir hier von ihr sprechen, als Reaktion des dritten Zeitalters gegen sich selber, ist sie nicht bloße Natur, sondern größtenteils Kunst. Sie geht aus von dem bedachten Widerstreben gegen das Prinzip des dritten Zeitalters: von dem Mißfallen an der deutlich eingesehenen Leere und Kraftlosigkeit desselben; von der Meinung, daß man gegen sie sich nur durch das Gegenteil der allgemeinen Begreiflichkeit, die Unbegreiflichkeit, retten könne; und von dem dadurch entstandenen Entschlusse, ein Unbegreifliches an sich zu bringen: auch ist überdies in des dritten Zeitalters und in aller, die von demselben ausgehen, Natur nur sehr wenig Kraft zum Schwärmen vorhanden. Wie machen es denn also diese, um ihr Unbegreifliches und ihren Teil der Schwärmerei herbeizuschaffen? Sie machen es also: sie setzen sich hin, um über die verborgenen Gründe der Natur — denn dies ist ja die unwandelbare Sitte der Schwärmerei, daß sie stets die Natur zu ihrem Objekte mache — sich etwas auszudenken, lassen sich einfallen, was ihnen nun eben einfallen will, und sehen sich nun um unter

diesen Einfällen, welcher ihnen etwa am besten gefalle: begeistern sich auch, falls etwa die Einfälle nicht so recht fließen, durch physische Reizmittel — die bekannte und hergebrachte Unterstützung aller Künstler im Schwärmen alter und neuer Zeit unter rohen und gebildeten Völkern; — ein Mittel, durch welches die Klarheit, Besonnenheit und Freiheit der echten Spekulation, die den höchsten Grad der Nüchternheit erfordert, ohnfehlbar aufgehoben wird, und aus dessen Gebrauche für das Produzieren schon lediglich und allein sich sicher schließen läßt, daß nicht spekuliert, sondern geschwärmt werde. Will auch durch dieses Hilfsmittel die Ader noch nicht ergiebig genug fließen, so nehmen sie ihre Zuflucht zu den Schriften ehemaliger Schwärmer, — je seltener und je verschriener diese Schriften sind, desto lieber, nach ihrem Grundsatze, daß alles um so viel besser sei, je mehr es vom herrschenden Zeitgeiste abweiche, — und zieren nun mit diesen fremden Einfällen ihre eigenen aus, falls sie dieselben nicht gar für eigene geben. — Es soll, daß ich dieses im Vorbeigehen anmerke, keineswegs geleugnet werden, daß unter diesen Einfällen der alten verschrienen Schwärmer nicht mehrere vortreffliche Gedanken und genialische Winke vorhanden seien; wie wir denn selbst den neueren nicht abzusprechen gedenken, daß sie nicht manchen trefflichen Fund machen; aber immer sind diese genialischen Funken von Irrtümern umgeben, und nie sind sie klar: um diese Funken bei jenen herauszufinden, muß man sie schon zu ihnen mitgebracht haben, und keiner wird von ihnen etwas lernen, der nicht schon klüger war, denn sie, da er an ihre Lektüre ging.

Alle Schwärmerei geht aus auf irgendeine Art von Zauberei: dies ist ihr beständiger Charakter. Welche Art des Zaubers will denn die Schwärmerei, von der wir hier reden, hervorbringen? Sie ist lediglich wissenschaftlich: wenigstens reden wir hier nur von der wissenschaftlichen Schwärmerei des Zeitalters; ob zwar wohl es noch eine andere für die Kunst, sowie für das Leben geben dürfte, die wir vielleicht zu einer anderen Zeit charakterisieren werden. Diese wissenschaftliche Schwärmerei muß daher in der Wissenschaft etwas im gewöhnlichen

Naturgange Unmögliches durch Zauberei bewerkstelligen wollen. Was nun? Die Wissenschaft ist entweder *a priori*, oder empirisch. Um das Apriorische, teils als erschaffend das Reich der Ideen, teils als bestimmend die Natur, inwieweit es nämlich dieselbe bestimmt, zu erfassen, dazu bedarf es des kalten, ruhigen, unaufhörlich mit sich selbst streitenden, sich berichtigenden und aufklärenden Denkens; und es kostet Zeit und Mühe, und ein halbes aufgewendetes Leben, um es darin zu etwas Bedeutendem zu bringen: — dies ist zu bekannt, als daß hierbei jemand auf Zaubermittel denken sollte; sie halten sich daher von diesem Fache entfernt, — und was sie etwa zur Einfassung ihres eigenen Werkes brauchen, können sie ja von anderen borgen und auf ihre Weise verarbeiten, so daß es niemand merke, und sie können noch um so eher auf Verborgenheit rechnen, wenn sie auf die Geplünderten schimpfen, indes sie dieselben plündern. Es bleibt übrig das Empirische. Inwiefern dies nun, nach Ausscheidung alles Apriorischen in der Natur, r e i n empirisch ist, ist die gewöhnliche Meinung, welche auch wohl die richtige sein dürfte, daß sich dieses nur durch angestellte Experimente erforschen lasse, und daß jeder mit dem Vorhandenen sich zuvörderst historisch bekannt machen und es sorgfältig nachversuchen müsse; und erst durch neue, auf eine geistvolle Übersicht des gesamten Vorrats der Erfahrung gebaute Versuche hoffen könne, selbst neu zu werden. Auch dies geht viel zu langsam, und erfordert anhaltende Mühe und Zeit: auch hat man der geschickten Mitarbeiter, die uns die Sachen vorweg erfinden dürften, zu viele, so daß man wohl bis an das Ende seines Lebens arbeiten könnte, ohne ein Original zu werden. Hier wäre das Zaubermittel anwendbar, und es täte not, eins zu haben. Suche man also kurz und gut durch Einfälle in das Innere der Natur einzudringen, und sich dadurch des mühsamen Lernens und der leidigen, gegen alle unsere vorgefaßten Systeme ausfallen könnenden Versuche zu überheben.

Schon wegen des allgemeinen Hanges zum Wunderbaren in der menschlichen Natur kann dieses Vorhaben nicht verfehlen, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen und

Hoffnung zu erregen. Mögen auch die Alten, welche jenen Weg des mühsamen Erlernens schon zurückgelegt, und vielleicht selbst glückliche und fruchtbare Versuche angestellt haben, ein wenig scheel dazu sehen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, und daß die Entdeckungen ihrer Versuche ihnen nun in ein paar Perioden *a priori* demonstriert werden, welche sie ja in alle Wege statt jener Experimente auch hätten finden können; und, daß die Wunderlehre nicht schon damals erschien, als sie noch jung waren: — desto willkommener wird den Jünglingen, welche jenen Weg noch nicht gemacht haben und jetzt an der Stufe stehen, wo sie nach der alten Sitte ihn zu machen hätten, die Verheißung sein, sie desselben lediglich durch eine Reihe von Paragraphen zu überheben. Erfolgt auch, wie es das gewöhnliche Schicksal der Zauberkünste ist, in der Tat kein Zauber; entstehen keine neuen empirischen Erkenntnisse, und bleiben die Gläubigen gerade so wissend, oder so unwissend, als sie vorher waren; — ist auch offenbar, oder könnte wenigstens jedem, der nicht blind ist, offenbar sein, daß das Wesentliche der zum Beispiele angeführten empirischen Kenntnisse durchaus nicht *a priori* deduziert, oder durch das ganze Räsonnement auch nur berührt sei, sondern lediglich aus dem ehemals gemachten Versuche als bekannt vorausgesetzt und nur in eine allegorische Form gezwängt werde, in welcher Einzwängung nun eben die vorgebliche Deduktion besteht; — wird auch der Wundertäter der Anmutung, die man notwendig an ihn machen müßte, daß er wenigstens durch Eine eingetroffene Prophezeiung seine höhere Sendung dokumentiere, nie genügen, noch, wie er sollte, in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm, noch von einem anderen je gemachtes Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bei der wirklichen Vollziehung des Experiments sich also fände, sondern immer, wie alle falschen Propheten fortfahren, erst nach der Tat das Geschehene *a priori* zu prophezeien; — wird auch dieses alles ohne Zweifel sich also verhalten: so wird dennoch der bekannte Glaube der Adepten nicht wanken; — heute zwar ist

der Prozeß nicht gelungen, aber den nächsten siebenten oder neunten Tag gelingt er gewiß.

Es kommt zu diesem Reizmittel des Beifalls noch ein anderes, sehr tief greifendes. Nämlich: der menschliche Geist, sich selbst überlassen und ohne Zucht und Erziehung, mag weder müßig sein, noch geschäftig; wenn ein Mittelding zwischen beiden erfunden würde, so wäre dies ihm das Rechte. Ganz müßig zu gehen und nichts zu tun, macht doch zu große Langeweile, — und hat man unglücklicherweise das Studieren zu seinem Geschäfte gemacht, so ist zu erwarten, daß man nichts lernen werde, was, um der Folgen willen, abermals übel ist. Wahrhaft nachdenken und spekulieren ist lästig, und fördert nicht; etwas lernen strengt Aufmerksamkeit und Gedächtnis gleichfalls an. Es trete die Phantasie ins Mittel! Trifft es nun ein glücklicher Meister, diese in Schwung zu bringen, — und wie könnte es ihm fehlen, wenn er ein Schwärmer ist, da Schwärmerei die Unbewachten und Unerfahrenen allemal sicher ergreift, — so geht die Phantasie ohne alle weitere Mühe ihres Inhabers ihren Weg fort und regt sich, und lebt bunt und immer bunter, und bildet die Erscheinung einer sehr raschen Tätigkeit, ohne daß wir selber die geringste Mühe aufzuwenden haben; es *wird* in uns selbst gar kühnlich selbst gedacht, ohne daß *wir selbst* zu denken nötig haben; und das Studieren ist in das lustigste Geschäft von der Welt verwandelt worden. — Und nun zumal der herrliche Erfolg, — kaum der Schule entgangen, oder noch auf ihr befindlich, den bewährtesten Männern in der Empirie mit Einfällen, die *sie* freilich, mit der Natur ihrer Wissenschaft zu gut bekannt, nie haben konnten, in den Weg zu treten, und über ihre augenblickliche Verlegenheit durch unser absolutes Fehlgreifen, als über ein Geständnis ihrer eigenen Schwäche, die Achseln zucken, und uns selber segnen und benedeien zu können!

Es konnte uns während dieser Schilderung weder unbekannt sein, noch entgehen, daß absolut unwissenschaftliche Menschen über die Bemühungen der echten Spekulation und über die Freunde derselben ohngefähr eben also sich ver-

nehmen lassen. Wir geben diesen zu, daß, da sie alle Spekulation für Schwärmerei halten müssen, weil für sie überhaupt nichts denn Erfahrung vorhanden ist, sie nach ihrer Weise völlig recht haben; und von unserer Seite, die wir ein über alle Erfahrung hinaus Liegendes, zugleich aber, und gerade um des ersten willen und zufolge des ersten, auch Erfahrung, die durchaus Erfahrung bleibe, behaupten, — von unserer Seite kann der auf eine ähnliche Verirrung gehende Tadel, vermeinte Spekulation da einzuführen, wo nur Erfahrung gilt, nicht füglich sich anders ausdrücken, als eben so. Auch kommt es überhaupt nicht auf den Ausdruck an, sondern darauf, ob man verstehe, wovon die Rede sei, und Rede zu stehen sich getraue einem jeden, der es auch versteht; worüber wir, sei es auch nur durch das in der heutigen Rede Gesagte, uns wohl legitimiert zu haben glauben. Öffentlich stillzuschweigen über offenbaren Unsinn, der in unsere nächsten Zirkel nicht eingreift, ist erlaubt; und wir würden auch in diesem engeren Zirkel die wenigen, heute gesagten Worte nicht verloren haben, wenn nicht die Vollständigkeit der ganzen versprochenen Abhandlung diese wenigen Worte erfordert hätte.

In Summa: dies dürfte wohl der Geist sein der bestimmten Periode unseres Zeitalters, in welcher wir leben: Das System der allein geltenden nüchternen Erfahrung dürfte im Ersterben begriffen sein, und dagegen das System einer Schwärmerei, die durch eine vermeinte Spekulation die Erfahrung selbst aus dem Gebiete verdrängen wird, das ihr allein gehört, mit allen ihren Ordnung zerstörenden Folgen, seine Herrschaft beginnen, um das Geschlecht, welches das erste System sich gefallen ließ, dafür grausam zu bestrafen. Mittel gegen diesen Andrang vorzukehren, ist vergeblich; denn das ist nun einmal der Hang des Zeitalters, welcher Hang noch überdies ausgerüstet ist mit allen übrigen Lieblingstendenzen desselben. Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbaren Umwege ganz sicher unsere Gattung ihrem wahren Ziele zuführt!

Neunte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Die wissenschaftliche Verfassung des dritten Zeitalters ist teils in ihr selber, teils durch ihre beiden angrenzenden Glieder in den vorigen Reden sattsam beschrieben worden. Die übrigen Grundzüge und charakteristischen Bestimmungen jedes Zeitalters beruhen auf der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Zustandes, und ganz besonders des Staates; und werden dadurch bestimmt. Wir können daher unsere Schilderung nicht fortsetzen, ehe wir gesehen haben, auf welcher Stufe der Staat — es versteht sich, in den Ländern der höchsten Kultur — im dritten Zeitalter stehe; inwieweit der absolute Begriff des Staates in ihm ausgedrückt und erreicht sei, und inwieweit nicht.

In keinem der menschlichen Verhältnisse ist unser Geschlecht weniger frei und mehr gebunden, als in der Einrichtung des Staates. Diese ist größtenteils bedingt durch den Zustand aller: dem hellsten Kopfe und der unbeschränktesten Gewalt bindet dieser die Hände und setzt der Ausführung seiner Plane eine Grenze. Die Staatsverfassung eines bestimmten Zeitalters ist sonach das Resultat seiner früheren Schicksale; denn diese bestimmen seinen gegenwärtigen Zustand, welcher wiederum seine Staatsverfassung bestimmt: somit kann diese Verfassung in der Weise, wie wir hier die unseres Zeitalters zu verstehen streben, nicht verstanden werden, außer durch die Geschichte desselben Zeitalters.

Hier aber tritt eine neue Schwierigkeit uns entgegen. Unser Zeitalter nämlich ist weit entfernt davon, über die Ansicht der Geschichte selbst unter sich einig zu sein; und noch entfernter davon, mit derjenigen Ansicht einig zu sein, oder sie auch nur zu kennen, welche Wir, durch Vernunftwissenschaft geleitet, von der Geschichte nehmen. Es ist daher unumgänglich nötig, diese unsere Ansicht überhaupt erst aufzustellen und zu rechtfertigen, ehe wir sie, wie in der Folge geschehen soll, anwenden: — und diesem Zwecke wollen wir unsere heutige Rede widmen.

Es ist um so mehr von uns zu fordern, daß wir auf diese Erörterung uns einlassen, da ja die Geschichte ein Teil der Wissenschaft überhaupt, nämlich, neben der Physik, der zweite Teil der Empirie ist; und wir im Vorhergehenden über das Wesen jeder dieser Wissenschaften uns bestimmt erklärt, der Geschichte aber immer nur im Vorbeigehen gedacht haben. In dieser Beziehung gehörte unsere heutige Rede noch zu demjenigen Teile des Ganzen, in welchem wir bisher eine Schilderung des wissenschaftlichen Wesens überhaupt gegeben haben, beschlösse diesen Teil und eröffnete uns den Übergang zu einem neuen.

Keineswegs etwa um Ihr eigenes Urteil im voraus zu fesseln, sondern um Sie recht kräftig zum eigenen Urteilen aufzufordern, kündige ich an: daß ich lauter Sätze vortragen werde, die meines Erachtens unmittelbar klar sind und in die Augen springen; und in Rücksicht welcher wohl Unkunde stattfinden kann, keineswegs aber, nachdem sie nur einmal aufgestellt worden, Streit.

Ich beginne meine Bestimmung des Wesens der Geschichte mit einem metaphysischen Satze, — dessen in der Vernunftwissenschaft streng zu führenden Beweis an diesem Orte die Popularität unseres Vortrages uns verbietet; welcher Satz jedoch auch dem natürlichen Wahrheitssinne sich empfiehlt, und ohne dessen Annahme wir überhaupt in dem gesamten Reiche des Wissens auf gar keinen festen Boden kommen, — mit dem Satze: was da nur wirklich da ist, ist schlechthin notwendig da, und ist schlechthin notwendig also da, wie es da ist; es könnte nicht auch nicht da sein, noch könnte es auch anders da sein, als es da ist. In dem wahrhaft Seienden ist daher an kein Entstehen, an keine Veränderlichkeit und an keinen willkürlichen Grund zu gedenken. — Das Eine wahrhaft Seiende und schlechthin durch sich selber Daseiende ist das, was alle Zungen Gott nennen. Gottes Dasein ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache, oder des etwas des Wissens, so daß beides sich auch voneinander trennen ließe, sondern es ist schlechthin das Wissen selber; sein Dasein oder das

Wissen ist durchaus Eins und ebendasselbe; im Wissen ist er da, schlechthin wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft; und — Er ist da schlechthin, oder — das Wissen ist schlechthin da, ist ganz dasselbe gesagt. Auch dieser hier nur als Resultat vorgetragene Satz läßt sich in der höheren Spekulation ganz anschaulich machen. — Nun ist ferner eine Welt nur im Wissen da, und das Wissen selber ist die Welt: die Welt ist daher mittelbar, und durch das Wissen eben vermittelt, das göttliche Dasein selbst, so wie das Wissen dasselbe Dasein unmittelbar ist. Wenn daher jemand sagt, daß die Welt auch nicht sein könne, daß sie einmal nicht gewesen, daß sie zu einer anderen Zeit aus nichts geworden, daß sie durch einen willkürlichen Akt der Gottheit, den dieselbe auch hätte unterlassen können, geworden: so ist das ganz dasselbe, als ob er sagte: Gott könne auch nicht sein, und er sei einmal nicht gewesen, und sei zu einer anderen Zeit aus nichts geworden, und habe sich selber durch einen Akt der Willkür, den er auch hätte unterlassen können, entschlossen, da zu sein. Dieses Sein nun, von dem wir soeben geredet, ist das absolut zeitlose Sein: und was in diesem gesetzt ist, ist nur *a priori*, in der Welt des reinen Gedankens, zu erkennen, und ist unwandelbar und unveränderlich zu aller Zeit.

Das Wissen ist, wie gesagt, Dasein, Äußerung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft. Es ist daher für sich selber: — das Wissen wird Selbstbewußtsein; und es ist für sich selbst, in diesem Selbstbewußtsein, eigene, auf sich selbst ruhende Kraft, Freiheit und Wirksamkeit, weil es ja Abbild der göttlichen Kraft ist; alles dieses als Wissen, also in alle Ewigkeit fort sich entwickelnd zu höherer innerer Klarheit des Wissens, an einem bestimmten Gegenstande des Wissens, von welchem es ausgeht. Dieser Gegenstand nun erscheint offenbar als ein bestimmtes Etwas, das auch anders sein könnte, weil er ist, und dennoch in seinem Urgrunde nicht begriffen ist, sondern das Wissen in alle Ewigkeit an ihm zu begreifen und seine eigene innere Kraft zu entwickeln hat: und mit dieser fortgehenden Entwicklung tritt erst die

Zeit ein. — Dieser Gegenstand tritt ein lediglich dadurch, daß das Wissen eben ist: also innerhalb seines schon vorausgesetzten Seins; er ist daher Gegenstand der bloßen Wahrnehmung, und nur empirisch zu erkennen. Es ist, sage ich, der Eine, in alle Ewigkeit sich gleichbleibende Gegenstand, da das Wissen alle Ewigkeit hindurch an ihm zu begreifen hat; in dieser stehenden objektiven Einheit heißt er Natur, und die regelmäßig auf ihn gerichtete Empirie Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfließenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmäßig gerichtete Empirie heißt Geschichte. Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffene Entwicklung des Wissens am Unbegriffenen.

Also: Das zeitlose Sein und Dasein ist auf keine Weise zufällig; und es läßt sich weder durch den Philosophen, noch durch den Historiker eine Theorie seines Ursprungs geben: das faktische Dasein in der Zeit erscheint als anders seinkönnend, und darum zufällig; aber dieser Schein entspringt aus der Unbegriffenheit: und der Philosoph kann zwar wohl im allgemeinen sagen, daß das Eine Unbegriffene, sowie das unendliche Begreifen an demselben, so ist, wie es ist, eben, weil es in die Unendlichkeit fort begriffen werden soll; er kann es aber keineswegs aus diesem unendlichen Begreifen genetisch ableiten und bestimmen, weil er sodann die Unendlichkeit erfaßt haben müßte, was durchaus unmöglich ist. Hier sonach ist seine Grenze, und er wird, falls er in diesem Gebiete etwas zu wissen begehrt, an die Empirie gewiesen. Ebensowenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als den Uranfang der Zeit, in seiner Genesis angeben. Sein Geschäft ist: die faktischen Fortbestimmungen des empirischen Daseins aufzustellen. Das empirische Dasein selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus. Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseins seien, was daher für die bloße Möglichkeit einer Geschichte überhaupt vorausgesetzt werde und vor allen Dingen sein müsse, ehe die Geschichte auch nur ihren Anfang finden könne: ist Sache des Philosophen, welcher dem Historiker erst seinen Grund

und Boden sichern muß. — Um darüber ganz populär zu reden: — ist der Mensch einmal geschaffen worden, so war er, wenigstens mit seinem Bewußtsein, nicht dabei, und hat nicht beobachten können, wie er aus dem Nichtsein ins Dasein überging, noch es als Faktum der Nachwelt überliefern. — Nun, sagen sie wohl darauf, der Schöpfer hat es ihm offenbart. Ich antworte: dann hätte der Schöpfer dasjenige, worauf die Existenz des Menschen für sich selber beruht, das Unbegriffene, aufgehoben; den Menschen daher unmittelbar, nachdem er ihn geschaffen hatte, wieder vernichtet; und, da das Dasein der Welt und des Menschen vom göttlichen Dasein selbst unabtrennlich ist, — er hätte sich selbst vernichtet; welches völlig gegen die Vernunft streitet.

Über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts also hat weder der Philosoph, noch der Historiker etwas zu sagen: denn es gibt überhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine zeitlose und notwendige Sein. Über die Bedingungen des faktischen Daseins aber, als eben hinausliegend über alles faktische Dasein und alle Empirie, hat der Philosoph Rechenschaft zu geben: trifft aber etwa der Historiker in seinen Quellen auf dergleichen Rechenschaftsablegungen, so wisse er, daß dies seinem Inhalte nach nicht Geschichte ist, sondern Philosophem: — etwa in der alten einfachen Form der Erzählung, in welcher Form man es Mythe nennt: — er überlasse hierüber der Vernunft, die in Sachen der Philosophie alleinige Richterin ist, ihr Richteramt, und imponiere uns nicht durch das Achtung gebietende Wort: Faktum. Faktum, — oft höchst fruchtbares und unterrichtendes Faktum — ist hierbei nur das, daß es eine solche Mythe gegeben.

Nach dieser Grenzberichtigung gehe ich zuvörderst an das Geschäft, die Bedingungen des empirischen Daseins, als das, was zur Möglichkeit aller Geschichte vorausgesetzt wird, im allgemeinen zu bestimmen. — Das Wissen spaltet sich im Selbstbewußtsein notwendig in ein Bewußtsein mannigfaltiger Individuen und Personen; eine Spaltung, die in der höheren Philosophie streng abgeleitet wird. So gewiß daher Wissen ist — und dieses ist, so gewiß Gott ist; denn es ist selber

sein Dasein, — so gewiß ist eine Menschheit, und zwar als ein Menschengeschlecht von mehreren; und, da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens des Menschen die Sprache ist, mit einer Sprache versehen. Keine Geschichte unternehme daher, die Entstehung des Menschengeschlechts überhaupt, oder seines gesellschaftlichen Lebens, oder der Sprache, erklären zu wollen. — Ferner, zu den inneren Bestimmungen der Menschheit gehört es, daß sie in diesem ihrem ersten Erdenleben mit Freiheit zum Ausdrucke der Vernunft sich erbaue. Aber zuvörderst: aus nichts wird nichts, und die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseins daher muß das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt rein vernünftig gewesen sein, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. Wenigstens in Einem Punkte seines Daseins, sage ich: denn der eigentliche Zweck seines Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit, — und das erstere ist nur das Mittel und die unerläßliche Bedingung des letzteren; wir sind daher zu keinem weitergehenden Schlusse berechtigt, als zu dem, daß der Zustand der absoluten Vernünftigkeit nur irgendwo vorhanden gewesen sein müsse. Wir werden von diesem Schlusse aus getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normalvolkes, das durch sein bloßes Dasein, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe. Nichts aber verhindert zugleich anzunehmen, daß zu derselben Zeit über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe erdgeborene Wilde, ohne alle Bildung, außer der dürftigen, für die Möglichkeit der Erhaltung ihrer sinnlichen Existenz, gelebt haben; denn der Zweck des menschlichen Daseins ist nur: das sich Bilden zur Vernunft, und dieses kann an diesen erdgeborenen Wilden gar füglich von jenem Normalvolke aus vollbracht werden.

Diesem zufolge wolle keine Geschichte weder die Entstehung der Kultur überhaupt, noch die Bevölkerung der verschiedenen Erdstriche erklären! — An den mühsamen Hypothesen, welche besonders über den letzteren Punkt in allen

Reisebeschreibungen aufgehäuft sind, ist unseres Erachtens Mühe und Arbeit verloren. Vor nichts aber hüte — sowohl die Geschichte, als eine gewisse Halbphilosophie — sich mehr, als vor der völlig unvernünftigen und allemal vergeblichen Mühe, die Unvernunft durch allmähliche Verringerung ihres Grades zur Vernunft hinaufzusteigern; und, wenn man ihnen nur die hinlängliche Reihe von Jahrtausenden gibt, von einem Orang-Utang zuletzt einen Leibnitz oder Kant abstammen zu lassen!

Die Geschichtserzählung hängt sich nur an das Neue, worüber sich einmal einer gewundert; an das gegen Vorhergehendes und Nachfolgendes Abstechende. Darum gab es im Normalvolke, und es gibt von ihm keine Geschichtserzählung. Unter der Leitung ihres Instinkts floß ihnen ein Tag ab wie der andere, und Ein individuelles Leben wie jedes andere. Alles wuchs von selber in Ordnung und Sitte hinein; und es konnte da nicht einmal eine Wissenschaft geben oder eine Kunst, — außer der Religion, die allein ihre Tage verschönte und dem Einförmigen eine Beziehung gab auf das Ewige. Ebensowenig konnte es eine Geschichtserzählung geben unter den erdgeborenen Wilden; denn auch ihnen verfloß ein Tag wie der andere; nur dadurch unterschieden, daß sie an diesem Nahrung in Fülle fanden, an dem anderen leer ausgingen, niederfallend am ersten vor Übersättigung, wie am zweiten vor Entkräftung, um wiederum zum Kreislaufe, der zu nichts führte, zu erwachen.

Blieben die Sachen in dieser Verfassung, und die absolute, sich selbst nicht für Kultur, sondern für Natur haltende Kultur, sowie die absolute Unkultur voneinander geschieden: so konnte es teils zu keiner Geschichte kommen, teils, was mehr ist, wurde der Zweck des Daseins des Menschengeschlechts nicht erreicht. Das Normalvolk mußte daher durch irgendein Ereignis aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe ihm verschlossen werden; und es mußte zerstreut werden über die Sitze der Unkultur. Nun erst konnte beginnen der Prozeß der freien Entwicklung des Menschengeschlechts und die, das Unerwartete und Neue aufzeichnende Geschichte, die jenen Prozeß

begleitet: denn erst jetzt wurden die zerstreuten Abkömmlinge des Normalvolkes bewundernd inne, daß nicht alles so sein müsse, wie bei ihnen, sondern daß es ganz anders sein könne, weil es eben anders sich fand; und die Erdgeborenen, nachdem sie zur Besonnenheit gekommen waren, bekamen noch viel mehr Wunderbares zum Aufzeichnen. Erst in diesem Konflikte der Kultur und der Roheit entwickelten sich — außer der Religion, die so alt ist als die Welt, und von dem Dasein der Welt unabtrennlich, — die Keime aller Ideen und aller Wissenschaften, als der Kräfte und Mittel, um die Roheit zur Kultur zu führen.

Alles soeben Aufgezählte wird durch bloße Existenz einer Geschichte vorausgesetzt; weit entfernt, daß diese über ihre eigene Geburtsstunde sich noch eine Stimme anmaßen dürfte. Schlüsse aus dem faktischen Zustande, bei welchem sie anhebt, auf den vorhergegangenen; besonders Schlüsse aus den faktisch sich vorfindenden, und insofern selbst zu einem Faktum werdenden Mythen, werden, besonders wenn sie der Logik gemäß sind, mit allem Danke aufgenommen werden: nur wisse man, daß es Schlüsse sind, keineswegs aber Geschichte, und scheuche uns, falls wir etwa die Schlußform näher untersuchen, nicht abermals mit dem Schreckworte: Faktum, zurück. Dies sei die erste beiläufige Bemerkung hierbei, und die zweite folgende: Jedem, der eine Übersicht hat über das Ganze der Geschichte, — welche überhaupt seltener ist, als die Kenntnis einzelner Kuriosen, — und der besonders das Allgemeine und immer sich Gleichbleibende in ihr erfaßt hat, dürfte hier ein Licht aufgehen über die wichtigsten Probleme in der Geschichte, z. B. wie die an Farbe und Körperbau so verschiedenen Rassen des Menschengeschlechts möglich seien; warum zu aller Zeit, bis auf den heutigen Tag, die Kultur immer nur durch fremde Ankömmlinge verbreitet worden, welche mehr oder minder wilde Urbewohner der Länder vorfinden; woher die Ungleichheit unter den Menschen entstanden, welche wir allenthalben, wo irgendeine Geschichte beginnt, antreffen u. dgl. m.

Alles Aufgestellte, sage ich, mußte sein, wenn ein Menschengeschlecht sein sollte; das letztere aber mußte schlechthin sein, mithin mußte auch jenes sein; so weit reicht die

Philosophie. Nun aber ist dieses alles nicht nur überhaupt, sondern es ist auf eine weiter bestimmte Weise: z. B. — was die oben aufgestellten Sätze betrifft, — das Normalvolk war nicht nur überhaupt da, sondern es war auf einem gewissen Platze der Erde da, und auf keinem anderen, auf welchem letzteren es, wie die Sache uns erscheint, doch auch hätte sein können; es hatte eine Sprache, welche freilich durch die Grundregeln aller Sprache bestimmt war, doch aber noch überdies einen Bestandteil hatte, der uns als anders seinkönnend und darum als willkürlich erscheint. Hier ist die Philosophie zu Ende, weil das Begreifliche zu Ende ist und das im gegenwärtigen Leben Unbegreifliche anhebt; hier sonach tritt Empirie ein, die an dieser Stelle Geschichte heißt; die, nur im allgemeinen ihrem Wesen nach abgeleiteten, näheren Bestimmungen würden sich in dieser ihrer besonderen Beschaffenheit nun als Fakta ohne alle genetische Erklärung aufstellen lassen, wenn sie nicht noch überdies aus anderweitigen Gründen der Geschichte notwendig verborgen wären.

Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor: die Geschichte ist bloße Empirie: nur Fakta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur faktisch geführt werden. Über das zu erweisende Faktum — etwa zu einer Urgeschichte aufzusteigen, oder darüber zu argumentieren, wie etwas hätte sein können, und nun anzunehmen, es sei wirklich also gewesen, — ist eine Verirrung außerhalb der Grenzen der Historie; und gibt gerade eine solche Geschichte *a priori*, wie die in der vorigen Rede erwähnte Naturphilosophie eine Physik *a priori* zu finden sich bestrebt.

Der faktische Beweis geht einher nach folgender Form: Zuvörderst, es ist ein mit unseren Augen zu sehendes, mit unseren Ohren zu hörendes, mit unseren Händen zu betastendes Faktum bis auf unsere Tage herabgekommen. Dieses ist schlechthin nur unter Voraussetzung eines anderen früheren Faktums, welches für uns nicht mehr wahrnehmbar ist, zu verstehen. Mithin ist das frühere Faktum einst auch wahrgenommen worden. Diese Regel, daß man nur soviel, als zum Verstehen des noch vorhandenen Faktums absolut erforderlich ist, als früheres

Faktum erwiesen zu haben glaube, ist streng zu nehmen; nur dem Verstande, keineswegs aber der Phantasie, ist in dem historischen Beweise Einfluß zu verstatten. Was sollte uns denn nötigen, das frühere Faktum weiter zu bestimmen und auszuführen, als es die Erklärbarkeit der Gegenwart durch dasselbe schlechthin erfordert? In jeder Wissenschaft, und ganz besonders in der Geschichte, ist es weit mehr wert, genau zu wissen, was man nicht wisse, als mit Mutmaßungen und Erdichtungen die Lücken auszufüllen. Z. B. Ich lese eine Schrift, die als von Cicero herrührend sich ankündigt, und bisher auch allgemein dafür anerkannt worden: dies ist das Faktum der Gegenwart. Das aus ihm auszumittelnde frühere Faktum ist: ob Cicero, dieser aus der übrigen Geschichte bekannte und genau bestimmte Cicero, sie wirklich geschrieben habe. Ich gehe die, durch die ganze zwischen mir und Cicero liegende Zeit herablaufende Reihe von Zeugen durch; aber ich weiß, daß hierin Irrtum und Täuschung möglich ist, und dieser äußere Beweis der Authentie allein nicht entscheide. Ich wende mich daher zu den inneren Kennzeichen: ist es die Sprache, die individuelle Denkart eines Mannes, der zu jener Zeit, in diesem Range, mit diesen Begebenheiten lebte? Gesetzt, ich finde: ja, so ist der Beweis geführt; es läßt sich gar nicht denken, daß diese Schrift, also wie sie existiert, existieren könne, wenn nicht Cicero sie geschrieben; gerade er ist der einzige Mann, der sie also schreiben konnte; darum hat er sie geschrieben.

Ein anderer Fall. Ich lese die ersten Kapitel des sogenannten ersten Buches Mosis und, wie vorausgesetzt wird, verstehe sie wirklich. Ob Moses es sei, der sie verfaßt, und — da dies aus inneren Gründen wohl unmöglich sein dürfte — der sie nur aus mündlicher Tradition aufgeschrieben und in seine Sammlung gebracht; oder ob erst Esra es sei, oder gar ein noch Späterer, verschlägt mir hier nichts; sogar, es verschlägt mir für diesen Fall nichts, ob je ein Moses oder ein Esra in der Welt gewesen; es verschlägt mir nichts zu wissen, wie der Aufsatz aufbehalten worden; zum Glück ist er es, und das bleibt die Hauptsache. Ich ersehe aus dem Inhalte,

daß es eine Mythe ist über das Normalvolk im Gegensatze eines anderen, aus einem Erdkloße gemachten Volkes, und über die Religion des Normalvolkes, und über die Zerstreuung desselben, und über die Entstehung des Jehovahdienstes; unter welches Jehovah Volk einst die Urreligion des Normalvolkes wieder hervortreten, und von ihm aus über alle Welt sich verbreiten sollte. — Ich schließe aus diesem Inhalte der Mythe, daß sie älter sein müsse, als alle Geschichte, weil vom Anbeginn der Geschichte bis auf Jesus keiner mehr fähig war, sie auch nur zu verstehen, geschweige denn sie zu erfinden; auch darum, weil ich dieselbe Mythe als den mythischen Anfang der Geschichte aller Völker — nur fabelhafter und sinnlicher entartet — bei allen wiederfinde. Das Dasein dieser Mythe vor aller anderen Geschichte vorher ist das erste Faktum der Geschichte und ihr eigentlicher Anfang, der ebendarum sich nicht selber aus einem früheren Faktum erklären kann: der Inhalt derselben ist nicht Geschichte, sondern Philosophem: welches keinen weiter bindet, als inwiefern es durch sein eigenes Philosophieren bestätigt wird.

Das Normalvolk mußte, sagten wir früher, wenn der eigentliche Zweck des Daseins eines Menschengeschlechts erreicht werden sollte, zerstreut werden über die Sitze der Roheit und Unkultur; und erst nun gab es etwas Neues und Merkwürdiges, das das Andenken der Menschen reizte, es aufzubehalten; — erst jetzt konnte beginnen die eigentliche Geschichte, die nichts weiter tun kann, als durch bloße Empirie faktisch auffassen die allmähliche Kultivierung des nunmehr durch Mischung der ursprünglichen Kultur und der ursprünglichen Unkultur entstandenen, eigentlichen Menschengeschlechts der Geschichte. Hier gilt nun zuvörderst für die Ausmittlung der bloßen Fakten die historische Kunst, deren Hauptregel wir oben hingestellt haben: den faktischen Zustand der Gegenwart, besonders inwiefern er auf frühere Fakta leiten dürfte, rein und vollständig aufzufassen, und scharf und bestimmt zu denken, unter Bedingung welcher früheren Fakten allein er sich verstehen lasse. Besonders wird hierbei nötig sein, dem Wahnbegriffe von Wahrscheinlichkeit, der, in einer schwachen Philosophie entsprungen, von ihr über alle Wissen-

schaften sich verbreitet und besonders in der Historie eine stehende Herberge genommen hat, völlig den Abschied zu geben. Das Wahrscheinliche ist eben darum, weil es nur wahrscheinlich ist, nicht wahr: und warum sollen wir, soweit irgend Wissenschaft reicht, dem nicht Wahren einen Platz verstatten? Scharf angesehen ist das Wahrscheinliche ein solches, das wahr sein würde, wenn noch diese und diese, dermalen uns abgehende Gründe, Zeugnisse, Fakta an das Licht gefördert werden könnten. Haben wir eine Aussicht, wie diese ermangelnden Gründe etwa durch Auffindung verlorener Dokumente und durch Ausgrabung verscharrter Bücher herbeigeliefert werden könnten, so mögen wir jene Wahrscheinlichkeiten wohl, damit ihr Gedanke nicht verlorengehe, aufzeichnen, aber ausdrücklich notiert mit dem Zeichen: bloße Wahrscheinlichkeit, und versehen mit der Notiz, was erforderlich sei, um sie wahr zu machen: keineswegs mögen wir die Kluft zwischen ihr und der Wahrheit durch unseren rüstigen Glauben und durch unseren Wunsch, daß irgendeine Hypothese bewiesen sei, die wir als Historiker *a priori* aufzustellen beliebten, ausfüllen.

Die Geschichte dieser allmählichen Kultivierung des Menschengeschlechts als eigentliche Geschichte hat wiederum zwei, innigst verflossene Bestandteile: einen *apriori*schen, und einen *a posteriori*. Der *a priori* ist der in der ersten Rede in seinen allgemeinen Grundzügen aufgestellte Weltplan, hindurchführend die Menschheit durch die damals charakterisierten fünf Epochen. Ohne alle historische Belehrung kann der Denker wissen, daß diese Epochen, wie sie charakterisiert sind, einander folgen müssen; wie er denn wirklich auch diejenigen, die bis jetzt noch nicht faktisch in die Historie eingetreten sind, im allgemeinen zu charakterisieren versteht. Nun tritt diese Entwicklung des Menschengeschlechts nicht überhaupt ein, wie der Philosoph in einem einzigen Überblicke es schildert; sondern sie tritt allmählich, gestört durch ihr fremde Kräfte, zu gewissen Zeiten, an gewissen Orten, unter gewissen besonderen Umständen ein. Alle diese besonderen Umgebungen gehen aus dem Begriffe jenes Weltplanes keineswegs hervor: sie sind das in ihm Unbegriffene, und, da er

der einzige Begriff dafür ist, das überhaupt Unbegriffene; und hier tritt ein die reine Empirie der Geschichte, ihr *a posteriori:* die eigentliche Geschichte in ihrer Form.

Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befaßt, geht jenem *a priori* fortlaufenden Faden des Weltplanes nach, der ihm klar ist ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht. Er sucht daher den ganzen Strom der Zeit hindurch nur dasjenige auf, und beruft sich darauf, wo die Menschheit wirklich ihrem Zwecke entgegen sich fördert, liegen lassend und verschmähend alles andere; und indem er ja nicht erst historisch zu beweisen gedenkt, daß die Menschheit diesen Weg machen müsse, sondern es schon philosophisch erwiesen hat, und nur zur Erläuterung beifügt, bei welcher Gelegenheit sich dies auch in der Geschichte zeige. Ganz anders verfährt freilich, und soll verfahren der Sammler der bloßen Fakten, — dessen Geschäft uns, um dieses Gegensatzes gegen die Philosophie willen, keineswegs geringfügig, sondern, wenn es nur recht getrieben wird, höchst ehrwürdig ist. Dieser hat durchaus keinen Anhalt, keinen Leitfaden und keinen festen Punkt, als die äußere Folge der Jahre und Jahrhunderte, ohne alle Rücksicht auf ihren Inhalt; und alles, was in einer dieser Zeitepochen historisch auszumitteln ist, muß er angeben. Er ist Annalist. Entgeht ihm irgend etwas dieser Art, so hat er gegen die Regeln seiner Kunst gefehlt, und muß sich den Vorwurf der Unwissenheit oder der Flüchtigkeit gefallen lassen. Nun liegen in jeder von diesen — lediglich durch ihre Aufeinanderfolge, keineswegs aber durch ihren inneren Geist bestimmten — Epochen, wie ihm nur der Philosoph, oder er sich selber, falls er einer ist, sagen kann, die mannigfaltigsten Stoffe neben- und durcheinander: Überbleibsel der ursprünglichen Roheit, Überbleibsel der ursprünglichen, noch nicht zur Mitteilbarkeit verflossenen Kultur, Überbleibsel oder Vorahnungen aller vier Stufen der Kultivierung, endlich die wirklich fort-

schreitende und sich bewegende Kultivierung selber. Der bloße empirische Historiker hat alle diese Bestandteile, so wie sie da liegen, treu aufzufassen und nebeneinanderzustellen; dem Philosophen, der sich der Geschichte zu derjenigen Absicht, die wir hier haben, bedient, gehört nur der letzte Bestandteil an, die Kultivierung in ihrer lebendigen Fortbewegung, und alles übrige läßt er fallen: der empirische Historiker, der ihn nach den Regeln seiner eigenen Kunst beurteilte und schlösse: er wisse nicht, was er eben nicht sagt, könnte sich gleichwohl irren; denn ganz besonders dem Philosophen ist es anzumuten, daß er nicht bei jeder Gelegenheit alles ausschütte, was er weiß, sondern nur dasjenige sage, was zur Sache dient. — Um das wahre Verhältnis entschieden auszusprechen, — der Philosoph bedient sich der Geschichte allerdings nur, inwiefern sie zu seinem Zwecke dient, und ignoriert alles andere, was dazu nicht dient; und ich kündige freimütig an, daß ich ihrer in den folgenden Untersuchungen mich also bedienen werde. Dieses Verfahren, welches in der bloßen empirischen Geschichtsforschung durchaus tadelhaft sein und das Wesen dieser Wissenschaft vernichten würde, ist es nicht an dem Philosophen; — wenn und inwiefern er den Zweck, dem er die Geschichte unterwirft, unabhängig von der Geschichte schon vorher erwiesen hat. Tadel würde er nur dann verdienen, wenn er das sagte, was niemals gewesen; aber er stützt sich selbst auf die Resultate der historischen Forschung; er gebraucht von ihr nur das allerallgemeinste, und es wäre ein bedeutendes Unglück für jene Forschung selbst, wenn auch sogar dies noch nicht ins reine gebracht wäre: aber er verdient nie Tadel, wenn er verschweigt, was freilich auch gewesen ist. Er bestrebt sich, den inneren Sinn und die Bedeutung der Weltbegebenheiten zu verstehen, und erinnert in Absicht ihrer nur, daß sie waren; das Wie ihres Seins, das ohne Zweifel noch mancherlei anderes Sein bei sich führt, überläßt er dem empirischen Historiker: daß er aber, vielleicht bei beschränkterer Kenntnis der Umstände, ein Faktum in seinem Zusammenhange mit dem ganzen Weltplane vielleicht weit besser verstehe und deute, als derjenige, der eine viel weiter ausgebreitete Kenntnis der besonderen

Umstände hat, wäre ihm, falls es sich nur wirklich also verhält, keineswegs zu verkümmern; denn dazu eben ist er Philosoph. — Um alles zusammenzufassen: die Notwendigkeit ist es, welche uns leitet und unser Geschlecht; keineswegs aber eine blinde, sondern die sich selber vollkommen klare und durchsichtige innere Notwendigkeit des göttlichen Seins: und erst nachdem man unter diese sanfte Leitung gekommen, ist man wahrhaft frei geworden und ist zum Sein hindurchgedrungen; denn außer ihr ist nichts, denn Wahn und Täuschung. Nichts ist, wie es ist, deswegen, weil Gott willkürlich es eben so will, sondern weil er sich anders, als also, nicht äußern kann. Dies zu erkennen, sich demütig darein zu bescheiden, und in dem Bewußtsein dieser unserer Identität mit der göttlichen Kraft selig zu sein, ist Sache aller Menschen: das Allgemeine, Absolute und ewig sich Gleichbleibende in dieser Führung des Menschengeschlechts im klaren Begriffe aufzufassen, ist die Sache des Philosophen: die stets veränderliche und wandelbare Sphäre, über welche jener feste Gang fortgeht, faktisch aufzustellen, ist Sache des Historikers, an dessen Entdeckungen der erste nur beiläufig erinnert.

Es versteht sich von selber, daß der Gebrauch, den wir hier von der Geschichte teils schon gemacht haben, teils noch zu machen gedenken, nicht anders sein kann und nicht anders anzusehen ist, als so, wie wir heute den philosophischen Gebrauch derselben klar und bestimmt, wie ich hoffe, beschrieben haben. Insbesondere haben wir es zufolge unserer heutigen Ankündigung zunächst damit zu tun, daß wir darlegen, wie der vernunftgemäße Begriff des Staates unter den Menschen allmählich realisiert worden, und auf welcher Stufe der Entwicklung des absoluten Staates unser Zeitalter stehe. Um uns jedoch recht sorgfältig auf den Boden unserer Wissenschaft zu beschränken, und von unserer Seite den alten Streit zwischen Philosophie und Geschichte ja nicht anzuregen, werden wir selbst das, was wir in dieser Art aufstellen, nicht für erwiesene historische Data geben, sondern für Hypothesen und bestimmte Fragen für die Geschichte, auf welche nun der Historiker in das Gebiet der Tatsachen inquiriere und zusehe, ob die Hypothese durch die letzteren bestätigt werde. Ist nun unsere

Ansicht auch nur bloß neu und interessant, so kann sie zu Untersuchungen veranlassen, bei denen, falls auch nicht gerade das Gehoffte, dennoch ein Neues und Interessantes herauskommt, und wir unsere Mühe nicht gänzlich verloren haben. Auf diesen bescheidenen Wunsch uns beschränkend, wird uns hoffentlich auch des Historikers Zufriedenheit nicht entgehen.

Zehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zu zeigen, auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserem Zeitalter stehe, ist unser in der vorigen Rede angekündigtes nächstes Geschäft. Die Verständlichkeit dieser ganzen Darlegung hängt offenbar davon ab, daß wir von einem genau bestimmten Begriffe des absoluten Staates ausgehen.

Über nichts ist, ganz besonders in der Zeitepoche, die wir durchlebt, mehr geschrieben, gelesen und gesprochen worden, als über den Staat; man kann daher bei jedem nur gebildeten, wenngleich nicht eigentlich wissenschaftlichen Publikum hier fast sicherer, als bei jedem anderen Gegenstande auf mancherlei Vorkenntnisse und Vorbegriffe rechnen. Was nun insbesondere das anbelangt, was wir über denselben hier beizubringen gedenken, so müssen wir zuvörderst anzeigen, daß wir, nur aus anderen und tiefer liegenden Gründen, zum Teil mit sehr bekannten Schriftstellern zusammentreffen, von denen wir in anderen bedeutenden Dingen wiederum abgehen: und daß die unter den deutschen Philosophen verbreitetste Ansicht vom Staate, nach der er fast nur ein juridisches Institut sein soll, uns nicht etwa unbekannt ist, sondern wir mit sehr bewußter Besonnenheit uns ihr entgegensetzen. Sodann ist zu erinnern, daß wir genötigt sind, mit einigen, ein sehr trockenes Ansehen habenden Sätzen anzuheben, die ich zuvörderst nur in das Gedächtnis zu fassen bitte: diese Sätze sollen noch vor Ende dieser Rede durch die weitere Fortbestimmung und Anwendung hoffentlich ganz klar werden.

Der absolute Staat in seiner Form ist nach uns eine künst-

liche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen: also, die oben sattsam beschriebene Form der Idee überhaupt äußerlich an den Individuen zu realisieren und darzustellen. Da hierbei auf das innere Leben und die ursprüngliche Tätigkeit der Idee in den Gemütern der Menschen nicht gerechnet wird, — von welcher letzten Art alles Leben in der Idee war, das wir in unseren früheren Reden beschrieben; — da vielmehr die Anstalt von außenher wirkt auf Individuen, die gar keine Lust, sondern vielmehr ein Widerstreben empfinden, ihr individuelles Leben der Gattung aufzuopfern, so versteht es sich, daß diese Anstalt eine Zwangsanstalt sein werde. Für solche Individuen, in denen die Idee ein eigenes inneres Leben bekommen hätte, und die gar nichts anderes wollten und wünschten, als ihr Leben der Gattung zu opfern, bedürfte es des Zwanges nicht, er fiele für diese weg: und der Staat bliebe in Rücksicht dieser bloß nur noch diejenige Einheit, welche das Ganze stets übersähe, den jedesmal ersten und nächsten Zweck der Gattung erklärte und deutete, und die willige Kraft an ihren rechten Platz stellte. Er ist eine künstliche Anstalt, haben wir gesagt: — in strengem Sinne, als Anstalt freier und sich selber klarer Kunst freilich erst dann, nachdem im Zeitalter der Vernunftwissenschaft sein gesamter Zweck und die Mittel für dessen Erreichung wissenschaftlich durchdrungen, und das fünfte Zeitalter der Vernunftkunst schon eingetreten ist: — aber es gibt auch einen zweckmäßigen Gang in der höheren Natur, d. i. in den Schicksalen des Menschengeschlechts, durch welchen dasselbe, ohne sein Wissen noch Wollen, seinem wahren Zwecke entgegengeführt wird, welchen Gang man die Kunst der Natur nennen könnte; und in diesem Sinne allein nenne ich in den ersten Zeitaltern des Menschengeschlechts den Staat eine künstliche Anstalt. — Was wir angegeben und ausgesprochen: — Richtung aller individuellen Kräfte auf den Zweck der Gattung, — ist der absolute Staat seiner Form nach, haben wir gesagt: d. h. bloß und lediglich darauf, daß nur die individuelle Kraft einem Zwecke der Gattung aufgeopfert werde, welches auch nun insbesondere dieser Zweck der Gattung sei, beruht es, ob über-

haupt ein Staat sei: ganz unentschieden aber und an seinen Ort gestellt bleibt durch diese Bestimmung des Staates, wie mancherlei Zwecke der Gattung in den besonderen Staaten gesetzt werden können; deren Erreichung jedoch allemal die individuelle Kraft gewidmet wird: ebenso unentschieden bleibt durch dieselbe Bestimmung, welches der absolute Zweck der Gattung sei; durch welche letztere Angabe die Materie des Staates, der wahre innere Gehalt und Zweck desselben, beschrieben werden würde.

Um nun nach diesen vorläufigen Grenzbestimmungen den aufgestellten Begriff näher zu erörtern — zuvörderst: der Staat, der eine notwendig endliche Summe individueller Kräfte auf den gemeinschaftlichen Zweck zu richten hat, betrachtet sich notwendig als ein geschlossenes Ganzes, und da sein Gesamtzweck der Zweck der menschlichen Gattung ist, er betrachtet die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst. Es widerspricht diesem nicht, daß er dennoch Zwecke haben kann, gerichtet auf andere, die nicht unter seine Bürger gehören; denn immer sind dieses seine eigenen, lediglich um sein selbst willen unternommenen Zwecke, auf deren Erreichung er die individuellen Kräfte seiner Bürger richtet; — immer daher opfert er diese nur sich selber, und zwar als dem Höchsten, als der Gattung, auf. Es ist daher ganz einerlei, ob man sage wie oben: der Staat richte alle individuellen Kräfte auf das Leben der Gattung, oder wie hier: er richte sie auf sein eigenes Leben, als Staat; nur daß, wie wir bald sehen werden, dieser letztere Ausdruck erst durch jenen seine wahre Bedeutung erhält.

Nochmals: darin, daß alle individuellen Kräfte gerichtet werden auf das Leben der Gattung, — als welche Gattung der Staat zunächst die geschlossene Summe seiner Bürger aufstellt, — darin besteht das Wesen des absoluten Staates. Es wird dadurch gefordert: erstens, daß alle Individuen, durchaus ohne Ausnahme eines einzigen, in denselben Anspruch genommen werden; zweitens, daß jedes mit allen seinen individuellen Kräften, ohne Ausnahme und Rückhalt einer einzigen, in denselben Anspruch genommen werde. Daß in dieser Verfassung, wo alle als Individuen der Gattung aufgeopfert sind, zugleich

allen, ohne Ausnahme eines einzigen, in allen ihren, als Bestandteile der Gattung ihnen zukommenden Rechten, alle übrigen Individuen aufgeopfert sind, folgt aus dem ersten von selbst. Denn worauf sind die Kräfte aller gerichtet? auf die Gattung: was aber ist dem Staate die Gattung? alle seine Mitbürger, ohne Ausnahme eines einzigen. Wären einige Individuen für den Gesamtzweck entweder gar nicht, oder nicht mit allen ihren Kräften in Anspruch genommen, indes die übrigen es wären: so genössen die ersteren alle Vorteile der Verbindung, ohne alle ihre Lasten mit zu tragen, und es wäre Ungleichheit. Nur da, wo alle ohne Ausnahme ganz in Anspruch genommen sind, kann Gleichheit stattfinden. — Somit geht in dieser Verfassung ganz und durchaus die Individualität aller auf in der Gattung aller; und ein jeder erhält seinen Beitrag zur allgemeinen Kraft, durch die allgemeine Kraft aller übrigen verstärkt, zurück. Der Zweck des isolierten Individuums ist eigener Genuß; und er gebraucht seine Kräfte als Mittel desselben: der Zweck der Gattung ist Kultur und derselben Bedingung würdige Subsistenz: im Staate gebraucht jeder seine Kräfte unmittelbar gar nicht für den eigenen Genuß, sondern für den Zweck der Gattung; und er erhält dafür zurück den gesamten Kulturstand derselben, ganz, und dazu seine eigene würdige Subsistenz. — Man hüte sich nur, den Staat nicht zu denken, als ob er in diesen oder jenen Individuen, oder als ob er überhaupt auf Individuen beruhe und aus ihnen zusammengesetzt sei: — fast die einzige Weise, wie die gewöhnlichen Philosophen ein Ganzes zu denken vermögen. — Er ist ein an sich unsichtbarer Begriff; gerade so, wie in den ersten Reden die Gattung beschrieben worden: er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zueinander, dessen immer fortlebender und wandelnder Hervorbringer die Arbeit der einzelnen ist, wie sie im Raume existieren. So sind, um auch an einem Beispiele meinen Gedanken klarzumachen, keineswegs die Regierenden der Staat, sondern sie sind Mitbürger desselben, so wie alle übrigen; und es gibt im Staate überhaupt keine Individuen, außer Bürger. Die Regierenden sind so gut als alle übrigen mit allen ihren

individuellen Kräften in Anspruch genommen, um die Kräfte der Regierten, die nun ebensowenig der Staat sind, auf den Gesamtzweck, so gut sie denselben verstehen, immerfort zu richten, und die Widerstrebenden zu zwingen. Erst das Resultat, was aus ihrer Leitung, und aus der geleiteten Kraft der Regierten für alle insgesamt hervorgeht, nennen wir Staat, im strengen Sinne des Worts.

Nur Eine Einwendung ist hier vorauszusehen, welcher ich sogleich begegne. Man dürfte nämlich sagen: warum sollen denn gerade alle Kräfte der Individuen für den Staatszweck in Anspruch genommen werden? Wenn dieser Zweck etwa mit geringerem Aufwande erreicht werden könnte: würde es sodann für die gleichfalls geforderte Gleichheit nicht hinreichen, daß dieser hinlängliche Kraftaufwand nur auf alle Individuen gleich verteilt, die übrigbleibende Kraft aber dem eigenen freien Gebrauche eines jeden anheimgestellt werde? Wir antworten darauf: Zuvörderst, der vorausgesetzte Fall, daß nicht die gesamte Kraft der Individuen für den Staatszweck erforderlich sei, könne nie eintreten und sei unmöglich. Zwar nicht alle, den Individuen vielleicht selbst nicht bekannte, auch nicht alle, ihnen zwar, aber dem Staate nicht bekannte oder nicht zugängliche, — sicherlich aber alle, ihm bekannte und ihm zugängliche, Kraft der Individuen ist dem Staate für die Beförderung seines Zweckes nötig: denn sein Zweck ist die Kultur; und um sich auf dem Standpunkte derselben, den ein Staat schon erschwungen, zu erhalten und sogar weiter zu kommen, bedarf es allemal der Anstrengung aller Kraft. Denn nur durch die gesamte Kraft ist man auf diesen Punkt gekommen. Nimmt er sie nicht ganz in Anspruch, so kommt er zurück, statt vorwärts zu kommen, und verliert seinen Rang in dem Reiche der Kultur: und was hieraus noch weiter folge, werden wir zu einer anderen Zeit sehen. Zweitens frage ich: was sollen denn die Bürger mit der ihnen zu freiem Gebrauche übriggebliebenen Kraft anfangen? Sollen sie müßig bleiben und diese Kraft ruhen lassen? Dies ist gegen die Form aller Kultur, und schon selbst Barbarei; — der gebildete Mensch kann nicht untätig sein, noch ruhen, — über die von seiner

sinnlichen Natur geforderte notwendige Ruhezeit, die ihm der Staat auf alle Fälle gelassen haben wird. Oder sollen sie dieselbe für Beförderung ihrer individuellen Zwecke anwenden? Aber es soll im vollkommenen Staate durchaus kein gerechter individueller Zweck stattfinden, der nicht in die Berechnung des Ganzen eingegangen, und für dessen Erreichung durch das Ganze nicht gesorgt sei. Wollte man endlich sagen: diese Kraft solle verwendet werden, daß der einzelne sich selbst in stiller Ruhe bilde: so antwortete ich: es gibt keine Art der Bildung, die nicht von der Gesellschaft, d. i. vom Staate im strengsten Sinne, ausgehe, und die nicht wieder in dieselbe zurückzulaufen streben müsse; diese Bildung ist daher selbst Staatszweck, und der vollkommene Staat wird dessen Beförderung, jedem nach seinem Maße, — schon ohnedies in Anschlag gebracht haben. Daß dies in der Anwendung nicht mißgedeutet werde, dafür werden wir in der Zukunft sorgen; hier reden wir vom vollkommenen Staate, und von ihm gilt das Gesagte uneingeschränkt.

Zu diesem absoluten Staate der Form nach, als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältnisse, sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts. Diese allmähliche Erhebung kann weder im Stande der Unschuld, unter dem Normalvolke, — noch kann sie in dem der ursprünglichen Roheit, unter den Wilden, stattfinden.

Nicht unter dem ersten: da finden die Menschen sich ganz von selber in dem vollkommensten gesellschaftlichen Verhältnisse, ohne daß sie eines Zwanges oder einer Aufsicht bedürfen; jeder tut von selber das Rechte, dem Ganzen Zuträgliche, ohne daß er selbst, oder daß für ihn ein anderer dabei denke; und ohne daß durch eigene Kunst oder irgendeinen Naturfortgang dieses Verhältnis erst hervorgebracht werde. Es ist hier überhaupt nicht genetisch. Ebensowenig unter dem zweiten: da sorgt jeder nur für sich, und zwar nur für seine ersten, seine tierischen Bedürfnisse, und zu dem Begriffe eines höheren erhebt sich keiner. Mithin konnte die Entwicklung des Staates nur in der Mischung beider Grund-

stämme unseres Geschlechts, als dem eigentlichen Menschengeschlechte für die Geschichte, anheben und fortgesetzt werden.

Die allererste Bedingung eines Staates, und das erste wesentliche Merkmal unseres oben aufgestellten Begriffs von ihm ist dies: daß nur erst Freie dem Willen und der Aufsicht anderer unterworfen werden. Freie, sage ich, im Gegensatze der Sklaven; und verstehe darunter solche, deren eigener Klugheit und Ermessen die Sorge, sich und ihrer Familie die Mittel der Subsistenz zu verschaffen, überlassen bleibt; welche demnach in ihrem Hause souveräne Familienväter sind, und es auch nach ihrer Unterwerfung unter einen fremden Willen, der auf andere Zwecke geht, fortdauernd bleiben. Sklave dagegen ist derjenige, der nicht einmal die Sorge für seinen eigenen Unterhalt hat, sondern der ernährt wird, dagegen alle seine Kräfte der Familie seines Herrn nach dessen eigener Willkür unterworfen sind: der daher keineswegs Familienvater, sondern Mitglied einer fremden Familie, und bis auf Leib und Leben verbunden ist, — indem der Herr gar keinen anderen Grund hat, ihn zu erhalten, als inwiefern seine Erhaltung ihm selber mehr nützt, als sein Untergang. Freie, sagte ich, als solche, und in der Voraussetzung, daß sie frei bleiben sollten, mußten einem fremden Willen unterworfen werden; und zwar sagte ich das deswegen: Zum Begriffe eines Staates gehört es durchaus, daß die Unterworfenen selbst Zweck wenigstens werden können, und das können sie nur, wenn sie bei der Unterwerfung in einer gewissen Sphäre frei bleiben, welche Sphäre hinterher, sowie der Staat zu höherer Ausbildung schreitet, Zweck des Staates werde; der Sklave aber, als solcher, und falls er etwa nicht freigelassen wird, kann nie Zweck werden, sondern er ist höchstens, ebenso wie jedes Tier es auch ist, als Mittel für seinen Herrn, diesem letzteren Zweck; keineswegs aber an und für sich. Bei dieser Unterwerfung von Freien unter die Vorsicht und den Willen anderer Freien sind nun folgende zwei, oder, wenn man anders zählt, drei Fälle möglich; und — da diese Unterwerfung der Ursprung des Staates ist, — es sind ebenso viele Grundformen des Staates möglich, durch welche derselbe zu seiner Voll-

endung hindurchgeht; und ich ersuche, diese Grundformen, als das Gerüst, auf welches wir alle unsere folgenden Erörterungen dieses Gegenstandes aufzuführen gedenken, wohl zu bemerken und in das Gedächtnis zu fassen.

Nämlich, — nach der geschehenen Unterwerfung die Summe von Individuen, welche dadurch in Verbindung gekommen, als ein geschlossenes Ganzes betrachtet: — entweder sind alle ohne Ausnahme allen, d. i. dem Gesamtzwecke, unterworfen, wie es im vollkommenen Staate sein soll; oder es sind nicht alle allen unterworfen. Findet der letztere Fall, daß nicht alle allen unterworfen sind, statt, so läßt sich dies, — da die Unterworfenen wenigstens alle unterworfen sind, nur so denken, daß die Unterwerfer nicht wiederum gegenseitig jenen, und ihren notwendigen Zwecken, sich unterworfen haben. Die Unterwerfer haben sonach die Unterworfenen nur ihrem eigenen, von ihnen allein beabsichtigten Zwecke unterworfen; welcher, — da er doch nicht, wenigstens nicht durchaus, der des eigenen sinnlichen Genusses sein kann, indem sie in diesem Falle sie gleich zu Sklaven machen, und alle Freiheit derselben hätten vernichten müssen, — der Zweck des Herrschens, um des Herrschens willen, sein muß. Dies wäre unser erster Fall; sowie es in der Zeit die ursprünglichste Form des Staates ist: — die absolute Ungleichheit der Staatsglieder, welche in die Klasse der Herrscher und Beherrschten zerfallen, die beim Fortbestande der Verfassung nie die Rollen umtauschen können. — Es erhellt hier im Vorbeigehen: daß und warum ein solcher Staat die Unterjochten seinem Zwecke nicht durchaus mit allen ihren Kräften unterwerfen könne; so wie es der Staat mit einem besseren Zwecke allerdings kann; der erstere müßte sie nämlich sodann ganz zu Sklaven machen, wodurch er völlig aufhörte, den Namen auch nur eines beginnenden Staates zu verdienen. — Unser zweiter Fall war der: daß alle ohne Ausnahme allen unterworfen seien. Dies ist wiederum auf zwei Weisen möglich; zuvörderst also: daß alle allen nur negativ unterworfen seien; d. h. daß jedem ohne Ausnahme ein Zweck zugesichert sei, in dessen Erreichung keiner, ohne irgendeine Ausnahme, ihn stören dürfe. Ein solcher durch die Verfassung

gegen jedweden gesicherter Zweck heißt ein Recht; jeder daher in einer solchen Verfassung hat ein Recht, dem alle ohne Ausnahme unterworfen sind. — Gleichheit des Rechts aller, als Rechts: keineswegs noch der Rechte; denn die den verschiedenen Individuen zugesicherten Zwecke können an Ausdehnung sehr verschieden sein, und meistenteils wird der, als das Reich der Gesetze begann, vorhandene Besitzstand hierüber zum Maßstabe angenommen werden. Es erhellt, daß der auf dieser Stufe befindliche Staat, indem er einigen seiner Bürger Rechte erteilt, welche über die Rechte anderer, die dabei doch auch bestehen können, hinausgehen, weit entfernt ist, alle Kräfte dieser Begünstigten seinem Zwecke zu unterordnen; ja, — da er durch diese Rechte der Begünstigten auch die übrigen in dem freien Gebrauche ihrer Kräfte stört, — daß er sogar diese Kräfte für Zwecke von Individuen vergeudet; daß er daher, bei aller Gleichheit des Rechts, noch weit entfernt ist sogar von der absoluten Form des Staates. Der beschriebene Zustand wäre die zweite Grundform des Staates, und die zweite Stufe, auf welcher unser Geschlecht im Fortschreiten zur vollkommenen Staatsform sich befinden könnte. — Endlich, — alle sind allen unterworfen kann auch heißen: sie sind nicht bloß negativ, sondern auch positiv unterworfen, so daß durchaus kein einziger irgendeinen Zweck sich setzen und befördern könne, der bloß sein eigener, und nicht zugleich der Zweck aller ohne Ausnahme sei. Es ist klar, daß in einer solchen Verfassung alle Kräfte aller für den Gesamtzweck in Beschlag genommen sind; denn der Gesamtzweck ist kein anderer, als der Zweck aller ohne Ausnahme, dieselben als Gattung genommen; daß daher in dieser Verfassung die absolute Form des Staates ausgedrückt ist, und Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller eintritt. Diese Gleichheit schließt keineswegs aus den Unterschied der Stände, d. h. der bestimmten Zweige menschlicher Kraftanwendung, die einigen ausschließend überlassen sind, indes dieselben die übrigen Zweige derselben Anwendung anderen ausschließend überlassen. Nur soll durchaus kein Stand und keine ausschließende Kraftanwendung geduldet werden, die

nicht auf das Ganze berechnet und für das Ganze schlechthin notwendig sei, und deren Ertrag nicht auch wirklich allen übrigen Ständen und allen Individuen derselben, nach aller ihrer Fähigkeit, desselben zu genießen, zuteil werde. Dies wäre die dritte Stufe des Staates, auf welcher er, wenigstens seiner Form nach, vollendet wäre. —

Es dürfte sich finden, es dürfte vielleicht für den aufmerksameren und vorbereiteteren Zuhörer sich von selber verstehen, daß der Staat erst durch diese Vollendung seiner eigentümlichen Form sich in den Besitz seiner wahren Materie, d. i. des echten Zwecks der menschlichen Gattung, welche in ihm sich vereinigt hat, setze: und nun noch manche Stufe seines Fortschreitens zu durchlaufen haben möge, ehe er am Ziele stehe: — wir inzwischen reden dermalen nur von der Form des Staates.

Um anzugeben und zu zeigen, auf welcher Stufe in unserem Zeitalter der Staat, es versteht sich immer, da, wo er am weitesten vorgerückt ist, sich befinde, unternahmen wir alle diese Erörterungen. Ich erkläre indessen nur vorläufig, daß er, meines Erachtens, dermalen noch an der Vollendung seiner Form arbeite, — auf der in unserer Beschreibung als der zweiten aufgeführten Stufe sich festgesetzt habe, und strebe, die dritte zu erringen; auch dieselbe schon teilweise errungen habe, teilweise aber noch nicht. Daß in unserem Zeitalter mehr als je zuvor jeder Bürger mit allen seinen Kräften dem Staate untergeordnet, von ihm innerlich durchdrungen und sein Werkzeug sei, und daß der Staat strebe, diese Unterwerfung allgemein und vollkommen zu machen: würde daher, nach uns, den charakteristischen Grundzug des Zeitalters in bürgerlicher Rücksicht ausmachen. Was wir damit eigentlich meinen, und daß es sich wirklich also verhalte, wird sich am leichtesten ergeben, wenn wir Zeiten schildern, wo es nicht also war, und historisch darlegen, wie und durch welchen Naturgang es allmählich also geworden, wie es jetzt ist. Wir behalten diese historische Ableitung nebst noch einigen anderen Erörterungen, die wir derselben vorauszusenden haben, den folgenden Reden vor.

Nur Einen, nicht unbedeutenden Punkt dieser Materie lassen Sie uns noch heute erörtern: den von der politischen Freiheit. — Selbst in der ersten Form des Staates blieb der Unterworfene persönlich frei, er wurde nicht zum Sklaven; und wären alle zu Sklaven gemacht worden, so wäre das Wesen des ganzen Instituts verloren gegangen. Dennoch war in dieser Lage selbst die persönliche Freiheit des einzelnen nicht garantiert: er konnte von einem der Unterwerfer sogar in die Sklaverei gebracht werden; er hatte daher gar keine bürgerliche Freiheit, d. h., wie wir oben uns erklärten, kein durch die Verfassung ihm zugesichertes Recht; und er war in der Tat nicht Bürger, sondern nur Untertan; es versteht sich, da er doch nicht Sklave war, nur in einem gewissen Grade, und jenseits des Grades dieser seiner Untertänigkeit war er frei; — nicht durch das Gesetz, sondern durch die Natur und das Ohngefähr. In der zweiten Form des Staates erhielt jeder ohne Ausnahme einen Teil von Freiheit, d. h. nicht gerade von Willkür, sondern von Selbständigkeit, durch die er alle andern einen gewissen Zweck oder ein Recht zu respektieren nötigte, durch die Staatsverfassung zurück; jeder hatte daher seinen Grad von nicht bloß persönlicher, sondern gesicherter, und darum bürgerlicher Freiheit; jenseits derselben aber war er Untertan, und, falls die Rechte anderer, die ihn beschränkten, ausgedehnter waren als die seinigen, mehr Untertan, denn Bürger. In der absoluten Form des Staates, wo alle Kräfte aller für die notwendigen Zwecke aller in Tätigkeit gesetzt sind, verbindet jeder alle anderen eben so weit, als er durch sie verbunden wird; alle haben gleiche bürgerliche Rechte oder bürgerliche Freiheit, und jeder ist zugleich ganz Bürger und ganz Untertan, — und alle sind es eben darum auf die gleiche Weise. Will man den, der in der Tat und Wahrheit und *realiter* dem Staate seinen Zweck aufgibt, den Souverän nennen, — so gehört, in dieser zuletzt genannten Verfassung, jeder Bürger auf dieselbe Weise und in demselben Grade zum Souverän; und will man nun in dieser Rücksicht auch den einzelnen Souverän nennen, so läßt sich der eben gesagte Satz

auch so ausdrücken: jeder ist, in Absicht seines notwendigen Zwecks, als Glied der Gattung ganz Souverän, und in Absicht seines individuellen Kraftgebrauchs ganz Untertan; und alle sind eben darum beides auf die gleiche Weise. —

So verhält es sich in Beziehung auf den Staat in strengerem Sinne, wie wir ihn oben beschrieben haben, als eine Idee. Eine ganz andere, mit der ersten Frage und Untersuchung durchaus nichts gemein habende Frage ist diese: Wer denn nun den, allerdings *realiter* durch das Ganze aufgegebenen, aber verborgenen Staatszweck einsehen und ermessen, und nach diesem seinem Ermessen die Kräfte der Bürger leiten, und die allenfalls Widerstrebenden zwingen solle: oder mit Einem Worte, wer denn regieren solle. — Da über die erwähnte Einsicht und das Ermessen des an sich freilich durch das Ganze gesetzten Staatszwecks im Staate selbst kein höheres Ermessen stattfinden kann, indem dem ersteren Ermessen ja alle übrigen Staatskräfte und Einsichten unterworfen und danach geleitet werden: — so ist dieses Ermessen äußerlich unabhängig oder frei, und zwar politische Freiheit; wenn das griechische Wort, das diesem Ausdrucke zum Grunde liegt, für ein tätiges und wirksames Staatmachen genommen wird. — Das erst Vorgetragene wäre die Untersuchung der Staatsverfassung, welche, wie sie sein soll, schlechthin durch die Vernunft bestimmt ist; die jetzt in Anregung gebrachte Frage ist die Frage über die Regierungsverfassung.

Offenbar sind in Absicht der letzteren nur zwei Fälle möglich. Entweder alle Individuen ohne Ausnahme nehmen an jenem Ermessen und, vermittelst dessen, an der Leitung aller Staatskräfte, dem Rechte nach, in völlig gleichem Maße teil; so sind alle Teilhaber der politischen Freiheit, und sind es in gleichem Grade: oder dieses Ermessen, und die Leitung zufolge desselben, wird einer Anzahl von Individuen ausschließend überlassen; welches letztere nun unseren obigen Erörterungen zufolge nichts weiter heißt, als soviel: ein besonderer Stand wird künstlich errichtet, oder findet sich natürlich und historisch vor, dem das Ermessen des Staatszwecks und das Regieren nach diesem Ermessen, als ausschließender Zweig

seiner Kraftanwendung, überlassen wird, indes die übrigen Stände die ihrige auf etwas anderes richten, und insgesamt, dem Regierenden gegenüber, die Regierten sind. Hier ist die politische Freiheit nur bei den Regierenden; die Regierten sind insgesamt ohne politische Freiheit, und in Beziehung auf die Regierung nur Untertanen.

Zuvörderst, durch eine Regierungsverfassung wie die letztere wird die Staatsverfassung, wie sie zufolge der Vernunft sein soll, durchaus in keinem Stücke geändert oder geschmälert. Der regierende Stand bleibt dem allgemeinen Staatszwecke, der durch die Bedürfnisse aller bestimmt wird, unterworfen, und hat unmittelbar auf dessen Erreichung alle seine Kraft ohne Ausnahme oder Rückhalt zu verwenden, so gut wie die übrigen auf denselben Zweck mittelbar ihre Arbeit zu richten haben; er ist daher, in Rücksicht auf diesen Zweck, ebenso ganz und ungeteilt untertan, als alle übrigen es sind; derselbe Stand gehört, als Bestandteil der Gattung, selber zum Staatszwecke: und die Erreichung seiner Bedürfnisse als solchen Bestandteils, keineswegs als regierenden Standes, muß gleichfalls gesichert sein; er ist daher ebenso ganz, aber in keinem höheren Grade, als alle übrigen, Bürger.

Sodann, nur die Form der Staatsverfassung ist durch die Vernunft bestimmt, und ihre Realisierung schlechthin gefordert, keineswegs aber die der Regierungsverfassung. Wird nur der Staatszweck so klar, als es in jedem Zeitalter möglich ist, eingesehen, und auf die Realisierung dieser besten Einsicht alle vorhandene Kraft aufgewendet: so ist die Regierung recht und gut, ob sie nun in den Händen aller, oder in den Händen einzelner mehrerer, oder endlich in der eines einzigen ruhe; — das letzte in dem Sinne, daß dieser Einzige nach eigenem Ermessen sich seine Gehilfen wähle, die ihm unterwürfig und verantwortlich bleiben. Es soll schlechthin bürgerliche Freiheit, und zwar Gleichheit derselben sein; der politischen Freiheit aber bedarf es höchstens nur für Einen. Alle Untersuchungen, welche von jeher, und besonders in den letzten Zeiten, über die beste Regierungsverfassung angestellt worden sind, haben zuletzt die Absicht, ein Mittel zu finden, um die alle zwingende Regierungsgewalt wiederum zu zwingen: — zuvörderst, da

richtige Einsicht sich nicht erzwingen läßt, wenigstens dazu, daß die bestmöglichste Einsicht wirklich an die Regierung komme; sodann, daß diese bestmöglichste Einsicht wirklich mit aller Kraft realisiert werde. So nützlich auch an sich diese Untersuchungen sein mögen, und so möglich auch die theoretische Auflösung des Problems, welches denn auch irgendwo wirklich gelöst sein möchte: — so dürften dennoch unserem Geschlechte wohl noch Jahrtausende untergehen, ehe diese Lösung in eine philosophische Charakteristik der gegenwärtigen Zeit gehören wird. Zu unserem Glücke und unserer Beruhigung gibt es in der dermaligen Lage aller kultivierten Staaten, und in dem ganzen gegenwärtigen Kulturstande, Nötigungsgründe in Menge für jede Regierung, nach der möglichst klaren Einsicht in den wahren Staatszweck zu streben, und immer mit allen ihren Kräften nach ihrer besten Einsicht zu verfahren.

Wir werden im Verfolge unserer Untersuchung Gelegenheit haben, diese Nötigungsgründe nachzuweisen. Könnte diese Nachweisung und die ganze Reihe der Untersuchungen, die wir heute begonnen haben, etwas beitragen, um uns insbesondere diejenige Verfassung, unter der wir leben, verständlicher, und eben dadurch teurer und werter zu machen, so würde ein Zweck, der auch unter die Zwecke dieser Vorlesungen gehört, dadurch zugleich mit erreicht werden.

Elfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Zu bestimmen, auf welcher Stufe seiner Entwicklung der Staat im gegenwärtigen Zeitalter stehe, ist unsere Aufgabe, für deren Lösung die zunächst vorhergehenden Untersuchungen und Erörterungen unternommen wurden. Zuvörderst war die bloße Form des Staates, d. h. was überhaupt dazu gehöre, daß man nur im allgemeinen sagen könne, der Staat existiere, anzugeben: und dieses ist in der letzten Stunde geschehen. — Sollte Einzelnen diese Erörterung zu spekulativ geschienen

haben, — so daß sie ihnen um deswillen entweder schon damals nicht ganz klar geworden, oder daß sie ihnen nur jetzt nicht mehr ganz gegenwärtig sei: — so könnte dies meines Erachtens nur daher kommen, daß bei Auffassung der Staatsform der Blick über eine zu große Menge von Individuen, höchst verschieden in Ansehung äußerlicher Eigenschaften, zerstreut wird, und diesem Blicke dennoch angemutet, diese Menge von Individuen als ein unzertrennliches organisches Ganzes zu fassen. Für den Verstand ist durch diese Menge und Verschiedenheit der einzelnen das Geschäft des Zusammenfassens nicht schwieriger geworden; aber die Einbildungskraft, und noch mehr die gewöhnliche, nur auf den Verschiedenheiten der Individuen und Stände haftende Ansicht ermüdet, wenn sie nicht schon einen gewissen Grad der Übung erhalten hat. Um nun also denen, die allenfalls in der vorigen Stunde uns nicht ganz verstanden hätten, heute unseren Gedanken vollkommen klar zu machen, und anderen, denen das Ganze nur nicht mehr völlig gegenwärtig ist, es in Einem Blicke wieder vor die Augen zu bringen: — lassen Sie uns unseren Begriff an dem Beispiele einer kleineren Verbindung darstellen, welche keineswegs selbst der Staat sei, der wir aber die Form desselben, worauf allein es uns hier ankommt, lassen wollen. —

Denken Sie sich eine Vereinigung mehrerer natürlicher Familien zu einer einzigen, die von nun an eine künstliche Familie wäre, — etwa durch einen Vertrag entstanden. Ihr Zweck könnte kein anderer sein, als der, durch gemeinschaftliche Arbeit ihr physisches Dasein, so gut es irgend möglich sei, zu erwerben und zu erhalten; und darum wäre die Verbindung durchaus kein Staat, der keineswegs eine ökonomische Gesellschaft ist, und der einen ganz anderen Zweck hat, als den der bloßen physischen Erhaltung der Individuen. Doch soll diese Familiengesellschaft im allgemeinen die Form des Staates tragen. Dies ist nur möglich auf folgende drei Weisen. Entweder sind alle Mitglieder der Gesellschaft verbunden, alle Kraft und Zeit lediglich auf Arbeit für die ganze Familie aufzuwenden, so daß sie durchaus für nichts weiter sorgen können; dagegen aber haben auch alle ohne Ausnahme an den Gütern

und Genüssen des Ganzen den gleichen Anteil: — es ist gar nichts im Hause, das nicht für alle sei, und das nicht auch wirklich, falls nur die Bedingung eintritt, für jeden aufgewendet werde. Daß jeder alle seine Kraft für die Familie aufwende, habe ich gesagt: es versteht sich, soviel er an Kraft besitzt. Es ist nicht verstattet, daß der Eine sage: ich bin stärker als alle übrigen, leiste darum dem Ganzen mehr, und muß eben darum auch im Genusse etwas vor den übrigen voraus haben; denn die Vereinigung und Verschmelzung aller zu einem Ganzen ist durchaus unbedingt; — daß dieser eben der stärkste ist, ist zufällig; wäre er der schwächste, so würde für ihn nicht weniger gesorgt sein; oder wird er durch Zufall einst schwach oder krank, so daß er gar nichts mehr leisten könne, so wird immer auf dieselbe Weise für ihn gesorgt sein. — Wäre die vorausgesetzte Familienverbindung also organisiert, so trüge sie die absolute Form des Staats, so wie diese der Vernunft zufolge sein soll, bestehend in der Gleichheit der Rechte aller.

Oder die Errichtung der vorausgesetzten Gesellschaft könnte also sein, daß zwar vielleicht, — denn wir können diesen Punkt sogar unbestimmt lassen, — daß, sage ich, vielleicht alle ohne Ausnahme alle ihre Kraft aufzuwenden hätten; auch keiner sei, dem nicht der Mitgenuß eines Teiles dessen, was durch die gemeinschaftliche Arbeit gewonnen wird, zugesichert wäre; dennoch aber etwa das Edelste und Kostbarste dieses Ertrages der gemeinschaftlichen Kraft nur einigen wenigen zuteil würde, und die übrigen vom Mitgenusse desselben ausgeschlossen blieben. Es würde sich in diesem Falle ergeben, daß die Ausgeschlossenen bei ihrer Kraftanwendung nur zum Teil für das Ganze, zum Teil aber nicht für dasselbe, zu welchem sie ja auch gehören, sondern nur für die wenigen Begünstigten gearbeitet hätten; und daß sie sonach, zwar nicht durchaus, aber doch in dieser letzteren Rücksicht, bloßes Mittel für den Zweck dieser anderen wären. Diese Einrichtung würde die zweite mögliche Form des Staates vorstellen: die Gleichheit zwar des Rechts aller, keineswegs aber ihrer Rechte. Endlich könnte man sich die Verbindung also denken, daß mehrere Mitglieder mit allen ihren Kräften arbeiteten, um einen

stehenden und festen Vermögenszustand hervorzubringen; einige andere aber weder selbst Hand anlegten, noch auch die Arbeit jener leiteten, oder auf irgendeine Weise sich darum bekümmerten; — nur daß sie von Zeit zu Zeit kämen, und von den verarbeiteten Gütern so viel an sich rissen, als ihnen etwa leicht zugänglich wäre und gelüstete; ganz nach eigener Willkür, höchstens darauf sehend, daß die arbeitende Gesellschaft nicht ganz zugrunde ginge; zu welcher Vorsicht jedoch sie abermals keiner zwingen könnte. Dieser Zustand der Gesellschaft trüge die Form der ersten Stufe der Entwicklung des Staates: die absolute Untertänigkeit der mehreren unter den eigenliebigen Zweck der wenigeren, und die absolute Rechtlosigkeit aller. — Dies wäre ein Bild der aufgezählten möglichen drei Grundformen der Staatsverfassung.

Von dieser Staatsverfassung, und der durch sie geforderten persönlichen und bürgerlichen Freiheit, unterschieden wir streng die Regierungsverfassung, und die mit ihr zusammenhängende politische Freiheit. Auch dasjenige, was wir über das letzte beibrachten, läßt an unserem aufgestellten Bilde sich deutlich machen. — Nämlich alle durch die vorausgesetzte Familienverbindung vereinigten Kräfte sollten auf Erreichung des gemeinsamen Zwecks der ganzen Verbindung gerichtet werden. Dies kann nur dadurch geschehen, daß ein einiger Wille ihrer aller Kraftanwendung leite, — bestimme, was für die Zwecke der Gesellschaft jedesmal zuerst geschehen solle, und was hernach, was unausbleiblich geschehen müsse, und was allenfalls, wenn Zeit und Kraft nicht hinreichten, unterlassen werden könne; — ein Wille, welcher jeden an seinen Platz stelle, damit seine Kraftanwendung die der übrigen nicht störe, sondern unterstütze; — ein Wille endlich, dem jedes Individuum, in Rücksicht seiner Kraftanwendung für die Zwecke der Gesellschaft, seinen eigenen Willen unbedingt unterwerfe. Woher soll nun dieser Eine, den Willen aller leitende Wille kommen? — Entweder alle nur mündigen Mitglieder der Gesellschaft versammeln sich, so oft es einer neuen Bestimmung über das Interesse der Gesellschaft bedarf; jeder ohne Ausnahme sagt, so gut er es

versteht, seine Meinung über die vorliegende Frage; und nach einer hinreichenden allgemeinen Überlegung entscheidet die Mehrheit der Stimmen: welcher Entscheidung von nun an jeder sein äußeres Handeln unterwerfen muß, — was er nun auch von der Richtigkeit derselben im Herzen denken möge. Ist die Gesellschaft so eingerichtet, so hat, dem Rechte nach, jeder den gleichen Anteil an dem Ermessen des gemeinsamen Zwecks, welches Ermessen im Staate die Regierung heißt: und es ist sodann diejenige Freiheit, welche in Beziehung auf den Staat die politische genannt wird, dem Rechte nach unter alle gleich verteilt. — Dem Rechte nach, habe ich, so wie in der vorigen Rede in Beziehung auf den Staat, so hier in Beziehung auf die fingierte Familienverbindung allemal mich ausgedrückt: denn, falls etwa jemand wäre, der nie den übrigen einleuchtende Gedanken über das Beste des Ganzen hätte, oder die, welche er hätte, nur nicht darzustellen vermöchte: so würde er in der Wirklichkeit selten oder nie Einfluß auf die Bestimmung des endlichen Beschlusses haben; aber er wäre von diesem Einflusse keineswegs durch das Recht, sondern nur durch seine eigene Unfähigkeit ausgeschlossen.

Oder der zweite Fall: — die Gesellschaft hat einem Ausschusse von wenigen Mitgliedern, oder auch wohl einem einzigen Mitgliede, die Oberaufsicht und Leitung des Ganzen übertragen; so folgt aus dieser Übertragung: daß sie sich selbst alles eigenen Ermessens und Urteilens über die Verwaltung — es versteht sich so, daß nach diesem Ermessen wirklich gehandelt werde; denn bei sich selber denken, und allenfalls auch reden, mögen sie was sie wollen — daß sie, sage ich, sich alles eigenen Ermessens und Urteilens über die Verwaltung begeben, und dem Willen ihres bevollmächtigten, Ausschusses oder einzelnen Mitgliedes, ihren wirklich tätigen Willen unbedingt unterworfen haben. Bei dieser Verwaltungsweise des Gesellschaftszwecks findet nun das, was im Staate politische Freiheit heißt, durchaus nicht statt, sondern in dieser Rücksicht nur Untertänigkeit. Dennoch ist, wenn nur alle ohne Ausnahme an allen Gütern der Gesellschaft den gleichen Anteil haben, und wirklich nach der bestmöglichsten Einsicht alle Kräfte

auf diesen gemeinsamen Genuß aller, keineswegs aber auf irgendeinen Privatgenuß gerichtet werden, die Einrichtung der Gesellschaft völlig rechtsgemäß; und diese Gesellschaft hat durch die Übertragung der Verwaltung an wenige oder Einen nichts verloren, sondern vielmehr gewonnen, indem so viele Mitglieder, die ohnehin nichts zum gemeinen Nutzen Taugliches in der Versammlung vorgebracht haben würden, gar nicht mehr genötigt sind, mit Besuchung derselben ihre Zeit zu verlieren, sondern statt dessen ruhig fortfahren können, dasjenige zu treiben, was sie verstehen.

Soviel als gegenwärtig durch das aufgestellte Bild erläutert werden sollte, haben wir in der vorigen Rede über die Form des Staates, oder über die Frage, was dazu gehöre, daß nur überhaupt ein Staat sei, beigebracht. Aber, setzten wir damals hinzu, ein besonderer Staat, oder der Staat in einem besonderen Zeitalter ist auch danach zu bestimmen, ob und inwiefern der wahre Zweck aller Staaten, — oder, im Gegensatze mit der Form, ob und inwieweit das Materiale des Staates in ihm erreicht werde. Auch dieses Materiale des Staates müssen wir weiter erörtern, ehe wir die historische Ableitung beginnen können: wie der Staat allmählich auf diejenige Stufe gekommen, auf der er, unseres Erachtens, gegenwärtig steht.

Der Zweck des Staates ist, wie schon in der letzten Rede angezeigt worden, kein anderer, als der der menschlichen Gattung selber: daß alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden. Nun wird der Staat erst nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, in dem der Vernunftkunst, diesen Zweck mit klarem Bewußtsein sich denken. Bis dahin fördert er ihn immerfort ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen; — getrieben durch das Naturgesetz der Entwicklung unserer Gattung, und indes er einen ganz anderen Zweck im Gesichte hat; an welchen s e i n e n Zweck die Natur jenen e r s t e n, den der gesamten Gattung, unabtrennlich gebunden. Der erwähnte eigene und natürliche Zweck des Staates in den früheren Epochen, vor dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, ist, gerade wie bei einzelnen Menschen, der der Selbst-

erhaltung; darum, da ja der Staat nur in der Gattung besteht, die Erhaltung der Gattung, und, da die Gattung fortschreitend sich entwickelt, die Erhaltung derselben auf jeder Stufe ihrer Entwicklung: beides zuletzt Genannte, ohne daß der Staat es sich deutlich denkt. Mit Einem Worte: der Zweck des Staates, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äußeren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen; und indem auf die Erreichung des ersteren hingearbeitet wird, wird zugleich der letztere erreicht.

Lassen Sie uns dieses im einzelnen zeigen.

In der Mischung aus ursprünglicher Kultur und aus ursprünglicher Wildheit, — aus welcher Mischung nach obigem die allein einer Entwicklung fähige menschliche Gattung besteht, — ist der allererste und nächste Zweck der: daß die Wilden kultiviert werden. Wiederum, wo es auch nur zu den ersten Anfängen eines Staates gekommen, daß Freie anderen Freien auf Bestand und nach einer Regel unterworfen werden, da ist schon Kultur: — künstliche nämlich, und durch Kultivierung hervorgebrachte, keineswegs etwa die ursprüngliche des Normalvolks, von der wir hier nicht reden; — und wir können deswegen den Staat, besonders den in jedem Zeitalter als Staat vollkommensten, zugleich als den Sitz der höchsten Kultur desselben Zeitalters betrachten. Mit den Zwecken dieser Kultur steht nun die Wildheit allenthalben, wo sie mit ihnen zusammentrifft, im Widerspruche und bedroht unaufhörlich die Erhaltung des Staates; der Staat befindet sich demnach schon durch den Zweck seiner Selbsterhaltung in natürlichem Kriege gegen die ihn umgebende Wildheit, und ist genötigt, ihr soviel Abbruch zu tun, als er immer kann; welches letztere gründlich nur dadurch möglich ist, daß er die Wilden selber in Ordnung und unter Gesetz bringe, und insofern sie kultiviere. Der Staat befördert sonach, nichts denkend als sich selber, dennoch mittelbar den allerersten Zweck der menschlichen Gattung. Dieser natürliche Krieg aller Staaten gegen die sie umgebende Wildheit ist für die Geschichte

sehr bedeutend; fast er allein ist es, der ein lebendiges und fortschreitendes Prinzip in dieselbe bringt; wir werden auf dieses Prinzip zurückkommen, und ich ersuche daher, es zu merken. — Selbst alsdann, nachdem das allgemeine Reich der Kultur so mächtig geworden, daß es von der auswärtigen Wildheit nichts mehr zu befürchten hat — nachdem es vielleicht durch weite Meere davon getrennt ist, wird dennoch dieses Reich die Wilden, die zu ihm nicht mehr kommen können, selber aufsuchen, getrieben durch seine eigene innere Bedürftigkeit — um die von jenen nicht gebrauchten Produkte ihrer Länder oder ihren Boden an sich zu nehmen, oder selbst ihre Kräfte, teils unmittelbar durch Sklaverei, teils mittelbar durch einen bevorteilenden Handel, sich zu unterwerfen. So ungerecht diese Zwecke auch an sich erscheinen mögen, so wird dennoch dadurch der erste Grundzug des Weltplans, die allgemeine Verbreitung der Kultur, allmählich befördert; und nach derselben Regel wird es unablässig so fortgehen, bis das ganze Geschlecht, das unsere Kugel bewohnt, zu einer einzigen Völkerrepublik der Kultur zusammengeschmolzen sei.

Ein zweiter notwendiger Zweck der menschlichen Gattung ist der, daß die sie umgebende und auf ihre Existenz, sowie auf ihr Handeln, Einfluß habende Natur ganz und vollkommen unter die Botmäßigkeit des Begriffs gebracht werde. Keine Naturgewalt soll schaden, — soll die Zwecke der Kultur stören, oder die Resultate solcher Zwecke vernichten können; jede ihrer Äußerungen soll sich im voraus berechnen lassen, und es sollen Vorkehrungsmittel gegen die Verletzung von ihnen vorhanden und bekannt sein. Alle brauchbare Naturkraft soll genötigt werden können, ganz nach der Absicht der Menschen und zum Nutzen derselben sich zu äußern. Die eigene Kraft des Menschen soll durch zweckmäßige Verteilung der nötigen Arbeitszweige unter mehrere, deren jeder nur Eines, aber dieses recht lerne, durch Naturwissenschaft und Kunst, durch schickliche Werkzeuge und Maschinen bewaffnet und über alle Naturgewalt erhöht werden: so daß ohne viel Zeit- und Kraftaufwand alle irdischen Zwecke des Menschen erreicht werden, und er Zeit übrig behalte, um seine Be-

trachtung in sein Inneres und auf das Überirdische zu wenden. Dies ist der Zweck der menschlichen Gattung als solcher.

Der Staat, je größer der Teil der Kraft und der Zeit seiner Bürger ist, die er für seinen Zweck der Selbsterhaltung bedarf und in Anspruch nimmt, und je inniger er seine Mitglieder zu durchdringen und sie zu seinen Werkzeugen zu machen strebt, je mehr muß er, da er doch die physische Existenz seiner Bürger wollen muß, die Mittel dieser Existenz durch Erhöhung der beschriebenen Herrschaft über die Natur zu erweitern suchen: — er muß sonach alle die vorhergenannten Zwecke der Gattung um seines eigenen Zweckes willen zu seinen Zwecken machen. Er wird somit — wie man gewöhnlich diese Zwecke ausspricht, — die Industrie zu beleben, die Landwirtschaft zu verbessern, Manufakturen, Fabriken, das Maschinenwesen zu vervollkommnen, Erfindungen in den mechanischen Künsten und in der Naturwissenschaft zu ermuntern suchen. Möge man immer glauben, daß er dieses alles nur darum tue, um die Auflagen vermehren und eine größere Armee halten zu können; — mögen sogar die Regierenden selber, wenigstens dem größeren Teile nach, keines höheren Zwecks sich bewußt sein; — dennoch befördert er ohne alles sein Wissen den angezeigten Zweck der menschlichen Gattung, als Gattung.

Der äußere Zweck jener Herrschaft der Gattung über die Natur ist, wie wir schon in einer unserer ersten Reden erinnert, wiederum ein doppelter: entweder nämlich soll die Natur bloß dem Zwecke unserer sinnlichen, leichteren und angenehmeren Subsistenz unterworfen werden, — welches die mechanische Kunst gibt; oder sie soll dem höheren geistigen Bedürfnisse des Menschen unterworfen, und ihr das majestätische Gepräge der Idee aufgedrückt werden, — welches die schöne Kunst gibt. Ein Staat, der noch für seine Selbsterhaltung vieles zu fürchten hat und großer Anstrengungen bedarf, um diese zu sichern, wird zwar, wenn er auch nur zu den allerersten Einsichten in seinen wahren Vorteil gekommen, die mechanische Kunst, in dem weiteren Sinne, den wir diesem Ausdrucke oben gegeben, auf alle Weise befördern: da er

aber dieses tut, lediglich, um einen recht großen Überschuß von Volkskraft für den Zweck seiner eigenen Sicherheit zu Gebote zu haben, so wird er diesen Überschuß auch lediglich für diesen Zweck anwenden, und für planmäßige und allgemeine Beförderung — der schönen Kunst, oder auch wohl noch höherer Zwecke der Menschheit, — gar wenig übrig behalten. Erst nachdem der Staat, eben um seiner Selbsterhaltung willen, seinen Bürgern die Natur für den mechanischen Gebrauch unterworfen, und diese Bürger selbst im höchsten und gleichen Grade zu seinen Werkzeugen gemacht; — nachdem ferner das gesamte Reich der Kultur zu dem der Wildheit, und die besonderen Staaten, in welche das erstere geteilt sein mag, zueinander in ein solches Verhältnis gekommen sind, daß keiner mehr ängstlich um seine äußerliche Sicherheit besorgt sein dürfe; — erst alsdann entsteht die Frage: worauf der bei der mechanischen Bearbeitung der Natur entbehrliche Überschuß von Volkskraft, der bisher der Sicherheit des Staates aufgeopfert wurde, und der, sowie alle Bürger, gänzlich in der Botmäßigkeit des Staates ist, gerichtet werden solle; und es gibt keine andere Antwort auf diese Frage, als daß er der schönen Kunst geweiht werden solle. Während des Krieges vermag die Kunst kaum aufzuleben, viel weniger aber unaustilgbar und nach einem sicheren Plane fortzuschreiten: Krieg aber ist nicht nur, wenn Krieg geführt wird, sondern die allgemeine Unsicherheit aller vor allen, und die daraus erfolgende immerwährende Bereitschaft zum Kriege, ist auch Krieg, und hat für das Menschengeschlecht fast dieselben Folgen, als der geführte Krieg. Nur der wirkliche, d. h. der ewige Friede wird die Künste, so wie wir dieses Wort verstehen, gebären.

Erst nachdem der Staat vollkommene äußere Sicherheit haben wird, sagte ich, wird ihm die Frage entstehen: worauf die, für seine bisherigen Zwecke, überflüssige Volkskraft gerichtet werden solle. Offenbar ist auch diese Frage eine durch den Zweck seiner Selbsterhaltung ihm aufgenötigte Frage; indem er von einer so beträchtlichen Kraft, welche ungeleitet und unberechnet wäre, dennoch aber unmöglich ganz ruhen

könnte, nur Störungen und Hindernisse in seinen berechneten Plänen, demnach die Aufhebung des bisher bestandenen inneren Friedens zu erwarten hätte, — und so zeigt es sich denn: wie in allen angeführten Rücksichten der Staat unter einer höheren, ihm vielleicht verborgenen Leitung stehe, und wie er, indes er nur seinen eigenen Zweck der Selbsterhaltung zu befördern glaubt, dennoch den höheren Zweck der Entwicklung des Menschengeschlechts befördere.

Übrigens haben wir den letzten Punkt: wie und unter welchen äußeren Bedingungen der Staat sogar durch die Sorge für seine Selbsterhaltung genötigt werde, die allgemeine und allen seinen Mitgliedern zugängliche schöne Kunst sich zum Zwecke zu machen, bloß um der Vollständigkeit willen angeführt; keineswegs aber, als ob diese Betrachtung in die Charakteristik der gegenwärtigen Zeit, oder irgendeiner ihr vorhergegangenen Zeit gehöre. Sollte diese letztere Äußerung jemanden, der an das viele Reden von Kunst, und von Beförderung der Kunst auch durch unsere Großen, gedächte, befremden, so bitten wir einen solchen, zu bedenken: daß auch uns dieses Reden wohl nicht entgangen sein möge; daß ebensowenig uns entgangen sein könne, daß zweimal, zuerst durch einen besonderen Zusammenfluß von Umständen, worunter besonders einer, der nie wieder eintreten kann, ein andermal von der christlichen Kirche aus, eine Morgenröte für die Kunst angebrochen, deren Strahlen noch bis auf den heutigen Tag in Nachbildungen fortleuchten; daß aber demohngeachtet das Wort: schöne Kunst, und besonders über die ganze Nation und alle Arbeitszweige derselben zu verbreitende schöne Kunst, bei uns eine andere Bedeutung haben dürfte, als die gewöhnliche: — über welche Bedeutung die ausführliche Rechenschaft zu geben, die zum Verständnis erfordert würde, wir hier weder die Aufforderung haben, noch die Zeit.

Bis hierher und nicht weiter erstreckt sich die besonnene Beförderung des Vernunftzweckes durch den Staat, indes er nur seinen eigenen Zweck zu befördern scheint. Die höheren Zweige der Vernunftkultur: Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden. Nicht die Religion:

Von der abergläubischen Furcht vor der Gottheit, als einem menschenfeindlichen Wesen, welche wohl die alten Völker auf den Gedanken brachte, dieselbe auch im Namen der Nation zu versöhnen, und so Nationalreligionen zu errichten, ist hier nicht die Rede. Die wahre Religion ist so alt als die Welt, und darum älter als irgendein Staat. Es lag in den Veranstaltungen der über die Entwicklung unseres Geschlechts wachenden Vorsehung, daß diese wahre Religion zu rechter Zeit aus der Verborgenheit, in der sie bisher aufbewahrt worden, wieder hervorging und über das Reich der Kultur sich verbreitete; schon im voraus versehen mit dem Anspruche, daß der Staat über sie keine Gewalt habe; und den Regierenden als Bedingung ihrer Aufnahme in den Schoß dieser Religion anmutend die Anerkenntnis, daß sie Gott unterworfen, und vor ihm mit jedem ihrer Untertanen ganz gleich seien; anheimfallend in Rücksicht ihrer Aufbewahrung und Verbreitung einer insofern vom Staate völlig unabhängigen Gesellschaft, der Kirche. Hierbei muß es nun notwendig bleiben, eben weil die Regierenden sich selber von dem Bedürfnisse der Religion nie ausschließen können: und hierbei wird es bleiben bis ans Ende der Tage. — Ebensowenig kann die Wissenschaft jemals ein Zweck des Staates werden. Es ist in dieser Rücksicht zuvörderst dasjenige, was Einzelne, Regierende oder Teilnehmer an der Regierung, aus eigener Vertrautheit und Interesse an Wissenschaft oder Kunst für dieselben tun, als Ausnahme von der Regel abzuziehen. Was aber den fortdauernden Gang und die Regel anbetrifft, so muß dem Staate, je mehr er seine Form verbessert und den Bürger vollständig zu seinem Werkzeuge macht, die strenge Wissenschaft, — weit über das gewöhnliche Leben erhaben, und auf dasselbe unmittelbar nicht einfließend, — gerade um so mehr fremd werden, und ihm sogar als unnütze Vergeudung einer Kraft und einer Zeit erscheinen, die in seinem unmittelbaren Dienste weit besser angebracht würde; — und immermehr wird die Benennung: bloße Spekulation, das sichere Zeichen der Verwerfung werden. Zwar würde sich leicht erweisen lassen, daß keiner ein überall brauchbarer und allenfalls über das Hergebrachte auch zum

Neuen herauszugehen vermögender Staatsdiener sein könne, der nicht erst in der Schule der ernsten Wissenschaft gebildet worden. Aber diese Einsicht setzt entweder den Besitz der Wissenschaft selber, oder, falls es an diesem mangelt, eine Selbstverleugnung voraus, die sich nicht füglich anmuten läßt. Bei dieser Lage der Sachen ist die strenge Wissenschaft glücklich genug, wenn sie, entweder durch eine Inkonsequenz, oder durch die Hoffnung, daß über kurz oder lang die dürre Spekulation doch zu mancher nützlichen Erfindung führen werde, oder unter dem Schutze der Kirche, oder etwa, da doch jedermann gern lange leben und gesund sein will, unter dem Schutze der Heilkunde, vom Staate geduldet wird.

Endlich, auch die Tugend kann kein Zweck des Staates sein. Die Tugend ist der dauernde, ohne alle Ausnahme waltende gute Wille, die Zwecke der menschlichen Gattung aus allen Kräften zu befördern, und besonders im Staate sie auf die von ihm angewiesene Weise zu befördern; die Lust und Liebe zu solchem Tun, und ein unüberwindlicher Widerwille gegen alles andere Handeln. Der Staat aber, in seiner wesentlichen Eigenschaft als zwingende Gewalt, rechnet auf den Mangel des guten Willens, sonach auf den Mangel der Tugend und auf das Vorhandensein des bösen Willens; und will durch die Furcht vor der Strafe den ersteren ersetzen, den Ausbruch des letzteren unterdrücken. In dieser Sphäre streng sich haltend, braucht er auf Tugend nie zu rechnen, noch dieselbe für Erreichung seiner Zwecke in Anschlag zu bringen. Wären alle seine Mitglieder tugendhaft, so verlöre er seinen Charakter als zwingende Gewalt gänzlich, und würde bloß der Leiter, Führer und treue Rat der Willigen.

Dennoch befördert der Staat, — und zwar ohne es sich deutlich gedacht oder, nur unter einer anderen Gestalt verdeckt, ausdrücklich zum Zwecke zu machen, — durch sein bloßes Dasein die Möglichkeit der allgemeinen Entwicklung der Tugend unter dem Menschengeschlechte dadurch, daß er äußere gute Sitte und Sittlichkeit, welche freilich noch lange nicht Tugend ist, hervorbringt. Unter einer alle Vergehungen gegen das äußere Recht der Mitbürger streng und ohne Ausnahme

systematisch umfassenden Gesetzgebung und einer Verwaltung, welcher nie oder höchst selten die wirkliche Vergehung verborgen und ohne die bestimmte, durch das Gesetz angedrohte Strafe bleibt, wird jeder Gedanke der Vergehung, als ohnedies vergeblich und zu nichts als zu gewisser Strafe führend, schon in der Geburt erdrückt. Lebe die Nation nur eine Reihe von Menschenaltern hindurch in Friede und Ruhe unter dieser Verfassung; — werden neue Generationen, und die von ihnen wiederum abstammenden Generationen, in derselben geboren, und wachsen aufwachsend in sie hinein: so wird allmählich die Mode ganz ausgehen, zur Ungerechtigkeit auch nur innerlich versucht zu werden; und die Menschen werden ruhig und rechtlich ohne die äußere Erscheinung auch nur des mindesten bösen Willens untereinander leben; gleich als ob alle von Herzen tugendhaft wären, — da es doch vielleicht nur das dermalen freilich ruhende Gesetz ist, welches sie bändigt, und wir im Momente, da dieses aufgehoben würde, ganz andere Erscheinungen erblicken würden.

Man befürchte nicht mit gewissen Vernünftlern, die sich auch wohl Philosophen nennen, und welche die Tugend nur als einen bloßen Gegensatz kennen und nur dem Laster gegenüber sie zu denken vermögen, — daß in einem solchen Zustande gar keine Tugend mehr möglich sein werde. Meinen diese die äußere Handlung in der Gesellschaft, welche über das Gebot noch hinausgeht, und welche vielleicht aus innerer Tugend, vielleicht auch aus anderen Quellen entspringen kann, so haben sie ganz recht: im vollendeten Staate findet der Tugendhafte alles auf die Gesellschaft sich Beziehende, was er liebt und allein zu tun begehrt, auch schon äußerlich geboten, und alles, was er verabscheut und nie tun möchte, auch schon äußerlich verboten; in diesem Staate läßt sich über das Gebotene nie hinausgehen, und es ist in ihm aus der äußeren Handlung nie zu ermessen, ob jemand aus Liebe des Guten, oder ob er aus Furcht der Strafe und mit Widerwillen recht handle. Aber dieser äußeren Anerkennung bedarf auch die Tugend nicht; sie beruht in der Liebe zum Guten ohne alle Rücksicht darauf, daß es geboten ist, und in dem Widerwillen

gegen das Böse ohne alle Rücksicht darauf, daß es verboten ist: sie genügt sich selbst, und ist im eigenen Bewußtsein selig.

Und so ist es denn immer zuzugestehen, daß durch die Vollendung aller Verhältnisse der menschlichen Gattung, und insbesondere durch die Vollendung des alle übrigen Verhältnisse umschließenden Staates, alle freiwillige Aufopferung, aller Heroismus, alle Selbstverleugnung, kurz alles, was wir an dem Menschen zu bewundern pflegen, aufgehoben wird, und nur die L i e b e des Guten, als das einige Unvergängliche, übrigbleibt. Zu dieser Liebe kann der Mensch nur mit Freiheit sich erheben; oder vielmehr, die Flamme derselben entzündet ganz von selbst sich in jedem Gemüte, welches nur erst die Liebe des Bösen rein aus sich austilgte. Der Staat kann die Entwicklung dieser Liebe dadurch, daß er die entgegengesetzte Liebe des Bösen tief in das geheimste Innere der Brust zurückscheucht und ihr durchaus keine Vorteile verstattet, sondern eitel Nachteil ihr zuwiegt, — lediglich erleichtern. In wessen Gemüte diese Flamme der himmlischen Liebe sich entzündet, der schwebet, so gebunden er auch äußerlich erscheine, dennoch innerlich frei und selbständig selbst über dem Staate; nicht dieser gibt desselben Willen das Gesetz, sondern sein Gesetz stimmt nur zufällig, und weil es das vollkommene Gesetz ist, mit desselben Willen überein. Diese Liebe, so wie sie das einige Unvergängliche ist und die einige Seligkeit, so ist sie auch die einige Freiheit; und nur durch sie wird man der Fesseln des Staates, so wie aller anderen Fesseln, die uns hienieden drängen und beengen, erledigt. Wohl den Menschen, daß sie für diese Liebe nicht die nur langsam sich vorbereitende Vollendung des Staates zu erwarten haben, sondern in jedem Zeitalter und unter allen Umständen jedes Individuum sich zu ihr erheben kann!

Zwölfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Um die Lösung unseres eigentlichen Problems: auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserm Zeitalter stehe, — vorzubereiten, ist in den beiden vorigen Reden überhaupt im allgemeinen, und lediglich philosophierend, gezeigt worden, was der Staat seiner Form sowie seinem Materiale nach sei; auch durch welche Stufen und Mittelglieder hindurch er allmählich zu seiner Vollkommenheit vorwärtsschreite. Diese Schilderung konnte nicht anders, als trocken sein, und nur in Beziehung auf ihren Zweck, — das Nachfolgende verständlich zu machen, ein Interesse haben. Jetzt haben wir dieses allgemeine Gemälde durch Erinnerung an wirkliche Begebenheiten zu beleben: alles in der Absicht, um Sie dadurch zu leiten, daß Sie selber entdecken, was denn eigentlich in der Einrichtung und Verwaltung der gegenwärtigen Staaten neu sei und vorher nie dagewesen, und worin somit der politische Charakter unseres Zeitalters vor allen anderen Zeitaltern bestehe. Über unsere Ansicht und Behandlungsart der Geschichte haben wir schon früher in einer eigenen Rede uns sattsam erklärt: aus welcher Rede wir hier nur dieses Eine wiederum in Erinnerung zu bringen für nötig finden, daß unsere Bemerkungen über die Geschichte keineswegs selbst historische Behauptungen zu sein begehren, sondern sich bescheiden, bloß Fragen und Aufgaben zu stellen an die wirklich historische Untersuchung. Als neue Beschränkung setzen wir nur noch hinzu, daß wir uns lediglich an den einfachen, rein bis zu uns herablaufenden Faden der Kultur halten werden; fragend eigentlich nur unsere Geschichte, die des kultivierten Europas, als des dermaligen Reiches der Kultur, liegenlassend andere Nebenzweige, die freilich von einer gemeinsamen Quelle mit uns ausgegangen sein mögen, die aber dermalen nicht wieder

zum gemeinschaftlichen Ursprunge zurückgekehrt und auf uns unmittelbar eingeflossen sind, z. B. die Nebenzweige der chinesischen und indischen Kultur.

Als der erste Anfang aller Staatsverbindung wurde angegeben die Begebenheit, da zuerst Freie dem Willen anderer Freien bis auf einen gewissen Grad und in einer gewissen Rücksicht unterworfen wurden. Wie und auf welche Weise hat es nun je auch nur zu dieser Unterwerfung kommen können? ist die erste Frage, die sich hierbei uns aufdrängt. Diese Frage hängt zusammen mit der über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen, welche in unserem Zeitalter so berühmt geworden, und die wir keineswegs so lösen werden, wie sie ein besonders dadurch sehr berühmt gewordener Schriftsteller gelöst hat.

Nach unserem früher aufgestellten und in der strengen Philosophie scharf zu erweisenden Systeme gab es gleich ursprünglich die höchstmöglichste Ungleichheit unter den Menschen, zwischen dem, als reinem Abdrucke der Vernunft durch sein bloßes Dasein, existierenden Normalvolke, und den wilden und rohen Stämmen. Auf welche Weise diese beiden Grundingredienzien unseres Menschengeschlechts zuerst gemischt worden, darüber wolle man in keiner Geschichte Nachricht suchen; denn die Existenz einer Geschichte setzt die Mischung schon als geschehen voraus. Im Zustande dieser Mischung erhält selbst der der Urkultur teilhaftige Abkömmling des Normalvolkes die Anforderung und Aufgabe einer ganz neuen, und in jener ersten Kultur nicht notwendig liegenden Kultivierung; nämlich, der Ausbildung der Fähigkeit, seine Kultur mitzuteilen, und sich Einfluß und mächtige Wirksamkeit zu verschaffen. Es folgt gar nicht, daß alle solche Abkömmlinge in dieser ganz neuen Kunst die gleichen Fortschritte machen, oder auch nur alle derselben fähig sein werden; sondern jeder einzelne wird, wie es sein individueller Charakter mit sich bringt, diese Kunst in sich entwickeln: es folgt ebensowenig, daß diejenigen, welche hier zurückbleiben und ihrer Unschuld und Unbefangenheit sich nicht so leicht erledigen können, deswegen schlechter sind als jene anderen, denen es

leicht wird, in die Krümmungen und Irrwege verdorbener Stämme hineinzugehen oder Gewalt gegen sie zu gebrauchen; aber das folgt, daß die letzteren, und keineswegs die ersteren, raten, leiten und herrschen werden, — sogar mit dem guten Willen der ersteren, die ihnen, bei der einmal vorhandenen Lage der Dinge, dieses Vorrecht nicht beneiden, und sich selbst in die Stille und Verborgenheit zurückziehen.

Es kommt hierzu noch ein äußerer, unseres Erachtens in der Geschichte höchst wichtiger Umstand: der Besitz der Metalle und der Kunst ihrer zweckmäßigsten Anwendung; — der Metalle, sage ich, und ersuche dabei doch ja nicht an Geld zu denken. Wie die Kenntnis dieser Metalle zuerst entstanden, und wie dieselben aus dem Schoße der Erde hervor und in die wohl nicht zu erwartende neue Gestalt, die sie durch die Kunst annehmen, übergegangen seien, darüber hat unseres Erachtens keine Geschichte in Nachdenken sich zu ermüden; jene Kenntnis war ohne Zweifel eher als alle Geschichte, und so lange als die Welt, ein Besitz des Normalvolkes: welchen Besitz nur, nach der geschehenen Vermischung der Geschicktere ganz anders zu gebrauchen wußte, als der Unbefangene. Welchen Wert diese Metalle durch ihre Dauerhaftigkeit, durch ihre Zweckmäßigkeit, die schwache menschliche Kraft zu bewaffnen, — durch ihre Verborgenheit erhalten mußten; und besonders, welche Furchtbarkeit in den Händen dessen, der sie zuerst in tötende Waffen umwandelte, leuchtet von selbst ein. Sind doch Metalle von Beginn der Geschichte an die allgemein gesuchte Ware; sind sie doch bis diesen Tag das Kostbarste, was die Gesitteten den Wilden bringen können; ist doch die Vervollkommnung der Waffen und die Verfertigung zweckmäßiger oder neuer Mordwerkzeuge aus Metallen das wahrhaft entwickelnde Prinzip unsrer ganzen Geschichte.

Vermittelst dieser beiden aufgestellten Prinzipien konnte nun in den Ländern, durch welche zuerst das Normalvolk zerstreut wurde, — fürs erste noch unvermischt mit den Wilden, obwohl von ihnen umgeben, — die Unterwerfung der Einwohner unter Einen oder wenige Anführer entstehen. Wären sie auch anfangs lediglich zum Kriegführen, mit dar-

gebotenen Waffen gegen die wilden Tiere oder wilde, den Zwecken der Kultur noch nicht unterworfene Menschen, vereinigt worden; die Vereinigung blieb auf den Fall, daß das Bedürfnis eines solchen Krieges wiederum eintrete. Der Regent hatte nicht nötig, für die Erhaltung der Unterworfenen sonderliche Sorge zu tragen; diese, selber vom Stamme der Kultur entsprossen, konnten, wenn sie nur äußerlichen Frieden hatten, durch sich selbst bestehen: er hatte ebensowenig nötig, ihre Kraft und Arbeit sehr in Anspruch zu nehmen, da die Verbindung nur einen vorübergehenden und leicht zu erreichenden Zweck hatte. — Bald wurde dieses einfache Verhältnis mannigfaltiger. Seine Fähigkeit, andere zu lenken, zu dokumentieren, besonders sie durch wirkliche Beherrschung anderer zu dokumentieren, wurde ein Gegenstand des Ehrgeizes: und sowie die zuerst willig sich Unterwerfenden ihre Fähigkeit mehr entwickelten, mußten sie ihre Beherrschung durch andere mit neidischen Augen anzusehen anfangen. So rissen sich durch gemeinschaftliche Abstammung und Wohnsitze vereinigte Völkerschaften los vom Ganzen, und errangen auch wohl, wenn es ihnen glückte, selber die Herrschaft über das Ganze.

Auf diese Weise hat unseres Erachtens in dem mittleren Asien, als der Wiege des Menschengeschlechts für die Geschichte, der Staat begonnen. Wohl mag der erste, der in diesem Weltteile den Willen Freier dem seinigen unterwarf, nach dem Ausdrucke einer bekannten Urkunde, ein gewaltiger Jäger gewesen sein; nur daß die einmal zusammengebrachte Menge hinterher noch zu anderen Zwecken, als zu denen der Jagd gebraucht wurde. Später treten Assyrer, Meder, Perser auf, — und welcher anderer Völkerschaften Namen noch verloren sein mögen, und bemächtigen sich nacheinander der Oberherrschaft über ihre vorherigen Beherrscher, sowie über die Mitbeherrschten. Von diesen herrschenden Stämmen allein und derselben Oberhäuptern redet die Geschichte; von den Unterworfenen, und welche nie zur Oberherrschaft gekommen, ihren Kenntnissen, ihren häuslichen Verhältnissen, ihren Sitten, ihrer Kultur, schweigt sie: ihr Leben fließt verborgen und von der Staatsgeschichte ganz unbeachtet dahin. Daß aber dieselben

im wesentlichen keineswegs schlechter als ihre Herrscher, sondern wahrscheinlich weit vorzüglicher gewesen sein mögen, beweist die Kulturgeschichte der Juden, welche erst während ihrer Zerstreuung in diesen Ländern ihres früheren rohen Aberglaubens erledigt und zu besseren Begriffen über Gott und die Geisterwelt erhoben wurden; ferner die der Griechen, welche das Erhabenste in ihrer Philosophie aus denselben Ländern erhalten zu haben bekennen; endlich die Geschichte des Christentums, welches nach einer früher gemachten Bemerkung sich selbst asiatischen, nicht jüdischen Ursprung zuschreibt. Auf die herrschenden Stämme fiel denn auch in jenem Reiche der größte Anteil an den öffentlichen Unternehmungen, ebenso wie die Ehre derselben; die Mitglieder der beherrschten Völker waren in der Regel ausgeschlossen von allem Anteil an der Regierung; aber es fehlte auch viel, daß die Regierung alle Kräfte der von ihr Beherrschten auch nur gekannt, und noch weit mehr, daß sie dieselben ohne Rückhalt und Schonung für ihre Zwecke in Anspruch genommen hätte. Daß der sogenannte große König der Perser, Beherrscher dieses ungeheueren Landstriches und unzählbarer Nationen, bei alle dem doch ziemlich unbeholfen gewesen, beweist die Reihe von Jahren, deren diese Könige bedurften, um ihre Rüstung gegen Griechenland zu vollenden: und noch mehr der beschämende Erfolg des Feldzuges.

Diese Verfassung war unseres Erachtens der erste Anfang des Staates: Unterwerfung freier Völker, — und für gewisse Zwecke eines herrschenden Volkes, — doch nicht vollständige und nach irgendeiner Regel einhergehende Unterwerfung, sondern wie Bedürfnis, Leichtigkeit es zu nehmen, und ohngefähre Gegenwart eines Satrapen oder Bassen, es an die Hand gaben; — übrigens bei vollkommener Freiheit, allenfalls auch bei Anarchie der Untertanen, in ihren übrigen Handlungen: mit Einem Worte: Despotie, — deren Wesen keineswegs in der Grausamkeit der Behandlung, sondern nur darin besteht, daß ein herrschender Völkerstamm vorhanden, die beherrschten Völker von der Verwaltung ausgeschlossen, und in Rücksicht der Weise ihrer Subsistenz ganz sich selber überlassen seien;

und daß in der Zuziehung derselben zu den Lasten der Verbindung, sowie in der Verwaltung der Polizei und der Zivilgesetzgebung, nur Laune, keineswegs Regel herrsche, und was daraus folgt, nirgends ein bestehendes Gesetz sei: Despotie, — so wie diese Verfassung noch in Europa am türkischen Reiche dem Auge des Beobachters daliegt: welches Reich, bei allem Fortschritte des Staates um dasselbe herum, noch bis diesen Augenblick in der allerältesten Epoche der Staatsentwicklung steht.

Einem anderen Zwecke entgegenstrebend begann der Staat in Europa: — ursprünglich wohl nur dem Sitze der Wildheit. Nicht ganze Massen von Abkömmlingen des Normalvolkes vermischten sich hier, sondern nur wenige, aus dem Reiche der in Asien schon begonnenen Kultur vielleicht mit geringem Gefolge vertrieben, und ohne Hoffnung der Rückkehr: wobei ich nur an die Namen Cecrops, Cadmus, Pelops, und wie mancher Name noch untergegangen sein mag, erinnern will. Mit allen Künsten und Wissenschaften der damaligen alten Welt im Oriente, mit unverarbeitetem Metall, mit Waffen und Ackergerät, vielleicht mit brauchbaren Sämereien, Pflanzen und Haustieren versehen, treten sie zunächst an des nachmaligen Griechenlands Küste, unter blöde Wilde, die mit Mühe ihre Existenz durchbrachten, die des Menschenfressens vielleicht noch nicht, der Menschenopfer selbst nach historischen Nachrichten sicherlich noch nicht sich entwöhnt hatten; — nur mit besseren Gesinnungen, übrigens auf dieselbe Weise, wie noch bis an diesen Tag eine englische Kolonie unter den Neuseeländern einen bleibenden Wohnsitz nehmen könnte. Durch Geschenke, durch Mitteilung mannigfaltiger Vorteile und Ackerwerkzeuge zur Gewinnung des Unterhalts, durch Aufbewahrung von Nahrungsmitteln für alle, von einer Ernte zur anderen, zogen sie diese Wilden an sich und versammelten sie um sich her, erbauten durch sie Städte und hielten in diesen sie zusammen, führten menschlichere Sitten ein und dauernde Gewohnheiten, die allmählich zu Gesetzen wurden; und wurden so unvermerkt ihre Regenten. Da diese fremden Abkömmlinge mit ihren Familien allein oder doch nur schwach begleitet

ankamen, so konnten sie keine sehr großen Haufen übersehen und um sich vereinigen; überdies kamen von Zeit zu Zeit andere ihresgleichen, welche in anderen Gegenden auf dieselbe Weise Staaten errichteten; und so geschah es, daß in diesem zuerst kultivierten Erdstriche von Europa nicht, wie in Asien, ein großes und ausgebreitetes Reich, sondern mehrere kleinere Staaten nebeneinander entstanden. Der Krieg gegen die in ihren Bezirken noch herumstreifenden und ihre Zwecke störenden Wilden konnte nicht ausbleiben: was sich nicht hinausdrängen ließ, wurde in die Knechtschaft gebracht; und so mag in diesem Erdteile die Sklaverei entstanden sein.

Die freien Untertanen dieser neuen Staaten, — gleich vom Anfange an gütig behandelt, und hinterher sorgfältig unterrichtet und ausgebildet; unter der Regierung nicht, wie in Asien, eines herrschenden Volkes, sondern größtenteils einer einzigen fremden Familie, welche überdies immer unter aller Augen lebte und von allen beobachtet werden konnte: — diese Untertanen, sage ich, ließen sich ohne Zweifel nicht alle Forderungen und Einrichtungen ihres Regenten blindlings gefallen, sondern sie wollten selbst einsehen, wie diese zum allgemeinen Wohl abzweckten; darum mußte der Regent sehr behutsam und sehr rechtlich mit ihnen verfahren. Und aus diesen Umständen entwickelte sich denn zuerst der scharfe Sinn für Recht: — unseres Erachtens der wahre Charakterzug der europäischen Völkerschaften; im Gegensatze mit der religiösen Ergebung und Erduldung, die dem Asiaten eigen ist.

Diese regierenden Familien verloren endlich, über entlegene öffentliche Unternehmungen, ihr Ansehen, oder sie starben aus oder wurden vertrieben: und so konnten, da Rechtsbegriffe schon ziemlich allgemein verbreitet waren, Republiken an die Stelle der bisherigen kleinen Königreiche treten. Die Regierungsform und die politische Freiheit in diesen Staaten verschlägt uns hier nichts. Der politische Volksglaube der Griechen selbst verwechselte das Wesentliche mit dem Zufälligen, und den Zweck mit dem Mittel; ihm war König und Tyrann gleichbedeutend, und das Andenken ihrer alten Herrscherfamilien wurde dem Schrecken geweiht: eine Ver-

wechslung, die bis auf uns, ihre spätesten politischen Abkömmlinge, herabgekommen ist, und gegen welche wir hier durch die obigen Unterscheidungen uns verwahrt haben. Dies, sage ich, verschlägt uns hier nichts; was die Griechen eigentlich suchten, und was sie erhielten, war Gleichheit des Rechts aller Bürger. In einem gewissen Sinne könnte man sogar sagen: Gleichheit der Rechte, denn es gab durchaus keine durch die Konstitution begünstigte Abstammung; — aber es herrschte eine große Ungleichheit des Vermögens, die zwar nur durch das Ohngefähr, keineswegs aber durch die Verfassung herbeigeführt wurde, welcher aber die Verfassung nicht abzuhelfen vermochte; und insofern war die Gleichheit der Rechte nicht.

Auf diese Weise hat sich die oben als zweite Stufe des Staates aufgestellte Gleichheit des Rechtes aller in Europa entwickelt, keineswegs erst hindurchgegangen durch die erste Stufe, die der Despotie, sondern lediglich dadurch, daß der Staat in Griechenland unter anderen Bedingungen entstand, als unter denen er im mittleren Asien entstanden war.

Noch in größerem Umfange und unter höchst interessanten Umständen entwickelte sich diese Gleichheit des Rechts in dem zweiten Lande Europens, welches kultiviert wurde, in Italien. Hier waren unseres Erachtens die ersten Stifter der Kultur nicht, wie in Urgriechenland, einzelne Familien, sondern wirkliche Kolonien, d. i. ein Zusammenfluß einer Menge von Familien, kommend aus Altgriechenland. Blieben diese Kolonien, so wie in Unteritalien geschah, für sich allein, und bildeten sie aus ihren eigenen Bestandteilen geschlossene Staaten, so war dies eben eine bloße Fortsetzung von Altgriechenland, keineswegs aber etwas Neues, und es gehört um deswillen nicht in unsere Untersuchung. Vermischten sich aber jene Kolonien mit den eingeborenen wilden Stämmen und flossen mit ihnen zu Staaten zusammen, wie dies in Mittelitalien geschah, so mußten daraus allerdings neue Phänomene erfolgen. Gerade durch dieselben Mittel, wodurch die einzelnen neuen Ankömmlinge in Griechenland sich unbemerkt der Herrschaft bemächtigten, erhielt auch hier der ganze Stamm der Kolonisten Ansehen und Gewalt unter den vereinigten Wilden,

und es entstand, welche Regierungsform auch diese Kolonisten unter sich selbst eingeführt haben mochten, dennoch in Beziehung auf die Eingeborenen eine aristokratische Regierung. Alte einheimische Sitten, sogar bis auf die ursprüngliche Landessprache, wurden durch die Ankömmlinge verdrängt. Die Kolonisten wurden der herrschende Völkerstamm, gerade so wie es im mittleren Asien herrschende Völker gab. Wohl hätte, ebenso wie in Asien, daraus ein sehr ausgedehntes Reich erwachsen können, wenn nicht, als kaum die Kolonisten die zuerst unterworfenen Eingeborenen für ihre Zwecke hinlänglich gebildet hatten, neue Kolonien gekommen wären, die abermals einen Teil der Eingeborenen sich unterwarfen. So lange nur die Aristokraten nicht zu nahe unter den Augen der Unterworfenen wohnen mußten, — so lange nur nicht durch Not die ersteren gedrängt wurden, den letzteren Lasten über ihr Vermögen aufzulegen, und diese, durch dieselbe Not gedrängt, sich aufzulehnen, konnten die Sachen in dieser Lage bleiben. Fielen diese Bedingungen weg, so mußte ein Streit beider Parteien gegeneinander ausbrechen. In einer Kolonie eines aus diesen beiden Ingredienzien der mittelitalischen Völkerschaften bestehenden Staates, in Rom nämlich, fielen die Bedingungen der Erträglichkeit jenes Zustandes zuerst hinweg. Wir abstrahieren hier davon, daß Rom anfangs Könige hatte: immer waren diese Könige aus den durch ganz Mittelitalien zerstreuten aristokratischen Stämmen: sie waren im Grunde die Oberhäupter der Aristokraten, und fielen, sobald sie an diesen sich vergriffen. Soviel aber ist klar, daß in Rom von Anbeginn zwei Hauptklassen der Einwohner waren: die Patrizier, oder die Abkömmlinge aristokratischer Kolonistenstämme, und das Volk, oder die Abkömmlinge der Urbewohner Italiens. Diese beiden höchst ungleichen Ingredienzien sehen wir zusammengedrängt in den engen Bezirk einer Stadt, immer einander unter den Augen bleibend; gegen die versuchte Verbreitung nach außen beengt durch den allgemeinen und wohl verdienten Haß der Nachbarstaaten; in dieser Not die Aristokraten fest zusammenhaltend, begierig auf Kosten des Volkes zu leben, das sie wie Sklaven behandeln; dieses Volk dagegen

sich auflehnend, jedoch, mit richtig europäischem Nationalsinne, nicht die Unterdrückung der Unterdrücker, sondern nur Gleichheit des Rechts und des Gesetzes begehrend; die Aristokraten wiederum der Kräfte desselben für die Erhaltung des Staates gegen auswärtige Feinde bedürfend, darum im Gedränge der Not nachgebend, was sie, wenn die Not vorüber, gern wieder zurücknähmen. Es entstand dadurch ein viele Jahrhunderte dauernder Kampf zwischen beiden Parteien: der damit anhob, daß die Aristokraten die Verschwägerung mit Volksfamilien für entheiligende Befleckung erklärten, und dem Volke vermittelst der Ableugnung seiner Fähigkeit zu den Auspizien allen Anteil an der Gottheit absprachen; und damit endete, daß dieselben Aristokraten den Besitz der höchsten Staatswürden mit Männern aus dem Volke teilen, und erleben mußten, daß diese Würden von den letzteren ebenso glücklich und geschickt verwaltet wurden, als von ihnen selber. Dennoch konnten die Aristokraten diese langen Jahrhunderte hindurch ihre ehemaligen Vorzüge nicht vergessen, und ließen keine Gelegenheit unbenutzt, um das Volk wiederum zu bevorteilen; welches von seiner Seite fast nie ermangelte, auch dagegen ein Verwahrungsmittel zu finden: alles dieses so lange, bis alle Gewalt in die Hände eines einzigen fiel, und beide Kämpfer auf die gleiche Weise unterjocht wurden. In diesem vielhundertjährigen Streite des mit dem höchsten Witze versehenen Strebens nach Gleichheit des Rechts, gegen die mit nicht geringerem Witze ausgerüstete Begierde nach Ungleichheit, entstand eine Meisterschaft in der bürgerlichen Gesetzgebung und in der inneren und äußeren Staatsverwaltung, und eine beinahe erschöpfende Übersicht aller möglichen Auswege, das Gesetz zu umgehen, wie sie vor den Römern keine Nation besessen; so daß auch nach ihnen wir noch gar vieles in diesem Fache von ihnen zu lernen hätten.

Es war auch hier, und zwar auf eine höchst künstliche Weise gesichert, Gleichheit des Rechts: keineswegs aber noch, teils wegen des rastlosen Strebens der Aristokraten, teils durch den Zufall, den die Verfassung nicht aufzuheben vermochte, fand Gleichheit der Rechte statt.

Der Staat, haben wir in einer der vorigen Reden erinnert, — der Staat betrachtet sich als das geschlossene Reich der Kultur, und steht in dieser Qualität in natürlichem Kriege wider die Unkultur. So lange die Menschheit in verschiedenen Staaten sich noch einseitig ausbildet, ist zu erwarten, daß jeder besondere Staat seine eigene Kultur für die rechte und einzige hält, und die anderen Staaten geradezu für Unkultur und die Bewohner derselben für Barbaren achtet, — und darum sich für berufen, dieselben zu unterjochen. Auf diese Weise konnte es zwischen den drei von uns genannten Hauptstaaten der alten Zeit gar leicht zum Kriege, und zwar zum wahren und eigentlichen Kriege, zum Unterwerfungskriege, kommen. Was zuvörderst die griechischen Staaten betrifft, so konstituierten diese sehr bald sich als Griechen, d. h. als die durch diese bestimmten Ansichten über Bürgerrecht und Staat, durch diese gemeinsame Sprache, Feste und Orakel vereinigte Nation, vermittelst eines Völkerbundes und eines unter ihnen allgemein geltenden Völkerrechts, — zu einem einzigen Reiche der Kultur, von welchem Reiche sie alle übrigen Völker durch den Namen der Barbaren ausschlossen. Mochten sie auch ohnerachtet dieses Bundes in Kriege miteinander geraten, immer doch wurden diese Kriege ganz anders geführt, als die gegen Barbaren: mit Maß und Schonung, und nie bis zur Austilgung des Staatskörpers; mochten auch späterhin die zwei Republiken, die den Vorrang behaupteten, sogar in ihrer Politik in Beziehung auf das Ausland uneinig sein und sich darüber befehden: dennoch wurden die Griechen, als sie ihre eigentliche Weltrolle spielen sollten, durch Mazedoniens Könige wiederum zu Einem Zwecke vereint. Ihre Kultur war unmittelbar für den Staat und seine Zwecke: Gesetzgebung, Verwaltung, Krieg zu Land und Wasser; und hierin übertrafen sie ohnstreitig ihren natürlichen Gegner, das Reich in Asien, bei weitem. In dem letzteren wurde verborgen, und vielleicht dem regierenden Volke selbst unbekannt, die wahre Religion aufbewahrt: zu welcher wiederum die Griechen sich nicht zu erheben vermochten. Was insbesondere die damals, als die Gegnerschaft zum Ausbruche kam, herrschende Nation der Perser be-

rechtigte, sich über die Griechen zu erheben, ist nicht ganz klar; doch ist sicher, daß auch sie ihres Teils dieselben für Barbaren gehalten, d. h. für solche, die an Staatskräften, und in der Wissenschaft ihres Gebrauchs, tief unter ihnen ständen; indem ohne dies ihnen nie hätte einfallen können, dieselben unterjochen zu wollen.

Der Anfall erfolgte von seiten der Griechen, und die asiatische Herrschaft war vernichtet; welches denn auch der ersten Nation von wirklichen Bürgern leicht sein mußte, gegen ein Reich, in welchem eigentlich nur Ein Volk frei war, und Bürger: — die übrigen bloße Untertanen, denen nach dem Falle ihrer Vorfechter, die für die eigene Herrschaft stritten, es sehr gleichgültig sein konnte, in wessen Hände nunmehr eine Obergewalt fiele, die sie für ihre Person zu führen nicht gewohnt waren.

Inzwischen hatte die errungene Oberherrschaft der Griechen über Asien keineswegs die weiter eingreifenden Folgen, die man davon hätte erwarten sollen: der Geist des Eroberers, der wohl allein fähig gewesen wäre, das große Ganze zusammenzuhalten und nach griechischem Ideale zu gestalten, verließ seine Hülle, und die Feldherren desselben teilten die Eroberung als einen Raub unter sich. Da alle gleiches Recht, oder auch gleiches Unrecht, auf alles hatten, so entspannen sich endlose Kriege zwischen diesen neu entstandenen Reichen, — abwechselnd mit Vertreibungen und Wiedereinsetzungen von Herrscherfamilien, — wenig Zeit übriglassend für die Künste des Friedens — und entkräftend alle ohne Ausnahme. Zugleich wurde das alte gemeinsame Vaterland, durch Auswanderung der jungen streitbaren Mannschaft in die Kriegsdienste dieser Könige, entvölkert und für eigene Unternehmungen entkräftet: so daß, nach allem, der Anfang der griechischen Oberherrschaft zugleich der Anfang des Verfalls dieses ganzen Volkes wurde. Fast läßt kein bedeutendes Resultat dieser Begebenheit für die Weltgeschichte sich aufstellen, als dies, daß dadurch die griechische Sprache durch ganz Asien verbreitet wurde: — ein Haupterleichterungsmittel der nachmaligen Verbreitung des Christentums durch Asien

und von Asien aus; ferner, daß durch diese Abschwächung in innerlichen Kriegen den Römern die Eroberung und der ruhige Besitz aller dieser Länder sehr erleichtert wurde.

Diese Römer nämlich waren es, welche wiederum alle bis jetzt durch die Mischung hervorgebrachte Kultur in Einem Staate vereinigten, dadurch die ganze alte Zeit vollendeten, und den bisher einfach herabgelaufenen Faden der Kultivierung schlossen. In Absicht seines Einflusses auf die Weltgeschichte war dieses Volk, mehr als ein anderes, blindes und bewußtloses Werkzeug in den Händen des höheren Weltplans: nachdem es nur erst, durch seine eigenen oben erwähnten inneren Schicksale, zu einem sehr tüchtigen Werkzeuge sich gemacht hatte. An Verbreitung der Kultur, bei der Unterwerfung anderer Völker, dachte es nur nicht; seines nicht glänzenden Anfangs eingedenk, war es wohl sogar seines wahren, aber nur allmählich und langsam entwickelten Vorzuges in der Staatskunst sich kaum bewußt: — es begegnete den Römern wohl, daß sie ganz treuherzig sich selbst Barbaren nannten, und die Künste und Sitten fremder Völker, mit denen sie bekannt wurden, anzunehmen, so gut es ihre eigenen Umstände zuließen, waren sie stets bereit. Das Bedrängnis, anfangs von den benachbarten italienischen Staaten und Völkerschaften, sodann die Furcht vor den zu sehr gegen ihre Macht vorgerückten Karthagern, hatte sie zu guten Kriegern gemacht; bei ihren inneren Händeln hatten sie schon früher die Politik gewonnen, mit der sie zum Überflusse auch ihre Streitkräfte zu leiten und zu ordnen wußten. Nachdem durch ihre Siege das Bedrängnis vom auswärtigen Feinde abgewehrt war, fingen ihre Großen an, für sich selbst des Krieges zu bedürfen: um sich hervorzutun und über die Menge zu erheben; um ihre in Festen für das zu beschäftigende Volk erschöpften Schätze zu ersetzen; um die Augen der Bürger von den ununterbrochen fortdauernden inneren Machinationen der Aristokratie auf auswärtige Ereignisse und auf Triumphzüge und gefangene Könige zu richten; der Krieg wurde fortdauernd aus Not geführt, indem nur äußerer Krieg ihnen inneren Frieden verschaffen konnte. Auch gab es, nachdem die Eroberung des Reichs der

alten Kultur durch die Römer vollendet, neue Eroberungen aber unter Barbaren zu machen weit schwieriger war, wirklich kein anderes Mittel, den Staat zu erhalten, als daß beide innerlich kriegende Parteien der Herrschaft eines einzigen unterworfen wurden. — Es konnte den Römern nicht schwer fallen, die so sehr geschwächten und durch gar kein Band an ihren Regenten hangenden Völkerschaften der ehemaligen mazedonischen Monarchie zu unterwerfen; und das nicht weniger geschwächte alte Griechenland mußte dem Sieger um so mehr zufallen, da derselbe alles an den Griechen, selbst bis auf ihre Eitelkeit, schonte.

Durch diese römische Regierung wurden zu allererst bürgerliche Freiheit, Teil am Rechte für alle Freigebornen und Rechtsspruch nach einem Gesetze, Finanzverwaltung nach Prinzipien und wirkliche Sorge für die Existenz der Regierten, mildere und menschlichere Sitten, Achtung für die Gebräuche, die Religionen und die Denkart aller Völker, über die ganze kultivierte Welt — wenigstens verfassungsgemäß — verbreitet, wenn auch zuweilen in der wirklichen Verwaltung gegen jene Grundsätze verstoßen wurde.

Dies war die Blüte der alten Kultur: ein, wenigstens in der Form rechtlicher Zustand; bis zu ihm mußte die Menschheit sich erst erhoben haben, ehe eine neue Entwicklung beginnen konnte. Kaum aber hatte sie sich dazu erhoben, so begann diese neue Entwicklung. Die wahre Religion des Normalvolkes ging aus ihrem, der Geschichte verborgenen Sitze, der sie bisher im Dunkeln aufbewahrt hatte, hervor an das helle Licht, und verbreitete sich fast ungestört durch das Reich der Kultur, welches zum Glück nun auch nur Ein Staat war. Es gehörte schon zu den ursprünglichen Maximen dieses Staates, von den religiösen Meinungen der unterworfenen Völker keine Kunde zu nehmen: d i e s e Religion vollends zu verstehen, und das von ihr aus ihm selber bevorstehende Schicksal aus ihr sich zu prophezeien, — dazu war dieser Staat nicht gemacht; wäre diese Religion nicht von ohngefähr mit der gebotenen huldigenden Verehrung der Bilder der

Imperatoren in Streit geraten, so wäre sie ohne Zweifel sehr lange Zeit unbeachtet geblieben.

In diesem also entsponnenen Kriege erhielt diese Religion endlich auch den äußeren Sieg: sie wurde die herrschende Staatsreligion. Aber selbst nicht entsprungen aus diesem Staate, noch Er aus ihr entsprungen: — blieb sie an ihm nur fremde Zutat, mit welcher er nie innig sich durchdringen konnte. Diese Religion wollte und sollte selbst schöpferisches Prinzip eines neuen Staates werden; darum mußte der alte, unfähig der Umschaffung, zugrunde gehen: — wie es scheint, ganz eigentlich dazu im Dunkel und entfernt von der Weltgeschichte aufbewahrte Volkselemente — mußten hervortreten: und nun erst konnte die neue Schöpfung, über welche wir ins künftige uns unterreden wollen, beginnen.

Dreizehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Die einzig wahre Religion, oder das Christentum, wollte und sollte selbst schöpferisches und leitendes Prinzip eines neuen Staates werden: äußerten wir am Schlusse unserer letzten Rede. Dieses ward sie wirklich, und dadurch entstand eine ganz neue Zeit.

Der ganzen Untersuchung, die wir durch diese Äußerung vorbereiteten und heute beginnen, ist eine bei aller Ansicht der Geschichte höchst wichtige Bemerkung vorauszuschicken: — die, daß große Weltbegebenheiten nur äußerst langsam sich entwickeln und in ihren Folgen in die Erscheinung eintreten. Der Geschichtsforscher, der bei einem solchen Gegenstande nicht sogar der Erfahrung vorzugreifen, und die noch

ermangelnde durch Vorhersehung, mittelst des Gesetzes der menschlichen Entwicklung überhaupt, zu ersetzen weiß, hat nur Bruchstücke in seiner Hand, herausgerissen aus ihrem Zusammenhange: die er, aus Mangel eines Begriffes von dem organischen Ganzen, zu welchem sie gehören, nimmer begreifen wird. Dieses ist der Fall mit der ganzen Geschichte der neuen Zeit, deren wahres Prinzip die Manifestation des Christentums ist. Daß die Vorzeit vergangen ist, und wir, über den Gräbern derselben, unter dem wunderbaren und verworrenen Andrange neuer Elemente stehen, kann jeder, der nur seine Augen eröffnet, bemerken; was aber dieses Gedränge eigentlich wolle und bedeute, wird man keineswegs durch das auswendige Auge, sondern nur durch einen inneren Sinn begreifen. Das Christentum ist unserer Meinung nach, welche wir auch schon zu einer anderen Zeit freimütig geäußert, in seiner Lauterkeit und seinem wahren Wesen noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen, obwohl es in einzelnen Gemütern hier und da von jeher ein Leben gewonnen. Diesem widerspricht nicht die Behauptung, welche auch die unsere ist, daß es gewirkt habe; nämlich, um nur erst sich selbst den Weg zu bahnen und die Bedingungen seiner öffentlichen Existenz hervorzubringen. Wer nun bei der bloßen historischen Bekanntschaft mit diesen seinen vorläufigen Wirkungen nicht weiß, was dasselbe innerlich ist und sucht, der verwechselt das Zufällige mit dem Wesentlichen, und das Mittel mit dem Zwecke; und er wird es nie zum eigentlichen Verständnisse selbst dieser vorläufigen Wirkungen bringen. Die Weltrolle des Christentums — denn von dieser allein ist hier die Rede — ist noch nicht geschlossen; wer daher nicht in den Sinn des ganzen großen Dramas einzugehen vermag, der kann kein Urteil über sie sich anmaßen. Eben so ist, daß ich ein anderes, nahe verwandtes Beispiel anführe, die Weltrolle der Kirchenreformation, über welche früher in einer sehr beschränkten Beziehung geredet worden, auch noch keineswegs geschlossen.

Gehen wir nach dieser Vorerinnerung, deren Anwendung sich bald ergeben wird, an unser Vorhaben. — Das Christen-

tum wollte und sollte selbst leitendes und schöpferisches Prinzip des Staates der neuen Zeit werden. Wir haben zuvörderst zu beantworten: auf welche Weise denn das Christentum dieses vermöge, und es fordere. Ich sage, diese Wirksamkeit desselben kann auf eine doppelte Weise angesehen werden: teils absolut, als die des wahren echten Christentums, teils zufällig und durch die Lage der Sachen bestimmt, indem es zuerst sich selbst zu seiner Reinheit und Lauterkeit emporzuarbeiten strebt. — Was zuvörderst die erste Ansicht dieser Wirksamkeit der wahren Religion betrifft: es ist diese Religion ganz gleich der, zum Schlusse der vorvorigen Rede beschriebenen Liebe zum Guten; welches Gute dem religiösen Sinne als das unmittelbare Werk Gottes in uns, und wir, bei dem Vollbringen desselben, als göttliches Werkzeug erscheinen. Es wurde damals über diese Liebe des Guten angemerkt, daß sie selbst vom vollendeten Staate völlig befreie, und über ihn und seine Zwangsanstalt durchaus hinwegsetze; und dasselbe gilt aus denselben Gründen auch von der wahren Religion. Was der Gott ergebene Mensch um keinen Preis tun möchte, dasselbe findet im vollkommenen Staate sich freilich auch äußerlich verboten; aber ohne alle Rücksicht auf das äußere Verbot hätte er es schon um Gottes willen unterlassen. Was dieser Gott ergebene Mensch allein liebt und zu tun begehrt, findet er in diesem Staate freilich auch äußerlich geboten; aber er hätte es schon um Gottes willen getan. Soll nun diese religiöse Denkart im Staate bestehen und nie mit demselben in Streit geraten, so ist der Staat eben genötigt, mit der Vervollkommnung der religiösen Beurteilung seiner Bürger stets fortzuschreiten, und durchaus nichts zu gebieten, was wahre Religion verbietet, nichts zu verbieten, was sie gebietet. In dieser Lage wird nie die Anwendung des bekannten Satzes eintreten: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen; denn die Menschen befehlen sodann gar nichts anderes, als was Gott auch befiehlt: und es bleibt den Gehorchenden nur die Wahl, ob sie es als menschliches Machtgebot, oder als Gebot des Gottes, den sie über alles lieben, vollbringen wollen. Überhaupt liegt in dieser völligen Freiheit und Erhabenheit

der Religion über den Staat die Anforderung an beide, sich absolut zu trennen, und allen unmittelbaren Zusammenhang unter sich aufzuheben. Die Religion soll nie die Zwangsanstalt des Staates für ihre Zwecke in Anspruch nehmen; denn die Religion ist, so wie die Liebe des Guten, innerlich im Herzen und unsichtbar, und sie erscheint nie in der äußeren Handlung, welche, obwohl sie dem Gesetze gemäß ist, aus ganz anderen Triebfedern hervorgegangen sein kann: der Staat aber vermag nur das zu richten, was vor Augen liegt; die Religion ist Liebe, der Staat aber zwingt; und nichts ist verkehrter, als Liebe erzwingen zu wollen. Ebensowenig soll der Staat sich der Religion für seine Zwecke bedienen wollen; denn er würde sodann etwas in Rechnung bringen, das nicht in seiner Gewalt steht, und welches eben darum auch wohl ermangeln könnte; in welchem Falle er falsch gerechnet, und seines Zweckes verfehlt hätte: er muß erzwingen können, was er begehrt, und nichts begehren, als das, was er erzwingen kann. — Dies ist der negative Einfluß der Religion auf den Staat, oder vielmehr der negative Wechseleinfluß beider aufeinander: daß durch das Dasein der ersteren der Staat in seine Grenzen zurückgewiesen, und beide streng voneinander abgesondert werden.

Dem Inhalte der wahren Religion und insbesondere dem des Christentums nach, ist die Menschheit das Eine, äußere, kräftige, lebendige und selbständige Dasein Gottes; oder, wenn man mir diesen Ausdruck nicht mißdeuten will, die Eine Äußerung und der Ausfluß desselben; Ein ewiger Strahl, der nicht in der Wahrheit, sondern nur in der irdischen Erscheinung sich in mehrere individuelle Strahlen zerteilt. Alles daher, was Mensch ist, ist nach dieser Lehre im Wesen durchaus Eins und sich durchaus gleich, und alles auf die gleiche Weise bestimmt, in seinen Urquell liebend zurückzukehren und in ihm selig zu sein. Diese durch die Religion aufgestellte Bestimmung darf der Staat nicht stören; er muß daher allen den gleichen Zugang zu den vorhandenen Quellen der Bildung für dieselbe gestatten und, als Verweser der Zwecke der menschlichen Gattung, verschaffen. Dies ist nur möglich durch

Errichtung absoluter Gleichheit, der persönlichen sowie der bürgerlichen Freiheit aller, in Ansehung des Rechts und der Rechte. Dasselbe daher, was schon als bloßer Staat sein Zweck sein muß, wird ihm durch die Religion von neuem zum Zwecke gemacht; und dieses ist der positive Einfluß der Religion auf den Staat: nicht, daß sie ihm einen neuen Zweck gebe, welches der soeben behaupteten Absonderung beider voneinander widerspräche, sondern daß sie seinen eigenen Zweck ihm näher ans Herz legt, und ihn treibt, die Erreichung desselben zu beschleunigen. Freilich werden beide Entwicklungen, die der richtigen religiösen Ansichten und die der politischen Einrichtungen, nur langsam fortschreiten und in gewissem Maße gleichen Schritt halten; nichts aber verhindert, daß nicht die ersteren, wenigstens bei einzelnen, der zweiten zuvorkommen sollten, um sie zum Teil mit zu leiten.

So verhält es sich mit der angegebenen Beziehung, wenn der Staat bloß als in sich geschlossen, und lediglich im Verhältnisse zu seinen Mitbürgern, gedacht wird. Sollte es sich aber noch überdies zutragen, daß mehrere in sich geschlossene und souveräne Staaten im Bezirke der Einen wahren Religion nebeneinander entständen; oder, was ganz dasselbe heißt, daß der Eine Staat der Kultur und des Christentums in eine christliche Staatenrepublik zerfiele, deren einzelne Staaten zwar von den übrigen nicht unmittelbar gezwungen, doch aber unablässig beobachtet und beurteilt würden: so wäre nun an der christlichen Lehre ein allgemeingeltender Kanon niedergelegt für die Beurteilung, was, so im Verkehr mit anderen Staaten wie in der Behandlung der eigenen Bürger, löblich sei, was erträglich, was durchaus verwerflich; und der, übrigens unbeschränkte, Souverän hätte, wenn er auch seine Bürger zum Schweigen brächte, dennoch das Zeugnis und Urteil der Nachbarstaaten und der durch sie zu unterrichtenden Nachwelt zu scheuen, falls Ehrgefühl einheimisch wäre; oder, falls er auch sogar über dies sich hinwegsetzte, die Folgen des verlorenen allgemeinen Vertrauens zu fürchten. Es entstände durch diese Religion eine öffentliche Meinung des gesamten Kulturstaates, und an ihr ein nicht unbedeutender

Souverän über die Souveräne, der ihnen alle Freiheit ließe, das Gute zu tun, die Lust der Übeltat aber gar oft beschränkte.

Dies ist die Wirksamkeit des Christentums auf den Staat: diese Religion und ihre Wirksamkeit absolut genommen. Ein anderes ist die zufällige und durch die Zeitbedingungen bestimmte Wirksamkeit, welche diese Religion haben könnte, indem sie nur erst nach selbständiger Existenz und angemessener Wirksamkeit heraufstrebte. Diese zufällige Wirksamkeit, die sie in der Tat gehabt, und zum Teil noch bis diesen Augenblick hat, wurde bestimmt durch den Zustand der Menschen, an die sie sich zuerst wandte. Die abergläubische Scheu vor der Gottheit als einem feindseligen Wesen, so wie das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit, lastete damals schwerer als je, und allgemeiner auf den Bewohnern des Kulturbodens; und es gab ein geheimnisvolles Hindeuten nach dem Oriente, und insbesondere nach Judäa, als ob von daher ein Versöhnungs- und Entsündigungsmittel ausgehen sollte. Eine Menge in der Geschichte vorliegender Umstände, die sogar bis in die Hauptstadt Rom ausgebreitete Neigung zu orientalischen Mysterien, und die beträchtlichen Schätze, welche aus ganz Asien und teils auch aus Europa Jerusalems Tempel zugeströmt waren, beweisen dies. Das Christentum ist, wie wir zu seiner Zeit gezeigt haben, kein Aussöhnungs- oder Entsündigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen. In den Händen solcher Zeiten aber mußte das Christentum notwendig in ein Versöhnungs- und Entsündigungsmittel und in einen neuen Bund mit Gott sich verwandeln, weil diese Zeiten gar kein Bedürfnis irgendeiner Religion, und gar keine Empfänglichkeit dafür hatten, als von dieser Seite. Und so ist denn dasjenige christliche System, welches ich bei der Gelegenheit, als ich schon ehemals über diesen Gegenstand redete, als eine Ausartung des Christentums aufgestellt, und insbesondere den Apostel Paulus als den Urheber desselben angegeben habe,

zugleich ein notwendiges Produkt des damaligen ganzen Zeitgeistes am Christentume; und daß gerade dieser Mann diesen Zeitgeist zuerst aussprach, ist zufällig; hätte Er es nicht getan, so hätte jeder andere, der nicht durch innige Verschmelzung in das wahre Christentum über sein Zeitalter erhaben gewesen, dasselbe getan: wie es denn noch bis auf den heutigen Tag jeder, der den Kopf mit jenen Bildern angefüllt hat und von einer nötigen Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen träumt, tut, und das Gegenteil nicht begreifen kann.

Nachdem das Christentum diese Gestalt angenommen, und insbesondere der äußerliche Einweihungsakt dazu, die Taufe, eine mysteriöse Sündenreinigung geworden, welche unmittelbar von den ewigen Strafen derselben erledigte, und ohne weiteres den Himmel öffnete: so konnte es nicht fehlen, daß die Verweser dieses Mittels das höchste Ansehen unter den Menschen bekamen, daß die Wachsamkeit über die Erhaltung derjenigen Reinheit, die sie durch das Sakrament erteilt hatten, ihnen anheimfiel, und daß durchaus kein menschliches Geschäft übrigblieb, das sie nicht unter diesem Vorwande beurteilt, gerichtet und geleitet hätten. Ergriff nun endlich die Superstition die römischen Kaiser selbst und ihre höchsten Staatsbedienten, so standen auch diese von nun an unter der gemeinsamen Zucht der Geistlichkeit, welche durch die Lage notwendig gereizt wurde, an diesen Personen ihr Amt mit einem ungemeinen und notorischen Eifer zu verwalten, der die schädlichsten Folgen für das Ansehen und die Freiheit der Regierung haben mußte. Sie selbst, diese Geistlichen, waren durch ihre Geistesrichtung von allen gesunden politischen Ansichten entfernt, und hatten kaum einen anderen Gesichtspunkt für irdische Ereignisse, als den der Verbreitung ihres Glaubens und der Erhaltung dessen, was sie seine Reinheit nannten; sie vermochten daher nicht einmal die Herrscher, denen sie ihre Freiheit genommen hatten, selber klüglich zu leiten und statt ihrer zu regieren; und so konnte nichts anderes erfolgen, als die völlige Kraftlosigkeit und der endliche Untergang des Reiches, in welchem sie herrschten.

Sollte es jemals wieder zu einem Staate kommen, dem dieser

schädliche Einfluß unschädlich würde, und der gegen ihn sich erhielte, so mußte dieser Staat selbst, in seinen Prinzipien, durch die Religion aufgebaut werden; um dadurch einen Einfluß, der das ohne sein Zutun Existierende nur zerstören konnte, zu versöhnen. Durch diese Notwendigkeit, zu den in ihr einheimischen Prinzipien eines Staates zurückzugehen, wurde die Religion zugleich genötigt, auf ihre eigenen Prinzipien zurückzugehen, und so in sich selber sich zu verbessern. — Sie mußte zuvörderst die Grundelemente des beginnenden Staates zu bekehren bekommen, damit Bürger und Regenten geistig ganz ihr Geschöpf wären. In diesem Bekehrungsgeschäfte mußte sie es nun nicht, so wie vorher, mit abergläubischen, erschrockenen und aus angestammter Furcht vor den Göttern sich ihr auf jede Bedingung in den Schoß werfenden Menschen zu tun bekommen; denn gleiche Ursachen würden das zweitemal wieder die gleichen Wirkungen gehabt haben: sondern mit solchen, die in ihrer Unbefangenheit und ihren einfachen Verhältnissen — denn nur die Verwicklung der Verhältnisse bei halber Kultur erzeugt große Verbrechen und Erschrecken vor innerer Sündhaftigkeit und Furcht vor den Göttern, — welche, sage ich, in ihren einfachen Verhältnissen sich bisher überhaupt nicht viel mit der Gottheit zu schaffen gemacht, und insbesondere weit davon entfernt waren, dieselbe zu fürchten. Die Bekehrung solcher Menschen gab der Kirche im Sinne der alten Zeit, als einer Entsündigerin und Gottversöhnerin, eine ganz neue, vorher nie dagewesene Aufgabe: die, die abergläubische Furcht vor der Gottheit und das Bedürfnis einer Versöhnung, welches sie bei ihren zuerst Bekehrten schon vorfand, bei diesen zweiten erst künstlich zu erregen und hervorzubringen. Ohne Zweifel war dieses letztere ein weit schwereres Geschäft; und es ist dasselbe meines Erachtens, — von den Ausnahmen einzelner Individuen, die sich besonders sündhaft fühlten, und einiger Zeitepochen, die den Territionen der Geistlichen besonders günstig waren, wird hierbei abstrahiert — bei den neueuropäischen Völkerschaften nie so vollkommen und nie so allgemein gelungen, als es im römischen Reiche gelungen war; über welches letztere man besonders in der Ge-

schichte des byzantinischen Reichs nachzusehen hat, weil in demselben die Geistlichkeit einen längeren Zeitraum hindurch ihre Rolle spielte. Die religiöse Superstition läßt sich dem Neueuropäer allenfalls durch unermüdetes Predigen anreden, und als ein fremder Bestandteil anheften; aber so recht in das Herz wächst sie ihm nie, und wie irgendein anderes wichtiges Interesse entsteht, schüttelt er sie ab. Dies beweist der ganze Fortgang der neueren Geschichte, und besonders das Zeitalter seit der Kirchenreformation, in welchem der neueuropäische Nationalcharakter sich freier entwickelt. Fast hat es die Kirche schon aufgegeben, jenen Satz zu predigen; und wo sie es noch tut, tut sie es ohne Frucht, denn niemand nimmt es zu Herzen.

Die Grundelemente des beginnenden Staates mußten ferner den allgemeinen europäischen Nationalcharakter, den scharfen Sinn und die Liebe des Rechts und der Freiheit an sich tragen, damit sie nicht wieder zur asiatischen Despotie zurückgingen, sondern die unter Griechen und Römern schon entwickelte Gleichheit des Rechts aller bald unter sich aufnähmen. Sie mußten damit noch den besonderen Zug eines stechenden Ehrgefühls vereinigen, um dem oben erwähnten, sehr rechtmäßigen Einflusse des Christentums auf die öffentliche Meinung zugänglich zu sein. Gerade solche Elemente nun wie die beschriebenen fanden sich, gleich als ob sie für diese großen Zwecke ausdrücklich aufbewahrt wären, an den germanischen Völkerschaften. — Ich nenne nur diese; denn die verheerenden Durchzüge anderer Stämme hatten keine Folgen von Dauer; und die der damaligen europäischen Völkerrepublik einverleibten Reiche anderer Abstammung haben Christentum und Kultur größtenteils erst durch germanische Völkerschaften erhalten. — Diese germanischen Stämme, wahrscheinlich von gleicher Abkunft und von ehemaligem Zusammenhange mit den Griechen, wie eine tiefere Ansicht der beiderseitigen Sprachen wohl unwidersprechlich beweisen dürfte, waren in ihren Wäldern ohngefähr auf der Stufe der Kultur stehen geblieben, auf welcher wir die Griechen in ihrem heroischen Zeitalter finden. Wie mancher Herkules, Iason oder Theseus

mag in diesen Wohnsitzen, unbeachtet von der Geschichte, freiwillige Gesellen um sich versammelt und mit ihnen wunderbare Abenteuer bestanden haben. Ihre Gottesverehrung war sehr einfach, sowie ihre Sitten, und Skrupel über ihre moralische Würdigkeit entstanden bei ihnen wohl kaum. Unabhängigkeit, Freiheit und Gleichheit aller war ihnen durch den tausendjährigen Gebrauch zur Natur geworden. Durch kühne Wagstücke die Augen der Menge auf sich zu richten und nach dem Tode fortzuleben in den Liedern der Nachwelt, war das Bestreben der Edlern; Treue bis in den Tod der freiwilligen Gefährten gegen die Anführer, der Ruhm und die Ehre anderer; sein Wort nicht gehalten zu haben, ein so unerträglicher Schandfleck für jeden, daß der jüngere und stärkere, der seine auf das Spiel gesetzte Freiheit verlor, seine Person ohne Widerstreben dem älteren und schwächeren Gewinner übergab; — und zum Verkauf in fremde Sklavenfesseln. Dies waren die Volkselemente, aus denen das Christentum seinen Staat aufzubauen hatte. Trug es sich nun noch überdies zu, daß ohngefähr zu gleicher Zeit mehrere Völkerschaften des verwandten Stammes auf demselben Boden des Christentums und des alten Reichs neue Staaten errichteten; so waren diese Staaten schon durch die gemeinsame Abkunft unter sich verbündeter, als mit fremden; das Ersprießlichste, was hierbei für beides, Religion und Staat, vorfallen konnte, war, wenn die Religion in ihrer äußeren politischen Gewalt einen Zentralpunkt, und dieser einen unabhängigen Landessitz erhielte. Nicht, wie vorher, im Reiche selbst sitzend, und dessen Verfahren unaufhörlich meisternd, erhielt diese Zentralgewalt nur die Aufgabe, die verschiedenen Staaten des Einen christlichen Reichs von außen zusammenzuhalten, und den Schiedsrichter zwischen ihnen zu machen; sie ward durch ihre nunmehrige Bestimmung weit mehr die Aufseherin über das Völkerrecht, als daß sie, wie vorher, die Leiterin der inneren Regierung gewesen wäre. Ihr selbst lag seitdem weit mehr daran, daß das Reich des Christentums geteilt, und alle Teile desselben in ihrem Gleichgewichte erhalten würden; weil man auf diesen Fall ihrer bedurfte: als daß es wiederum in Einen Staat zu-

sammenfließe; welche Begebenheit unter diesen, bei weitem noch nicht sattsam gezähmten Gemütern für die geistliche Gewalt selbst gefährliche Folgen hätte haben mögen. So trug es sich denn auch wirklich zu; und unter dem Schutze dieser Gewalt konnte denn jeder einzelne christliche Staat mit einem beträchtlichen Grade von Freiheit nach seinem individuellen Charakter sich entwickeln; und das durch diese Gewalt entstandene und fort zusammengehaltene christliche Völkerreich konnte teils durch die bewaffneten Eroberungen einzelner Staaten gegen das Gebiet des Nichtchristentums, teils durch die friedlichen Eroberungen, vermittelst der Bekehrung neuer Reiche zum Christentum, und — was daraus folgt, durch die Unterwerfung derselben unter die geistliche Zentralgewalt, sogar ausgebreitet und erweitert werden.

Die Grundprinzipien dieses christlichen Reichs waren und sind größtenteils noch bis auf den heutigen Tag folgende: Zuvörderst in Absicht des Völkerrechts: Ein Staat hat dadurch, daß er ein christlicher Staat ist, das Recht da zu sein in dem Zustande, in welchem er sich vorfindet; er hat völlig unabhängige Souveränität, und kein anderer christlicher Staat, — bloß die geistliche Zentralgewalt in dem, was ihres Amtes ist, ausgenommen, — darf einen Einfluß in die inneren Angelegenheiten desselben begehren. Alle christlichen Staaten stehen gegeneinander in dem Stande der wechselseitigen Anerkennung und des ursprünglichen Friedens: — des ursprünglichen, sage ich, d. h. es kann kein Krieg über die Existenz, wiewohl allerdings über die zufälligen Bestimmungen der Existenz, entstehen. Durch dieses Prinzip ist der Ausrottungskrieg zwischen christlichen Staaten unbedingt verboten. Nicht so mit nichtchristlichen Staaten: diese haben nach demselben Prinzip keine anerkannte Existenz, und sie können nicht nur, sondern sie sollen auch verdrängt werden aus dem Umkreise des christlichen Bodens. Die Kirche gibt ihnen nie Frieden, und geben christliche Mächte einen, so geschieht dies entweder aus Not, oder weil das christliche Prinzip erloschen ist, und andere Triebfedern seine Stelle einnehmen. — Das zweite Prinzip in Absicht auf das Bürger-

recht: Vor Gott sind alle Menschen gleich und frei; das Vermögen und die Gelegenheit sich zu Gott zu wenden muß in jedem christlichen Staate jedem ohne Ausnahme verstattet werden, und er, in dieser Rücksicht wenigstens, persönlich frei sein; woraus die ganze persönliche Freiheit und die Sätze: kein Christ kann ein Sklave sein, christlicher Boden macht frei, sehr bald erfolgen. Dagegen kann, nach demselben Prinzip, der Nichtchrist gar wohl ein Sklave sein.

Diese christliche Völkerrepublik noch näher zusammenzudrängen, sie zu nötigen, daß sie sich als ein zueinander gehöriges Ganzes in ihrem eigenen Bewußtsein reflektierte, gemeinsame Angelegenheiten erhielt und sogar als christliche Republik gemeinsame Unternehmungen begann: diente noch ein äußeres Ereignis, das zu merkwürdig ist, als daß wir es mit Stillschweigen übergehen sollten. In Asien, welches, abgerechnet daß es wahrscheinlich der Sitz des Normalvolks war, übrigens der Menschheit weiter nichts geleistet, als daß aus ihm die wahre Religion hervorging, entstand ein zweiter jüngerer Zweig dieser wahren Religion, der Muhamedismus: offenbar aus Einer und ebenderselben Urquelle mit dem Christentume: nur die gänzliche Aufhebung des alten Bundes mit Gott keineswegs zugebend, darum aus dem Judentume behaltend, was irgend anwendbar war, eben darum das Prinzip seines allmählichen Verderbens bei sich führend, und die ewig fortfließende Quelle der äußeren Vervollkommnung, welche das Christentum in sich hat, nicht aufnehmend. Bekehrungssüchtig, so wie das Christentum; des Schwerts wohl kundig, durch welches er vom Anfange an sich verbreitet hatte; aufgeblasen dem Christentume gegenüber wegen eines an sich wenig bedeutenden Vorzugs, daß er die Einheit Gottes mit klarem Worte behauptete, welche im Christentume dem Wesen nach wohl auch vorausgesetzt wurde, und nicht völlig so von grobem Aberglauben strotzte, als das damalige Christentum; übrigens die ursprünglich asiatische stumme Ergebung und die Despotie als politische Prinzipien gleich dogmatisch hinstellend: geriet dieser Muhamedismus in Krieg mit dem Christentume, und war siegreicher Angreifer. Abgerechnet,

daß er in einem beträchtlichen Länderstriche das Christentum austilgte, und sich selbst zur herrschenden Religion machte, wurden diese Siege dem Christentume durch den Umstand noch um so viel schmerzhafter, daß unter die verlorenen Länder selbst dasjenige Land gehörte, wo das Christentum entsprungen war, und nach welchem die romantische Frömmigkeit der neuen Christen andächtig ihre Blicke richtete. Aus der Indignation entstand Tatbegier, und freiwillig, wie sie es in ihren ursprünglichen Wäldern nur irgend hätten tun können, nicht als Bürger dieses oder jenes Staates, sondern rein als Christen, stürzten germanische Scharen nach jenen Ländern, um sie dem Muhamedismus abzukämpfen. So wenig genügend auch der Erfolg dieser Unternehmungen ausfiel, so viel Böses auch diesen Kreuzzügen Beurteiler nachsagen, welche ihre Zeit nie zu vergessen, sich in den Geist anderer Zeiten nie hineinzuversetzen, und ein Ganzes nie zu übersehen vermögen: so bleiben sie doch immer die ewig denkwürdige Kraftäußerung eines christlichen Ganzen, als christlichen Ganzen, völlig unabhängig von der Einzelheit der Staaten, in die es zerfallen war. Die Bekanntschaft mit manchen nicht zu verachtenden Eigenheiten dieser Feinde, desgleichen die Notiz von den Lastern, deren sie nun beschuldigt wurden und beschuldigten, war auch eine nicht zu verachtende Beute der Unternehmung.

Später drang der Muhamedismus, der auch schon in den Zeiten des beginnenden christlichen Staates in den Sitz, der dem Christentume ausschließend bestimmt zu sein schien, in Europa, eingedrungen und in demselben geschwächt und vertrieben war, von einer anderen und gefährlicheren Seite, unter einer frischen Nation, den Türken, ein in Europa mit dem nicht verhehlten Zwecke, unaufhaltbar vorzudringen und das Ganze sich zu unterwerfen. Da erwachte zum letzten Male, wenigstens in Reden und öffentlichen Schriften, die Besinnung, daß die Christen nur Ein Staat seien, und nur Ein Interesse hätten; bis endlich der gefürchtete Feind, in die Pläne der europäischen Politik verwickelt, in sich selber veraltete, und seiner inneren Auflösung entgegenzuwelken anfing.

Dies, E. V., sind meiner Ansicht zufolge die äußeren Bedingungen, unter denen unser neueuropäisches christliches Staatensystem seine Entwicklung begonnen und fortgesetzt hat. Wie nun unter diesen äußeren Bedingungen, und durch sie gehindert oder befördert, innerlich in den einzelnen Staaten die wahre Staatsverfassung sich entwickelt, das schon in der Welt Vorhandene in sich aufgenommen und weiter fortgebildet habe, wollen wir in den folgenden Reden sehen, falls wir hoffen dürfen, daß diese Untersuchungen einiges Interesse für Sie haben, und den stehenden Stamm der alten Zuhörer anzuziehen und festzuhalten vermögen.

Vierzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Das Christentum war es, welches die Volkselemente einer neuen Zeit versammelte und geistig wiedergebar; die Verweser dieses Christentums, zu einer politisch-geistlichen Zentralgewalt geworden, waren es, welche den neuen Staat, der von ohngefähr in eine Staatenrepublik zerfallen war, in diesem Zustande der Teilung erhielten, die wechselseitigen Verhältnisse der einzelnen Staaten ordneten, bei äußeren Veranlassungen sie sogar zu einer Einzigen handelnden Macht zusammendrängten; und unter deren Schutze jeder besondere Staat seine Unabhängigkeit und die Freiheit, sich selbständig zu entwickeln und Kraft zu gewinnen, besaß und übte.

Der Neueuropäer, teils, weil er doch nie von dem Prinzip, worauf die Macht jener geistlichen Gewalt beruhte, — daß sie nämlich die Vermittlerin sei zwischen Gott und Menschen, — ganz durchdrungen werden konnte: teils wegen seiner uranfänglich angestammten Liebe zur politischen Unabhängigkeit, konnte diese Bevormundung nur so lange ertragen, als

die einzelnen Staaten noch an ihrer inneren Befestigung arbeiteten, und im täglichen Gedränge der innerlich kämpfenden Elemente gar nicht zum deutlichen Bewußtsein ihrer eigentümlichen Kraft gelangen konnten.

Dieser innere Kampf wurde durch eine Eigentümlichkeit in der früheren Verfassung der germanischen Stämme, sowie durch ihren Nationalcharakter angeregt, — und von der, die Bedingungen ihres Einflusses sehr wohl kennenden geistlichen Zentralgewalt sorgfältig unterhalten und benutzt. Das Festeste und allein Bestand Bringende in die außerdem stets schwankende und zerfließende Masse war bei den germanischen Stämmen ohne Zweifel die persönliche Verbindung der freiwilligen Gefährten und Getreuen mit dem Anführer, den sie selbst sich gegeben hatten.

Die germanischen Eroberer und Staatenbegründer waren im Grunde solche Anführer, und aus ihren persönlich auf Leben und Tod ihnen ergebenen Treuen bestand die wahre Stärke ihrer Heeresmacht, an welche andere wandernde Massen sich nur anschlossen. Ohnedies zur Erhaltung seiner Getreuen verbunden, gab der Eroberer ihnen Ländereien, und übertrug auf den Besitz derselben das ehemals persönliche Band; so daß Verbinden und Verbindlichkeit späterhin sogar vererbt werden sollten. Das ehemals freiwillige und persönliche Band wurde ein dauerndes politisches Band, und die Feudalverfassung war entstanden. So konnte es nicht bleiben. Freiwillig, aus Bewunderung für persönliche Vorzüge, mochte der Germanier sich wohl unterwerfen, aber eine politische Unterwerfung duldete nicht seine Liebe zur Unabhängigkeit. Die Vasallen strebten sich diese Unabhängigkeit zu erkämpfen, die Herrscher widersetzten mit gutem Fuge sich diesem Bestreben, und die geistliche Zentralgewalt suchte, gleichfalls mit gutem Fuge, auch zwischen diesen beiden inneren Parteien das Gleichgewicht zu erhalten, und auf diese Weise den Kampf und damit zugleich das Bedürfnis ihrer Vermittlung und die innere Unselbständigkeit der einzelnen Staaten, — zu verewigen. Endete dieser Kampf, so war die erste Vormauer ihres Reichs

gestürzt. Er konnte auf zweierlei Weise endigen: entweder durch die Niederlage der Vasallen, wie es in einem der Hauptstaaten des christlichen Reichs (Frankreich) geschah; oder durch die Niederlage der Staatsgewalt, wie es in einem anderen Hauptstaate (Deutschland) geschah. Blieben im letzteren Falle nur beträchtliche Massen vereinigt, so daß die vorherigen Vasallen nun selbst Staaten abgeben und ihre Vasallen binden konnten, so erfolgte um deswillen noch gar nicht die allgemeine Auflösung. Wie durch ein Wunder vereinigte sich im letzteren Staate mit diesem siegreichen Beginnen die Kirchenreformation, und die zur Unabhängigkeit Aufstrebenden erhielten an der letzteren einen neuen Bundesgenossen, den sie vortrefflich zu gebrauchen wußten gegen die Reichsgewalt, — welche ihre Unterdrückung, — und gegen die geistliche Macht, — welche zwar nicht ihre Unterdrückung, aber ebensowenig ihre entschiedene Unabhängigkeit wollte.

Die politischen Prinzipien dieser Reformation, inwiefern sie gegen den Einfluß der geistlichen Zentralgewalt gerichtet waren, fanden selbst da Eingang, wo sie nicht gegen die höchste Staatsgewalt gebraucht werden sollten, und wo man die dogmatischen Prinzipien derselben Reformation verwarf. Und hiermit war denn das Ende der politischen Gewalt jener geistlichen Zentralmacht gekommen, und sie selbst behielt nur noch dogmatische und disziplinarische Kirchengewalt, da, wo man die Reformation nicht annahm.

Durch diese totale Reform des Kulturstaates erhielt zuvörderst das Einheitsband desselben, als Einer und ungeteilter christlicher Republik, einen ganz anderen Träger und Halter, und neue Modifikationen. Es wurde diese Einheit gar nicht mehr, wie vorher, deutlich gedacht und nach ihr, als Prinzip, mit klarem Bewußtsein gehandelt, sondern sie wurde samt den Grundbegriffen, die aus ihr folgten, und die wir in der vorigen Stunde aufgestellt, mehr dunkler Instinkt: gewohnte Voraussetzung, die man macht, und nach der man handelt, ohne es eigentlich zu wissen; und ihre Bewachung kam aus den Händen der Kirche in die der öffentlichen Meinung, die der Geschichte, die der Autoren überhaupt.

Zuvörderst — es ist die notwendige Tendenz jedes kultivierten Staates, sich allgemein zu verbreiten und alles Vorhandene aufzunehmen in seine bürgerliche Einheit. So fand es sich in der alten Geschichte. In der neuen Zeit wurde dieser Tendenz durch die geistliche Zentralmacht, deren Vorteil es war, daß der Kulturstaat geteilt bliebe, auch durch die innere Schwäche der Staaten, ein Damm entgegengesetzt. Sowie die Staaten innerlich stärker wurden, und jene fremde Gewalt sich brach, mußte diese Tendenz zu einer Universalmonarchie über den gesamten christlichen Staat zum Vorschein kommen; und dieses um so mehr, da es nur die eine gemeinsame Kultur war, welche in den verschiedenen Staaten bloß mit verschiedenen Modifikationen sich entwickelt hatte, und, in Rücksicht dieser besonderen Modifikationen, alle zusammen nur einseitig kultiviert waren; in diesem Zustande der einseitigen Kultur aber, wie wir schon oben bemerkt, jeder Staat in Versuchung ist, die seinige für die rechte zu halten und zu glauben, daß die Bewohner anderer Reiche sich sehr glücklich zu schätzen haben würden, wenn sie Mitbürger seines Reichs würden.

Diese Tendenz zur Universalmonarchie, sowie Eroberungen über andere christliche Staaten waren in diesem Reiche des Christentums um so leichter, da die Sitten der Europäer und ihre Verfassungen fast allenthalben dieselben sind; auch es eine oder zwei, den gebildeten Individuen unter allen Völkern gemeinsame Sprachen gibt; die nicht gemeinsamen aber im Falle der Not leicht gelernt werden können, und um deswillen die Eroberten, unter der neuen Regierung so ziemlich wiederfindend, was sie unter der alten hatten, wenig Interesse dabei haben, Wer ihr Beherrscher sei; die Eroberer aber in kurzer Zeit und mit wenig Mühe die neuen Provinzen in die Form der alten gießen und sie ebenso brauchen können wie jene. Zwar sind durch die Reformation mehrere Formen des Einen Christentums und zwischen diesen zum Teil eine sehr feindselige Abneigung entstanden. Dagegen aber hat jeder Staat das leichte Auskunftsmittel der friedlichen Duldung aller bei gleichen Rechten; und so ist denn wiederum, so wie

früher im heidnischen römischen Reiche, religiöse Toleranz und Gefügigkeit in das Besondere der Sitten jedes Volkes ein vortreffliches Mittel geworden, Eroberungen zu machen und zu behaupten; sowie zugleich die Vereinigung mehrerer Konfessionen in Einen Staatskörper den in der vorigen Rede als absolut aufgestellten Zweck des Christentums, die Religion und den Staat vollkommen zu trennen, sehr tätig befördert, indem der Staat sodann gegen alle Konfessionen neutral und indifferent sein muß.

Diese Tendenz zu einer christlich-europäischen Universalmonarchie hat sich denn auch nacheinander in mehreren Staaten, welche darauf Anspruch machen konnten, gezeigt, und ist seit dem Falle des Papsttums das eigentliche belebende Prinzip unserer Geschichte geworden. Wir wollen dabei keineswegs entscheiden, ob diese Universalmonarchie jemals als deutlicher Plan gedacht worden; — es könnte sogar ein Historiker den negativen Beweis führen, daß nie in irgendeines Menschen Verstande dieser Gedanke zur Klarheit gekommen, ohne daß wir dadurch unsere obige Behauptung widerlegt finden würden. Ob nun deutlich oder nicht, dunkel gewiß hat diese Tendenz den Unternehmungen mehrerer Staaten in der neueren Geschichte zugrunde gelegen; denn nur aus diesem Prinzip lassen diese Unternehmungen sich erklären. Mehrere an sich schon übermächtige Staaten, und fast um so mehr, je mächtiger sie waren, haben eine große Ländergier gezeigt, und durch Verheiratungen, Testamente, Eroberungen neue Provinzen zu erwerben gesucht; keineswegs auf dem Boden der Unkultur, welches der Sache ein anderes Ansehen gäbe, sondern im Gebiete des Christentums. Wozu gedachten sie denn nun diesen neuen Zuwachs von Kräften zu gebrauchen, und wozu gebrauchten sie ihn wirklich, sobald sie ihn erlangt hatten? Um abermals neue Besitzungen zu erwerben. Und wo würde diese Progression ein Ende gehabt haben, wenn es lediglich nach dem Willen dieser Staaten gegangen wäre? Nirgends als da, wo es nichts mehr zu verschlingen für sie gegeben hätte. Mag nun auch keine einzige Zeitepoche sich diesen Zweck denken;

doch bleibt er der Geist, der durch alle diese einzelnen Epochen hindurchgeht, und sie unsichtbar forttreibt.

Gegen diesen Vergrößerungstrieb sind nun die minder mächtigen Staaten gezwungen, auf ihre Selbsterhaltung zu denken, deren Bedingung zugleich die Erhaltung der übrigen Staaten wird, damit der Zuwachs der Kraft der letzteren unseren natürlichen Gegner nicht uns zum Nachteile verstärke; mit Einem Worte, es entsteht für diese minder mächtigen Staaten die Aufgabe, das Gleichgewicht im Gebiete des Christentums zu erhalten. Was wir selbst nicht verschlingen können, soll auch kein anderer verschlingen, weil außerdem seine Macht gegen die unsrige eine unverhältnismäßige Zulage bekäme; und so schützt die Sorge, welche größere Staaten für ihre eigene Selbsterhaltung tragen, auch die schwachen: oder, können wir den anderen nicht verhindern, sich zu vergrößern, so müssen auch Wir in demselben Maße vergrößert werden.

Dieses Gleichgewicht der Gewalt in der europäischen Völkerrepublik zu erhalten, strebt nun kein Staat anders, als aus Mangel eines Besseren, und weil er den Zweck der alleinigen Vergrößerung seiner selbst, und den ihm zugrunde liegenden Plan der Universalmonarchie noch nicht zu fassen vermag. Wird er nur stärker werden, so wird er ihn ohne Zweifel fassen. Es strebt daher jeder Staat entweder nach der christlichen Universalmonarchie, oder wenigstens nach dem Vermögen danach streben zu können: nach Gleichgewicht, wenn ein anderer es stören will, und ganz in der Stille nach dem Vermögen, es allenfalls selber zu stören.

Das ist der natürliche und notwendige Gang, man mag es gestehen, oder auch man mag es sogar wissen, oder nicht. Daß selbst der unmittelbar auf dem Tun des Gegenteils Ergriffene feierlich seine Friedensliebe und die Abneigung, seine Grenzen zu erweitern, versichere, ändert nichts; denn teils muß man also sagen und seinen Zweck verstecken, wenn man ihn erreichen will, — und den bekannten Satz: drohe mit Krieg, damit du Frieden habest, kann man auch so umkehren:

versprich Frieden, auf daß du mit Vorteil Krieg anfangen könnest; — teils kann es ihnen mit jenen Versicherungen dermalen, so weit sie sich selber kennen, ganzer Ernst sein: aber man lasse nur eine günstige Gelegenheit zur Vergrößerung kommen, so werden die früheren guten Vorsätze vergessen. Und so winden denn in diesen unaufhörlichen Kämpfen der christlichen Republik schwache Staaten sich herauf, — zuerst zum Gleichgewichte der Macht, sodann zur Übermacht; indes andere, die vorher kühn zur Universalmonarchie vorschritten, jetzt nur noch für die Erhaltung des Gleichgewichts kämpfen, und dritte, die vielleicht ehemals auf den beiden der genannten Stufen standen, jetzt in Beziehung auf die inneren Angelegenheiten frei und selbständig geblieben, in Absicht der äußeren, und in Absicht ihrer politischen Gewalt auf das übrige Europa, nur natürliche Zugaben zu anderen mächtigeren Staaten geworden sind. Und so strebt vermittelst dieses Wechsels die Natur nach Gleichgewicht, und stellt es her gerade dadurch, daß die Menschen nach Übergewicht streben.

Ein minder mächtiger Staat vermag, eben weil er dies ist, nicht, durch auswärtige Eroberungen sich zu vergrößern. Wie soll er denn also aus seinem beschränkten Zustande heraus zu einem bedeutenderen Gewichte kommen? Es ist ihm kein Mittel übrig, als die innere Verstärkung. Mag er auch fürs erste keinen Fuß neuen Boden gewinnen, — wird nur sein alter Boden bevölkerter und ergiebiger in alle menschlichen Zwecke, so hat er, ohne Land zu gewinnen, Menschen als den eigentlichen Nerv und die Stärke des Staats gewonnen; und, falls dieselben aus anderen Staaten zu ihm gekommen, sie seinem natürlichen Gegner abgewonnen. Dies ist die erste friedliche Eroberung, mit der jeder minder mächtige Staat im christlichen Europa anfangen kann, sich emporzuarbeiten; da die christlichen Europäer im Wesen alle nur Ein Volk sind, das gemeinsame Europa für das Eine wahre Vaterland anerkennen, und von Einem Ende Europas bis an das andere ohngefähr dasselbe suchen und dadurch angezogen werden. Sie suchen persönliche Freiheit, Recht und Gesetz, das allen

gleich sei, und welches, ohne Ausnahme und Verzug jeden schütze, sie suchen Gelegenheit, durch Fleiß und Arbeit ihr gutes Auskommen zu gewinnen, sie suchen religiöse Freiheit bei ihren Konfessionen, sie suchen die Freiheit, nach ihren religiösen und wissenschaftlichen Prinzipien zu denken, und sich laut damit zu äußern und danach zu urteilen. Wo ihnen eines dieser Stücke abgeht, da sehnen sie sich weg; wo sie ihnen gewährt werden, da strömen sie hin. Nun sind alle diese Stücke schon ohnedies die notwendigen Zwecke des Staates, als solchen; im gegenwärtigen Staatenverhältnisse werden sie ihm sogar durch die Notwendigkeit und durch die Sorge für die Selbsterhaltung aufgedrungen: denn die Furcht verschlungen zu werden, nötigt ihn sich zu vergrößern; er hat aber anfangs kein anderes Vergrößerungsmittel, als das angezeigte.

Noch zwar gibt es ein anderes Mittel, wenn auch nicht die Menschen, dennoch die Kräfte dieser Menschen in den Nachbarstaaten an sich zu ziehen und sie sich zinsbar zu machen; welches Mittel in der neuesten Weltgeschichte eine zu große Rolle spielt, als daß wir es mit Stillschweigen übergehen sollten. Es besteht darin, daß ein Staat sich des Welthandels bemächtige, sich in den ausschließenden Besitz der allgemein gesuchten Waren und des überall geltenden Tauschmittels, des Geldes, setze, von nun an die Preise bestimme, und so die ganze christliche Völkerrepublik nötige, diejenigen Kriege, welche für die Erhaltung dieser Unterwürfigkeit, somit gegen die ganze christliche Republik geführt werden, zu bezahlen, und die Interessen einer Nationalschuld, welche für den gleichen Zweck gemacht wurde, abzutragen. Es findet sich etwa in der Rechnung, wenn der tausend Meilen entfernte Bewohner eines fremden Staates seine tägliche Mahlzeit bezahlt hat, daß er die Hälfte oder drei Viertel seiner Tagesarbeit für jenen fremden Staat aufgewendet hat. — Ich gedenke dieses Kunstmittels keineswegs, um dasselbe zu empfehlen; denn sein Gelingen gründet sich lediglich auf den Blödsinn der übrigen Welt, und es würde verletzend sich gegen

den Erfinder kehren, wenn dieser Blödsinn wegfiele; sondern ich gedenke desselben lediglich darum, um das Gegenmittel anzugeben. Dieses Gegenmittel besteht darin, jene Waren nicht zu brauchen, und nicht länger zu glauben, daß ihr Geld allein Geld sei, sondern zu begreifen, daß ein in merkantilischer Rücksicht souverän gewordener Staat zu Gelde machen könne, was er nur wolle. Jedoch über diesen Punkt liegt auf dem Auge des Zeitalters eine Decke, welche wegzuziehen unmöglich ist; und es ist vergebens, hierüber Worte zu verlieren.

Hat ein minder mächtiger Staat zuerst durch die angezeigten Künste sich innerlich verstärkt, ist er vielleicht dadurch selbst zur Vergrößerung nach außen kräftig geworden und hat sie gewonnen: so kommt er dadurch nur in neue Not; er hat allerdings das bisherige Gleichgewicht und den vorhandenen Zustand gestört, und der neue Ankömmling erregt noch stärker, als die dem Auge schon gewöhnlichen Mächte, die Eifersucht und das Mißtrauen der übrigen. Er muß von nun an stets auf seiner Hut sein, die vorhandene Staatskraft stets angespannt und in Bereitschaft erhalten, und kein Mittel unbenutzt lassen, um dieselbe wenigstens im Innern zu verstärken, wenn die Gelegenheit der Ausbreitung nach außen nicht günstig ist. Hierzu gehört, in Absicht der äußeren Politik, zuvörderst, daß er die schwächeren Nachbarn in seinen Schutz nehme, und dadurch das Interesse seiner eigenen Selbsterhaltung ihnen gleichfalls zu dem ihrigen mache, so daß er bei allenfalls erfolgtem Kriege auf ihre Streitkräfte so wie auf seine eignen zählen könne. Hierzu gehören, in Absicht der inneren Politik, außer den schon oben genannten Mitteln, neue Einwohner in das Land zu ziehen und die alten darin zu erhalten, noch andere Sorgen: die Sorge für die Erhaltung und Vermehrung der menschlichen Gattung durch Begünstigung der Ehe und der Kindererzeugung, durch Gesundheitsanstalten u. dgl.; die oben sattsam beschriebene Erhöhung der menschlichen Herrschaft über die Natur, durch planmäßig fortschreitende Verbesserung des Ackerbaues, der Gewerbe, des

Handels, und durch die Erhaltung des notwendigen Gleichgewichts zwischen diesen drei Zweigen; kurz durch alles das, was im Begriffe der Staatswirtschaft, wenn dieser Begriff gründlich gefaßt wird, liegen möchte. Diejenigen, welche solcher Bestrebungen unter dem Namen der Ökonomie spotten, bleiben an der äußeren Schale hängen, und haben nicht das innere Wesen und die eigentliche Bedeutung dieser Geschäfte durchdrungen. — Man hat unter anderen Fragen wohl auch die aufgeworfen: ob die Bevölkerung in einem Staate nicht zu groß werden könne. Unsers Erachtens ist zwar der faule und untätige Bürger, bei jedem Stande der Bevölkerung allemal überflüssig, und um sich selber zuviel da; wenn aber mit zunehmender Bevölkerung in demselben Maße Ackerbau, Gewerbe und Handel in richtigem Gleichmaße zueinander ebenfalls zunehmen, so kann das Land wohl nie zuviel Bewohner haben; denn die Ergiebigkeit der Natur bei zweckmäßiger Behandlung dürfte sich unendlich finden.

Alle die soeben angegebenen Sorgen sind, wie wir schon oben gezeigt, ohnedies Zwecke des Staates; in dem dermaligen Staatensysteme aber werden sie ihm sogar durch die Notwendigkeit aufgedrungen. Es ist wohl möglich, daß wir an dem soeben Aufgestellten lediglich Das ausgesprochen haben, was gegenwärtige Staaten, die Anspruch auf höhere Kultur machen, in der Tat tun und treiben; aber wir haben es noch in einem anderen Sinne ausgesprochen. Wir haben gesehen, daß sie es nicht nur zufälligerweise tun, sondern daß sie es mit Notwendigkeit tun müssen; wir haben dadurch auf die Garantie hingewiesen, daß sie es noch ferner tun und es immer vollkommener tun werden müssen, wenn sie nicht im Fortgedränge mit den übrigen Staaten ihren Rang verlieren und endlich ganz zugrunde gehen wollen.

Endlich wird in dem gegenwärtigen europäischen Staatensysteme durch dieselbe Notwendigkeit dem Staate auch noch die bisher noch nirgends in der Welt realisierte Gleichstellung der Rechte aller, und die allmähliche Aufhebung der im christlichen Europa noch als Rest der Feudalverfassung bestehenden

Ungleichheit dieser Rechte zum Zwecke gemacht. — Ohne Scheu berühre ich diesen Gegenstand in der Umgebung, in welcher ich mich befinde; ja ich würde glauben, die Ehrwürdige Versammlung, zu welcher ich rede, durch den leisesten Zweifel an ihrer Willigkeit, auch ihn behandelt zu sehen, zu beleidigen. Wer unter uns allen, der sich über das Volk erhaben glaubt, hat nicht, mittelbar oder unmittelbar, selbst mit von jenen Vorzügen Gewinn gezogen? und es ist ganz in der Ordnung, daß man annimmt, was unser Zeitalter uns bietet, und sich bescheidet es nicht länger zu begehren, wenn die Zeit es nicht weiter trägt.

Die erwähnte Notwendigkeit tritt für den Staat also ein: gezwungen stets und in der Regel, so viele Kraft seiner minder begünstigten Bürger aufzubieten und sich anzueignen, als dieselben nur irgend aufzubringen vermögen, wenn sie dabei noch persönlich frei bleiben und subsistieren sollen, kann er, wenn das Bedürfnis einer noch größeren Anstrengung eintritt, von jenen ersteren durchaus nicht mehr sich leisten lassen, als sie schon bisher leisteten. Es bleibt ihm darum kein anderer Ausweg übrig, als die begünstigten Stämme und Stände in Anspruch zu nehmen. Möchte dies auch allenfalls zuerst nur bei einem vorübergehenden Notfalle geschehen sein; der Wunsch, — die Kraft, die er einmal besessen, immer und in der Regel zu besitzen, wird sehr leicht eintreten, und der einmal gefundene Weg auch leicht zum zweiten Male wiedergefunden werden. Hierzu kommt, daß selbst die Nichtbegünstigten dem Staate unmittelbar weit mehr würden leisten können, wenn sie nicht den Begünstigten leisten müßten. Ein auf Vergrößerung seiner inneren Kraft unablässig hinarbeitender Staat ist darum genötigt, die allmähliche Aufhebung aller Begünstigungen zu wollen; somit die Rechte aller vollkommen gleichzustellen, damit nur er, der Staat selber, in sein wahres Recht eingesetzt werde, in das Recht, den gesamten Überschuß aller Kräfte seiner Staatsbürger ohne Ausnahme für seine Zwecke zu verwenden. — Die fruchtbarste und wahrste Ansicht aller jener Privilegien

wäre daher unsers Erachtens folgende: sie sind ein öffentlicher Schatz, den der beginnende, seine ganze Kraft weder kennende, noch sie bedürfende Staat indessen in die Hände seiner gebildeteren Stämme niederlegte, damit diese nach ihrem besten Ermessen frei, zu Beförderung freier Kultur, damit wucherten. Je zweckmäßiger und geschickter sie dieses getan haben, desto mehr ist durch ihren Dienst die innere Kraft des Staates allmählich angewachsen, und desto länger können sie im Besitze des treuverwalteten Gutes gelassen werden. Kommt die Zeit, da es dieser freien Kultur nicht mehr bedarf, sondern die künstliche und nach Gesetzen einherschreitende beginnt, und da der Staat unmittelbar und zu eigenen Händen jenes niedergelegten Kapitals bedarf: so fordert er es, doch also, daß nicht eine zu plötzliche Umwandlung der bisherigen Verhältnisse erfolge, mithin allmählich zurück: der wahrhaft Freie und Edle gibt es gern, als ein Opfer auf dem Altare des Vaterlandes; wer sich zwingen läßt, beweist dadurch nur, daß er nie würdig war, die anvertraute Gabe zu besitzen.

Daß ich, um allem Mißverständnisse über diesen Punkt vorzubauen, sogleich das höchste Prinzip meiner Ansichten über Gleichheit der Rechte aller hinstelle: Die gewöhnliche und triviale Theorie läßt dem Staate einen eingebildeten gesetzlosen Naturzustand vorhergehen, in welchem die Gewalt Meister gewesen; der Stärkere habe da an sich gerissen soviel er irgend vermocht, und der Schwächere sei leer ausgegangen. Das Resultat dieses gesetzlosen Zustandes befestige nun seitdem das Gesetz, mache rechtmäßig, was absolut unrechtmäßig war; und der Staat sei dazu da, dem Gewaltigen den auf irgendeine Weise einmal zusammengebrachten Haufen zu bewachen, und zu verhindern, daß der, welcher bei der Teilung leer ausgegangen, jemals zu einem Besitze komme. Abgerechnet, daß diese Ansicht, wenigstens in Beziehung auf neue Geschichte, völlig unhistorisch ist, und in dieser alles Eigentum erst auf dem Boden des schon errichteten Staates entstanden, ist sie auch vernunftwidrig; und die Vernunftwidrigkeit leuchtet in dem Ausdrucke, den wir ihr oben gegeben, unmittelbar ein. Seinen Rechtsanspruch auf Eigentum hat jeder

als Mensch; dieser Rechtsanspruch aller ist gleich: das Vorhandene, zum Eigentum zu Machende, mußte daher von Rechts wegen unter alle gleich geteilt werden; diese gleiche Teilung dessen, was Natur und Zufall ungleich verteilt hat, allmählich zu vollziehen, treibt unter der Leitung derselben Natur den Staat die Not und die Sorge für seine Selbsterhaltung.

Alles jetzt nacheinander Angegebene, E. V., ist die innige Durchdringung des Bürgers vom Staate, die ich oben als den politischen Charakterzug unseres Zeitalters aufgestellt habe; und es ist nun Ihr Geschäft, zu beurteilen, ob es, wenigstens da, wo der Staat zur höchsten Kultur, d. h. zur größten inneren Macht, und zu dem angemessenen gebietendsten Einflusse auf die christliche Völkerrepublik gekommen, sich wirklich also verhalte. Daß hier diese innige Durchdringung des Bürgers vom Staate und die Verwandlung aller seiner äußeren Kraftanwendung in ein Werkzeug des Staates, keineswegs, wie von jenem schwärmerischen Streben nach Ungebundenheit, das sich zuweilen wohl auch Philosophie nennt, getadelt, sondern als ein notwendiger Zweck des Staates und der Natur hingestellt werde, ist wohl unzweideutig genug erklärt und vor allem Mißverständnisse sichergestellt worden. Wir wollen freilich Freiheit, und sollen sie wollen, aber wahre Freiheit entsteht nur vermittelst des Durchganges durch die höchste Gesetzmäßigkeit. Wie sie dadurch notwendig sich erzeuge, ist von uns in diesen Reden zu zwei verschiedenen Malen einleuchtend, wie ich glaube, dargetan worden. Auch ist nicht vergessen worden zu zeigen, daß der Staat die einmal zu seinem Eigentume gewordene Volkskraft, die er freilich nie loslassen wird, nicht immer für den, denn doch engherzigen und nur durch die Schuld der Zeiten ihm aufgedrungenen Zweck seiner bloßen Selbsterhaltung verwenden, sondern daß er sie, wie nur der ewige Friede, zu dem es endlich einmal doch kommen muß, geboren worden, für würdigere Zwecke brauchen werde.

Der kultivierteste Staat in der europäischen Völkerrepublik ist, in jedem Zeitalter ohne Ausnahme, der strebendste; und am kräftigsten strebt jeder in der Epoche, da er nicht mehr

unmittelbar nach seiner Erhaltung im Gleichgewichte, sondern vielmehr nach der Kraft ringt, dieses Gleichgewicht selbst zu leiten und zu modifizieren; welche letztere Kraft nicht möglich ist ohne die erste; dasselbe Gleichgewicht, falls es ihm beliebte, allenfalls auch zu stören; und dieses Streben wird um so ersprießlicher für die Kultur, je weniger ein solcher Staat durch den Zufall begünstigt war, und je mehr er eben deswegen, der weisen Kunst der inneren Verstärkung und Kraftanstrengung bedurfte und fortwährend bedarf. Einem Staate, der noch zu ängstlich für Gleichgewicht ringen muß, fehlt es an innerer Freiheit und Selbständigkeit, und er muß zu oft auf die Zwecke der Nachbarstaaten in seinen Schritten Bedacht nehmen. Ein Staat, der in sicherem und unbestrittenem Besitze des Übergewichts sich fühlt, wird leichtlich sorglos, verliert, von aufstrebenden Nachbarn umgeben, sein Übergewicht, und es wird vielleicht schmerzlicher Verluste bedürfen, um ihn wieder zur Selbstbesinnung zu bringen.

In allen diesen Eigenheiten unserer Zeit zusammengenommen liegt wiederum die oben erwähnte Gewährleistung, welche die Natur selber uns für die fortdauernde Güte unserer Regierungen gibt, und der Zwang, welchen dieselbe ohne unser Zutun über die uns zwingenden Regierungsgewalten zu unserem Vorteile ausübt.

Über das ganze christliche Europa strebt fast jeder selbständige Staat, so kräftig als er es vermag; und die Mittel der inneren, sowie der äußeren Vergrößerung sind auch nicht unbekannt. In diesem allgemeinen Ringen der Kräfte will es not tun, keinen Vorteil aus der Hand zu lassen; denn der Nachbar wird ihn sogleich ergreifen, und, außer, daß Wir ihn nun nicht haben, ihn auch noch gegen uns gebrauchen; — keine einzige Maxime einer guten Regierung und keinen möglichen Zweig der Verwaltung zu vernachlässigen; denn dem Nachbar ist es wiederum Maxime, den möglichst höchsten Vorteil für sich aus unserer Vernachlässigung zu ziehen. Wer hier nicht vorwärts schreitet, kommt zurück, und kommt immer mehr zurück, bis er endlich seine politische Selbständigkeit verliert, und fürs erste Zugabe an einen anderen Staat in

der Wage des Gleichgewichts wird, und später in Provinzen fremder Staaten zerfällt. Auf jeden politischen Fehlgriff steht, wenn nur die Nachbarstaaten nicht ebenso unweise sind, die Strafe des endlichen Unterganges; und will der Staat nicht untergehen, so muß er Fehlgriffe vermeiden.

Aber wenn er nun doch unweise wäre, und fehlgriffe? Ich frage zurück: Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören auf der Höhe der Kultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muß, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgeborenen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge ihr Vaterland anerkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und hin sich wenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir denn über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und für unsere Nachkommen, bis an das Ende der Tage.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir heben diese Rede an mit einer Bemerkung, welche die in der vorigen Rede geendete Untersuchung erst recht eigentlich schließt, die heute zu führende eröffnet, und so den Übergangspunkt zwischen beiden ausmacht; einer Bemerkung, deren Inhalt wir immer in der Stille vorausgesetzt haben, jetzt aber ihn deutlich und bestimmt aussprechen wollen.

Vom Christentume haben wir den ganzen Charakter der neuen Zeit und die Art und Weise der Entwicklung dieses Charakters der Zeit abgeleitet. Aber alles, was Prinzip der Erscheinung wird, geht eben darum in der Erscheinung verloren, und wird, dem äußeren Sinne unsichtbar, nur noch bemerklich dem schärferen Nachdenken. Inwiefern daher das Christentum wahrhaft Prinzip geworden, kommt es im deutlichen Bewußtsein der Zeitgenossen gar nicht mehr vor; hingegen dasjenige, was sie sich etwa als Christentum denken, ist gerade um deswillen noch nicht Prinzip geworden, — noch ist es aufgenommen in das eigene innere selbständige Leben der Zeit. Christentum war uns gleichbedeutend mit einig wahrer Religion; und von den zufälligen Modifikationen, welche diese wahre Religion durch die Zeit ihres ersten Eintritts in die Welt erhielt, haben wir abstrahiert. Inwiefern nun die Folgen dieser zufälligen Modifikationen in dem stehenden Zustande der ganzen Menschheit sich festgesetzt haben, — wie wir dies an der ganzen dermaligen Verfassung der europäischen Staatenrepublik dargetan, — entdeckt man die Quelle nicht mehr, und schreibt z. B. dem Zufalle zu, was doch des Christentums ist.

Nicht anders mag es wohl mit anderen Verhältnissen der menschlichen Gattung beschaffen sein, welche über den Staat hinausliegen. Um gleich das Höchste nach der Religion zu nennen, die Wissenschaft, und von dieser denjenigen Zweig, der immer den entscheidendsten Einfluß auf die Gestalt der

gesamten Wissenschaft gehabt, und stillschweigend wenigstens, wahrscheinlich nicht mit Unrecht sich die Gesetzgebung über sie angemaßt, die Philosophie: — wodurch wurde denn in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet, außer durch das Christentum: was war denn die höchste und letzte Aufgabe der Philosophie, als die, die christliche Lehre recht zu ergründen, oder auch sie zu berichtigen: wodurch hatte denn die Philosophie in allen ihren Gestalten den allgemeinsten Einfluß, und auf welchem Wege floß sie denn aus dem engeren Umkreise ihrer Geweihten wieder herab auf die ganze menschliche Gattung, außer vermittelst der Vorstellungen von Religion, und der Mitteilung dieser Religion an das Volk? In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen; beide schreiten miteinander fort zu höherer Reinheit und zu ihrer ursprünglichen Einigkeit, und der religiöse Volkslehrer ist der beständige Vermittler des gelehrten und des ungelehrten Publikums. So ist die ganze neuere Philosophie unmittelbar, und vermittelst ihrer die Gestalt der gesamten Wissenschaft mittelbar, durch das Christentum erschaffen: eben also wird es sich auch mit anderen Dingen verhalten; und so möchte es sich finden, daß das Einzige, in dem ewigen Fortflusse der neuen Zeit Bestehende und Unwandelbare das Christentum sei in seiner reinen, selbst unwandelbaren Gestalt, und daß dieses allein es bleiben werde bis an das Ende der Tage.

Wir haben, unserem früher vorgezeichneten Plane zufolge, heute den Charakter der allgemeinen und öffentlichen Sitte im gegenwärtigen Zeitalter anzugeben; es wird Sie nach dem Gesagten nicht wundern, wenn wir auch hier wieder zum Christentume, als dem Prinzip aller Sitte in der neuen Zeit, zurückzugehen genötigt sind.

Was heißt zuvörderst Sitte, und in welchem Sinne bedienen wir uns dieses Wortes? Es bedeutet uns, und bedeutet unseres Erachtens in jedem Sprachgebrauche, der sich selbst recht versteht, die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Kultur zur anderen Natur gewordenen, und eben darum im deutlichen Be-

wußtsein durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander. Die Prinzipien, sagten wir; darum nicht etwa das zufällige, und vielleicht durch zufällige Gründe bestimmte wirkliche Verfahren, sondern den verborgenen, sich immer gleichbleibenden Grund, den man bei dem nur sich selbst überlassenen Menschen voraussetzen, und aus ihm das Verfahren, welches erfolgen wird, so ziemlich sicher vorher berechnen kann. Die zur Natur gewordenen, und darum im deutlichen Bewußtsein nicht vorkommenden Prinzipien, sagte ich: es sind daher alle auf Freiheit sich stützenden Antriebe und Bestimmungsgründe dieses allgemeinen Betragens, — der innere der Sittlichkeit, der Moralität, sowie der äußere des Gesetzes, abzurechnen; was der Mensch erst bedenken und frei beschließen muß, ist ihm nicht Sitte, und inwiefern einem Zeitalter eine Sitte zugeschrieben wird, wird es betrachtet als bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes.

Schon oben schrieben wir der Einführung der Gleichheit aller vor dem Rechte und vor einer bestimmten, jedes Vergehen sicher entdeckenden und auf die angedrohte Weise bestrafenden Gesetzgebung, — welche Gesetzgebung in der neueren Zeit wiederum lediglich auf Andrang des Christentums eingeführt worden — wir schrieben, sage ich, einer solchen Gesetzgebung einen höchst vorteilhaften Einfluß zu auch auf die Sitte der Bürger. Wird, so ohngefähr drückten wir uns aus — wird jedwede innere Versuchung zur Ungerechtigkeit gegen andere, durch das sichere Bewußtsein, daß dabei nichts als unausbleibliche Strafe und Verlust zu erwarten sei, gleich in der Geburt erdrückt: so kommt es ganz aus der Gewohnheit eines solchen Volkes, ungerechte Gedanken sich auch nur einfallen zu lassen, oder sie in der mindesten Äußerung zu zeigen. Alle erscheinen als tugendhaft; obwohl es noch immerfort das drohende Gesetz sein mag, welches die böse Lust in den geheimsten Winkel des Herzens zurückscheucht; das Andenken an die Drohung des Gesetzes ist zur Sitte geworden, und macht es zur Sitte, keinem ungerechten Ge-

danken den Ausbruch zu verstatten. Diese Sitte, als lediglich zurückhaltend vom bösen, keineswegs aber noch treibend zum guten Betragen, wäre negative gute, d. h. nur nicht böse Sitte; und ihre Erzeugung wäre der negative Einfluß der Gesetzgebung, und vermittelst derselben des Christentums, auf die öffentliche Sitte.

Dieser Einfluß der Gesetzgebung auf die Sitte ist notwendig und unfehlbar: — Ist in keinem Falle aus der Ungerechtigkeit Gewinn, sondern allemal nur Verlust zu erwarten, so kann keiner, wenn er nur sich selber liebt und sein eigenes Wohlsein will, ungerecht sein wollen. Sollte nun etwa unter einer wirklich zweckmäßigen Gesetzgebung dieser Einfluß auf die Sitten sich keineswegs in dem zu erwartenden Grade zeigen, so wäre nur zu untersuchen, ob dieser Mangel nicht etwa auf die stattfindende Ungewißheit über die Vollziehung des Gesetzes sich gründete: entweder weil der Schuldige mit großer Wahrscheinlichkeit hoffen kann unentdeckt zu bleiben, oder weil der Rechtsgang und die gerichtliche Untersuchung und Beweisführung dunkel und verworren ist, und Auswege zum Entschlüpfen darbietet. Sodann argumentiert der Versuchte dem Staate gegenüber also: Zehn etwa oder mehr um mich herum haben dasselbe getan und sind ungestraft geblieben, warum sollte gerade ich, der elfte, entdeckt werden? oder auch, — ich selber habe es schon zehnmal unentdeckt getan, wage ich es noch dieses elftemal! Würde ich zum Unglück entdeckt, so habe ich den Gewinn von zehn gegen den Verlust von eins voraus: — und es läßt gegen seine Rechnung sich nichts einwenden. Im ersten Falle, der Wahrscheinlichkeit der Nichtanklage, wäre trotz der guten Gesetzgebung dennoch Mangel an Aufsicht; im zweiten Falle, der Hoffnung, selbst angeklagt der Überweisung zu entgehen, Mangel an der gehörigen Anzahl scharfsinniger Richter. In beiden Fällen würde es Aufgabe, den Grund des Mangels zu entdecken: z. B. ob er nicht selber aus der oben beschriebenen Not des Staates, der alle seine Kraft unmittelbar zur äußeren Selbstverteidigung brauchte, entspringe; und ob etwa ein solcher Staat, falls ihm die Verbesserung der Polizei oder die Schärfung der

gerichtlichen Untersuchung angemutet würde, dagegen sich beklagte, daß er dazu die Kosten nicht aufzubringen vermöge. Es wäre einer solchen Regierung in diesem Falle vorzustellen, daß die innere Sicherheit und Stärke noch bedeutender ist, als die äußere, und daß die erstere der letzteren zur Grundlage diene, und daß die Kosten für die erste zuerst berichtigt sein müssen, ehe es an den zweiten Gegenstand nur kommen dürfe; und es wäre, falls man etwa dieser Regierung keine Vorstellungen machen dürfte, und da man noch weniger irgendeine Regierung zwingen kann, ihr zu wünschen, daß die aufs höchste gestiegene innere Unordnung, und die Vereitlung sogar ihrer deutlich gedachten Absicht durch diese Unordnung, sie zwingen möge.

Es wäre ihr in Absicht des Prozesses vorzustellen, daß, so viele Achtung auch das Bestreben verdiene, durchaus keinen Unschuldigen zu verurteilen, und so wenig auch die Resultate dieses Bestrebens aufgegeben werden müssen, dennoch das entgegengesetzte, durchaus keine Schuldigen unentdeckt und unbestraft zu lassen, eine nicht weniger bedeutende Aufgabe sei; daß der Lösung beider zugleich gar nichts im Wege stehe, und daß ohne der letzteren Lösung selber die erstere nicht gelöst sei, und der Staat seinem eigenen Zwecke entgegenhandle.

Es ist hier der Ort, E. V., wo ich für mich kein Wort weiter sagen kann, sondern wo Sie selber zu beurteilen haben, wie es in Absicht dieser Wirksamkeit der Gesetzgebung auf die Sitte in Europa überhaupt, und insbesondere da, wo der Staat am gebildetsten ist, stehe, worin, falls es da fehlen möge, der Fehler eigentlich liege, und wie daher die neue Zeit weiter fortzuschreiten habe.

Verhalte es sich inzwischen mit diesem Maße des Einflusses der Gesetzgebung auf die negative öffentliche Sitte wie es wolle; in jedem Falle fließt diese Sitte, wenn sie nur überhaupt vorhanden, wiederum wechselwirkend ein auf den Staat und die Art und Weise seiner Gesetzgebung. Dieses, wie wir es sogleich erweisen werden, vorausgesetzt, ist ein solches Verfahren des Staates in seiner Gesetzgebung, da es aus der Sitte der Bürger herkommt, und durch sie, keineswegs durch

die Gesetzgebung, als solche, bedingt ist, selbst nur Sitte; und da es den Staat nicht etwa nur von Ungerechtigkeit abhält, welche ohnedies mit der Gesetzgebung nie besteht, sondern diese Gesetzgebung nur zu einem anderen Verfahren leitet, positive Sitte des Staates. Die positive gute Sitte aber besteht darin, daß man in jedem Individuum die menschliche Gattung anerkenne und ehre. Diese Sitte, sagte ich, wird dem Staate in der Weise seiner Gesetzgebung durch die negative gute Sitte der Bürger möglich gemacht. — Es läßt sich nämlich als beständiger Grundsatz der Strafgesetzgebung folgendes aufstellen: Je sicherer es ist, daß die Strafe erfolgt, und je mehr durch diese Gewißheit die Sitte der Nation gebildet ist, desto milder und menschlicher können die Strafen sein. Diese Milderung gilt aber nicht eigentlich dem Verbrecher, gegen welchen, als solchen, der Staat keine weiteren Rücksichten hat, sondern sie gilt der Gattung, deren Bildnis er doch immer in seiner Person trägt.

Zum Beispiel. Wer die Sache nicht einseitig, sondern in ihren tiefsten Gründen zu betrachten gewohnt ist, wird ohne Zweifel zugeben, daß ein Individuum so gefährlich für die Gesellschaft werden könne, daß der Staat dieselbe vor ihm durchaus nicht zu sichern vermöge, ohne ihn aus der Welt zu schaffen. Er wird aber zugleich, wenn er nur nicht von dem barbarischen mosaischen Grundsatze: Auge um Auge, und Zahn um Zahn, ausgeht, zugeben, daß der Staat nur in dem äußersten Notfalle, und wenn wirklich kein anderes Mittel übrigbleibt, dieses wählen solle; denn der Verbrecher bleibt doch immer ein Mitglied der Gattung, und hat als solches das Recht, zu leben so lange er kann, um sich zu bessern. Daß aber, dieses für den einzelnen Fall zugegeben, die Regierung etwa noch überdies mit der Ausführung des Verurteilten ein pomphaftes Gepränge treibe, den Tod durch Martern schärfe, den Leichnam zur ekelhaften Schau aufstelle, ist höchstens nur da zu entschuldigen, wo die Nation recht häufig solcher schreckhaften Anblicke bedarf, damit nicht alle bei jeder Gelegenheit zu Greueltaten hingerissen werden. In einem gesitteten und zum Blutvergießen nicht geneigten Zeitalter wäre es unseres

Erachtens hinlänglich, wenn das Todesurteil nur öffentlich gesprochen, aber in geheimer Stille vollzogen, und darauf nur der Leichnam vorgezeigt würde, damit ein jeder, der wollte, von der Gewißheit der geschehenen Vollziehung sich überzeugen könnte. Kurz, je gesitteter ein Volk wird, desto seltener und desto milder müssen unter ihm die Lebensstrafen, und überhaupt alle Strafen werden.

Diese allmähliche Milderung der Strafgesetzgebung, sagten wir, wird dem Staate durch die Verbesserung der öffentlichen Sitte möglich gemacht. Was soll ihn aber nach eingetretener Möglichkeit antreiben und bewegen, wirklich zu tun, was ihm bloß möglich geworden? Ich antworte: die allgemeine Meinung, sowohl des gesamten Europas, als insbesondere die seines Volkes. So lange es noch nicht Sitte geworden, in jedem menschlichen Individuum die Gattung anzuerkennen und zu ehren, ist das Volk noch zu Gewalttätigkeiten geneigt, und muß durch harte und zum Teil schauderhafte Strafen im Zaume gehalten werden; nachdem jene Ansicht Sitte, und darum die Gewalttätigkeit seltener geworden, kann es niemand mehr dulden, daß irgendeiner, der menschliches Antlitz trägt, was er auch sonst begangen habe, gleichsam zur Schau gequält werde; der Gebildete entzieht mit Ekel sein Auge dem Anblicke, und die ganze Welt verachtet eine Regierung und eine Nation, unter der es noch sehr harte Strafen gibt, als barbarisch; und so wird die Regierung durch ihre eigene und der Nation Ehrliebe getrieben, die Strafgesetzgebung dem Geiste der Zeit angemessen zu erhalten, und hierin selbst gute Sitte anzunehmen.

Und so ist denn hier abermals ein Punkt, E. V., wo ich Ihr eigenes Urteil aufrufen muß, — und es Ihnen selber überlassen, in dieser Rücksicht die Vorzeit mit der gegenwärtigen zu vergleichen, und zu ermessen, wo die letztere stehe, und auf welche Weise sie etwa noch ferner vorzuschreiten habe.

Wir haben bei Gelegenheit der soeben geendeten Betrachtung zugleich im Vorbeigehen gefunden und angezeigt, worin die positiv gute öffentliche Sitte bestehe. Sie besteht in der Gewohnheit, jedes Individuum ohne Ausnahme als ein

Mitglied der Gattung anzusehen, und von ihm also angesehen sein zu wollen; es so zu behandeln, und von ihm also behandelt sein zu wollen. Anzusehen und angesehen zu sein, behandeln und behandelt zu sein, habe ich gesagt: denn beides ist unzertrennlich vereint, und wer das letzte nicht will, tut auch nicht das erste. Wem es gleichgültig ist, was der andere von ihm denke, und in Dingen, worüber das Recht nichts vorschreibt, ihn behandele, verachtet diesen anderen, und wirft ihn weg als ein Nichts; weit entfernt davon, daß er sein Urteil als ein Urteil der Gattung solle gelten lassen. Nun bleibt es ewig wahr, daß jemand durch eigene schlechte Sitte andere gegen sich in die Lage setzen könne, daß ihnen nichts übrig sei, als die entschiedenste Verachtung für ihn, und daß sie daran ganz recht haben: nur muß diese Verachtung nicht ursprüngliche Sitte sein, sondern sie muß veranlaßt und verdient werden; und sodann hebt der deutliche Begriff hinweg über die Sitte.

Die Hauptbestimmung in unserem aufgestellten Begriffe der guten Sitte ist die, daß schlechthin jedes Individuum, bloß als solches, und dadurch, daß es menschliches Angesicht trägt, ohne Ausnahme eines einzigen, — fürs erste, und falls es nicht durch eigene Handlungen dieses Urteil verwirkt, — für ein Mitglied der Gattung und einen Repräsentanten derselben anerkannt werde; das heißt mit anderen Worten, daß die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zugrunde liegende Ansicht sei. Nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Prinzip des Christentums; die allgemeine bewußtlose Herrschaft dieses Christentums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche treibende Prinzip des öffentlichen Lebens, wäre daher zugleich der Grund der guten Sitte, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte. Die bewußtlose Herrschaft, habe ich gesagt; es wird nicht mehr ausgesprochen: das und das lehrt das Christentum, sondern die Sache selbst ist da, und lebt wahrhaftig und in der Tat verborgen im Gemüte der Menschen, und äußert sich in allem ihrem Tun.

Nun ist diese Voraussetzung allerdings da in der Welt seit

dem Ursprunge des Christentums, und niemand handelt dagegen, weil es keiner vermag. Vor Gott sind wir alle gleich, sagt mancher, und läßt sich's gefallen, daß wir in jenem Leben wirklich werden gleichgestellt werden, weil er es nicht ändern kann; der doch in diesem Leben auf die Ungleichheit der Menschen sich stützt, sie aus allen Kräften aufrecht erhält und von ihr den höchstmöglichsten Vorteil zu ziehen sucht. Jenes Prinzip der Gleichheit müßte daher auf die irdischen Verhältnisse der Menschen angewendet werden, wenn es zu wahrhaftig lebendiger, guter Sitte werden sollte. Dies wird es nun durch den vollendeten Staat, der alle auf gleiche Weise, jeden an seinem Platze, durchdringt, und sie zu seinen Werkzeugen macht. Nicht die bloß ideale Herrschaft des Christentums sonach, sondern die durch den Staat hindurchgegangene und in ihm realisierte Herrschaft dieses Christentums ist die wahre gute Sitte; und der Begriff dieser guten Sitte ist nun weiter also bestimmt: jedes Individuum wird als Mitglied der Gattung anerkannt, wenn wir es *als Werkzeug des Staates* ansehen, und von ihm angesehen sein wollen, es so behandeln, und von ihm also behandelt sein wollen. — So angesehen und so behandelt sein wollen; nun aber können wir ihm keinen Irrtum anmuten; wir müssen darum wirklich Werkzeug des Staates sein, und sein wollen, und obwohl vielleicht in einer anderen Sphäre, dennoch in demselben Maße es sein wollen, als er es ist.

Die vollkommene Durchdringung aller vom Staate, und mit ihr die Gleichheit aller im Staate, tritt erst ein durch die vollkommene Gleichstellung der Rechte aller: die vollkommene gute Sitte besteht sonach darin, daß man diese Gleichheit der Rechte aller voraussetze, wenigstens als etwas, zu dem es kommen solle und müsse, und jedweden also behandle, als ob es dazu kommen müsse; auch von ihm nicht anders, als nach dieser Voraussetzung behandelt sein wolle. Es ist eben daraus klar, daß die Ungleichheit der Rechte die eigentliche *Quelle* der schlechten Sitte, und die stillschweigende Voraussetzung, daß es bei dieser Ungleichheit bleiben müsse, die *schlechte Sitte selbst* ist.

Um dies durch nähere Auseinandersetzung ganz klar zu machen. — Da stehen fürs erste einander gegenüber der vermögendere und gebildetere Bürgerstand, und die privilegierten Stämme. An dem erstern ist es schlechte Sitte, entweder, von der einen Seite, die Auszeichnungen der letzteren zu hoch anzuschlagen, und außer den, durch die Konvenienz gebotenen Ehrenbezeugungen, die jeder Verständige mitmacht, ein sklavisch unterwürfiges und kriechendes Betragen gegen sie anzunehmen; oder, von der anderen Seite, ihnen ihre Auszeichnungen zu beneiden, mit Bitterkeit sich dawider zu äußern, und diese Auszeichnungen, entweder aus Haß oder aus Mangel an reifem Nachdenken, in ein falsches und gehässiges Licht zu stellen. Diese schlechte Sitte des einen Teils bringt gar leicht andere schlechte Sitte beim anderen Teile hervor: indem er entweder die nicht gebührenden Huldigungen nicht mit der gehörigen Indignation abweist, sondern es sich gefallen läßt, gering zu schätzen, was sich ihm zur Geringschätzung darbietet; oder den anderen Stand streng von sich abhält, und sich vor ihm und seiner Berührung enge verschließt.

Wie sollen nun diese beiden entfremdeten Teile desselben Staates friedlich sich vereinigen und zusammenstimmen zu Einer und derselben guten Sitte? Das Ersprießlichste wäre, wenn die Wissenschaft sie verbände; und zwar also, daß der Bürgerstand zuerst im Besitze derselben sich befände, und die Mitteilung von ihm ausginge. — Wäre sie anfangs bei den privilegierten Stämmen, so wäre zu befürchten, daß diese sich in dem alleinigen Besitze davon zu erhalten suchten, und so zu einer Begünstigung des Zufalles noch den weit bedeutenderen Vorzug des wahren Wertes ausschließend hinzufügten. Von dem wahrhaft wissenschaftlich ausgebildeten Bürger ist zu erwarten, daß er jene Privilegien in ihrer eigentlichen Bedeutung und Werte — ohngefähr also, glaube ich, wie dieselben in der vorigen Rede angegeben worden — verstehe und begreife, und eben darum so weit davon entfernt sein werde, sie zu überschätzen, als davon, sie zu beneiden. Der wissenschaftlich ausgebildete Mann von privilegiertem Stamme erhält einen eigenen, neuen und persönlichen Wert, der ihn sehr

geneigt machen wird, dem Lichte, welches dieselbe Wissenschaft auf sein durch Zufall ihm angeborenes Privilegium wirft, das Auge zu öffnen. Ihnen beiden wird der Unterschied im Geringeren vor ihrer Gleichheit im Höheren, das sie beide über alles schätzen, gar leicht verschwinden.

Beide Stände, durch dieses Band nunmehr vereinigt, stehen nur noch gegenüber dem großen Volke, welches die mechanische und körperliche Arbeit tut, und dabei fast allgemein des vollständigen Unterrichts, dessen es bedürfte, entbehrt. Seine täglichen Lasten fühlt es; daß die höheren Stände, bei reichlicherem und bequemerem Lebensgenusse, seine mechanischen Arbeiten nicht teilen, sieht es; wie diese in anderen Sphären ihre Mühe und Arbeit gleichfalls haben, wozu sie im Ganzen nützlich, nötig, und für das Volk selbst unentbehrlich sind; und insbesondere, welchen herrlichen Gewinn selbst diese ihre, der niederen Volksklassen, Arbeit dem Ganzen gewährt, wissen und begreifen sie nicht. Es ist unter diesen Umständen nicht anders möglich, als daß bei ihnen die schlechte Sitte zur anderen Natur werde, die höheren Stände bloß für Bedrücker zu halten, die von ihrem Schweiße zehren; und bei jedem Antrage, der von ihnen kommt, sogleich herumzudenken, welchen neuen Vorteil wohl jene wiederum hierbei suchen mögen. Es kann diesen durchaus durch nichts geholfen, noch ihre arge Sitte verbessert werden, außer durch die lebendige Einsicht, daß sie durchaus nicht der Willkür eines Einzelnen, sondern dem Ganzen dienen, und diesem nur so weit, als das Ganze ihres Dienstes bedarf; und daß jedweder ihrer Mitbürger, welches Standes er sei, ohne Ausnahme ganz dasselbe Schicksal trage: aber damit sie es einsehen können, muß es sich auch in der Tat also verhalten; denn man hoffe doch ja nicht, die niederen Stände in Sachen, die ihren Vorteil betreffen, zu täuschen. Die Gleichheit der Rechte müßte daher entweder wirklich eingeführt sein, oder der Begünstigte müßte immerfort öffentlich und vor den Augen aller handeln, als ob sie eingeführt wäre. Auf diesen Zustand müßte sie nun der Vermittler zwischen ihnen und den höheren Ständen, der Volkslehrer, der die Verkettung ihrer Begriffe und ihre Sprache

kennen soll, aufmerksam und denselben ihnen einleuchtend machen; mit einem Worte, das Volk sollte nicht bloß in der Religion, sondern auch über den Staat und seinen Zweck und seine Gesetze Unterricht, und zwar gründlichen und bündigen Unterricht, erhalten.

Um meinen Gedanken an einem bestimmten Beispiele klar zu machen: der große Güterbesitzer müßte, seinen Bauern gegenüber, mit Grunde der Wahrheit und dem täglichen Zeugnisse ihrer eigenen Augen gemäß so sagen können, oder ihnen durch den Volkslehrer sagen lassen können: obwohl ich so viel besitze, als vielleicht hundert oder tausend von euch, so kann ich doch darum nicht für hundert oder tausend essen, trinken und schlafen. Die Unternehmungen, die ihr mich täglich machen seht, die Proben im Großen mit neuen Arten der Bewirtschaftung, die Einführung neuer edlerer Tierarten, neuer Pflanzen und Sämereien aus entlegenen Ländern, ihre noch ungewohnte und erst zu erlernende Behandlung, bedürfen großer Auslagen und Vorschüsse, und des Vermögens, das mögliche Mißlingen zu ertragen. Ihr vermögt dies nicht, darum wird es euch nicht angemutet: aber was mir gelungen ist, das lernt von mir und macht es nach; was mir mißlungen ist, das lasset, denn ich habe schon für euch das Wagnis bestanden. Aus meinen Herden wird allmählich das nun schon einheimisch gewordene edlere Zuchtvieh durch die euren, von meinen Äckern die schon an das Klima gewöhnte einträglichere Frucht sich über eure, nebst der auf meine Unkosten erlernten und bewährten Kunst der Wartung, verbreiten. Es ist wahr, daß meine Speicher mit Vorräten aller Art vollgepfropft sind; wem unter euch aber habe ich jemals sie verschlossen, der meiner bedurfte? Wer unter euch allen ist jemals in einer Not gewesen, da ich ihm nicht beigestanden? Was Ihr nicht bedürft, wird auf den ersten Wink des Staats in die erste vaterländische Provinz strömen, die der Mangel drückt. Beneidet mir nicht das Geld, das ich dafür ziehe. Es wird ebenso angewendet werden, wie ich noch alles, das ich hatte, vor euren Augen angewendet habe; es soll mit meinem Willen kein Heller davon ohne Gewinn für höhere Kultur aus-

gegeben werden. Dabei bin ich in jedem Augenblicke bereit, wenn der Staat meiner Gelder für Besoldung seiner Armeen oder Unterstützung seiner Provinzen, der Zerschlagung meiner Güter für Unterbringung einer größeren Volksmenge bedarf, sie ihm verabfolgen zu lassen. Ich stehe euch dafür, daß ihr mich keine Miene verziehen sehen sollt. Bedarf er ihrer nicht, und soll ich sie meinen Kindern hinterlassen, so habe ich diese erzogen, daß sie handeln werden wie ich, und ihre Nachkommen erziehen werden, zu handeln wie ich, bis an das Ende der Tage.

Dies, E. V., ist die öffentliche und allgemeine gute Sitte. Wie weit es nun in unserem Zeitalter da, wo der Staat und seine Bewohner auf der Spitze der Kultur stehen, in Vergleich mit den früheren Zeiten mit der Herrschaft dieser Sitte gekommen, in welchen Stücken es noch ermangle, und wie daher unsere Gattung in dieser Rücksicht zunächst fortzuschreiten habe: überlasse ich hier um so mehr der eigenen Beurteilung derjenigen unter Ihnen, welche Gelegenheit haben, über diesen Gegenstand Beobachtungen anzustellen, da Ich diese Gelegenheit, besonders, was das Verhältnis der gebildeten Stände zum Volke betrifft, seit einer langen Reihe von Jahren nicht mehr, und in gewissen Ländern niemals gehabt habe. Ich hatte nichts mehr zu tun, als nur im allgemeinen die Prinzipien für ein solches Urteil aufzustellen. — Daß ich es nochmals kurz zusammenfasse: Darin besteht eines jeglichen Bestimmung und Wert, daß er mit allem, was er ist, hat und vermag, sich an den Dienst der Gattung, — und da und inwiefern der Staat die Art des Dienstes, welchen diese Gattung in der Regel bedarf, bestimmt, — an den Dienst des Staates setze. Auf welche von ihm selbst gewählte, oder vom Staate ihm angewiesene Art jemand dies tue, darauf kommt es nicht an; sondern nur darauf, daß er es tue: und jeder ist zu ehren, nicht nach dieser Art, sondern nach dem Grade, in welchem er es in seiner Art tut. Selbst der, der es nicht täte, oder es höchst unvollkommen täte, ist wenigstens als ein solcher, der es tun sollte, der es tun könnte, und der es vielleicht einst noch tun wird, zu achten und nach dieser Ansicht

zu behandeln. — Ebenso hat keiner von den übrigen Ehre und Achtung für sich zu fordern, als lediglich aus diesem Grunde, und keinen Anspruch auf irgendein Gelten vor ihnen zu machen, als allein in dieser Rücksicht. Und so würde denn aller Einfluß des Standesunterschiedes auf die gegenseitige Behandlung rein ausgetilgt sein, und alle Bürger des Staates und zuletzt das gesamte Menschengeschlecht sich vereinigen zu gleicher gegenseitigen Achtung und achtenden Behandlung: weil diese Behandlung auf einem gleichen und allen auf dieselbe Weise gemeinsamen Grunde beruhte.

Sechzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Nach unserem früher dargelegten Plane haben wir heute die Prinzipien aufzustellen für die Beantwortung der Frage: auf welchem Standpunkte das gegenwärtige Zeitalter in Absicht der allgemeinen und öffentlichen Religiosität stehe.

Schon seit langem haben wir die wahre Religion oder das Christentum, welche beide Ausdrücke uns bekanntlich ganz gleichbedeutend sind, als den eigentlichen und letzten Grund der Erscheinungen, welche unser Zeitalter charakterisieren, betrachtet: und so wäre denn die ganze bestimmte Zeit nichts anderes, als dieser bestimmte Standpunkt der Religiosität. Diese soeben aufgeworfene Frage wäre demnach entweder durch alles Vorherige schon beantwortet, oder falls sie dadurch nicht beantwortet sein und noch einer besonderen Antwort bedürfen sollte: so müßte hier das Wort Religion und Religiosität in einem andern Sinne genommen werden, als bisher.

Das letztere ist der Fall. Bisher ward die wahre Religion als verborgenes Prinzip der Erscheinungen betrachtet; heute wird sie durchaus nicht als solches, sondern als auf sich ruhendes, selbständiges Wesen angesehen. Bisher wurde sie, eben weil sie Prinzip der Erscheinungen war, als

bewußtloses Prinzip hingestellt; und nicht das hieß uns in diesem Zusammenhange Religion, was man ausspricht, sondern dasjenige, was zum inneren Leben selber, — zum Grunde alles Tuns und alles Sprechens geworden ist. Heute wird sie als im klaren Bewußtsein vorkommend betrachtet; denn das selbständige Dasein der Religion ist keine Sache, noch äußert es sich in irgendeiner Sache, sondern es ist ein Bewußtsein, und zwar ein durchaus in sich selber geschlossenes Bewußtsein.

In demselben Sinne wird das Wort Religion auch genommen in dem dem Zeitalter gewöhnlichen Urteilsspruche von sich selber in Absicht der Religiosität: in der bekannten und fast auf allen Zungen befindlichen Klage über den Verfall der Religiosität, besonders unter dem Volke. Zwar sollte man meinen, daß das bloße Dasein dieser Klage — dem, was geklagt wird, widerspräche: denn die Klagenden zeigen ja eben dadurch, daß sie klagen, ihre Liebe und Achtung für die Religion: — wenn nur nicht der verdächtige Beisatz wäre, aus welchem hervorzugehen scheint, daß sie keineswegs ihre eigene Irreligiosität beklagen, und nicht etwa sich selber, sondern nur anderen, und insbesondere dem Volke, Religiosität wünschen; bei welchem Wunsche sie vielleicht noch eine andere Absicht für sich selbst im Hinterhalte haben. Verhalte es sich damit, wie es wolle; lassen Sie uns diese Klage selber prüfen und an diese Prüfung unsere eigene Untersuchung anknüpfen.

Ohne dadurch in der Beobachtung der Erscheinungen Ihnen in dieser Rücksicht vorzugreifen, können wir dennoch wohl als Grundsatz aufstellen, daß ohne Zweifel wahr sein und in der Erscheinung sich vorfinden werde, was aus den im Zeitalter vorhandenen Prinzipien für die öffentliche Religiosität notwendig erfolgen muß. Nun sind, wie in den vorigen Reden im Vorbeigehen gezeigt worden, die Prinzipien für die öffentliche Religion eines Zeitalters der Zustand der Wissenschaft, und insbesondere der der Philosophie in dem nächstvorhergehenden Zeitalter. In diesen Schulen wird der Volkslehrer, der Volksschriftsteller, die öffentliche Meinung der

kultivierten Klassen gebildet, und strömt aus diesen Behältern, durch Lehre und Beispiel, herab zum Volke. Dieser philosophisch wissenschaftliche Zustand ist nun gleich zu Anfange dieser Vorlesungen also angegeben worden: das Prinzip sei, durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was man begreife (worin das Zeitalter recht habe); ferner: als Maßstab des Begreiflichen den bloß sinnlichen Erfahrungsbegriff mitzubringen und anzulegen (worin das Zeitalter unrecht habe). Es ist ganz klar, daß durch die Herrschaft dieser Prinzipien schlechthin alles Unbegreifliche und Geheimnisvolle in der Religion wegfallen müsse; und — da zugleich die Furcht vor Gott gegründet ist in dieser Unbegreiflichkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses und der Mittel, ihn zu versöhnen, welche Mittel er uns eben deswegen unmittelbar offenbaren müßte, — so muß, sage ich, durch das Erste zugleich alles Furchtbare in der Religion, sowie die blinde Gläubigkeit und Folgsamkeit in ihren Angelegenheiten, völlig wegfallen. Ein Zeitalter daher, welches nach diesen Grundsätzen durchaus gebildet und von ihnen durchdrungen wäre, würde sich vor Gott nicht weiter fürchten, noch von den angeblichen Mitteln, ihn zu versöhnen, Gebrauch machen.

Ist denn nun aber diese Furcht vor Gott und dieses Streben, ihn durch mysteriöse Künste zu versöhnen, Religion und Christentum? Keineswegs: Aberglaube ist es und Rest des Heidentums, das mit dem Christentume sich mischte, und bisher von ihm noch nicht rein ausgestoßen war: die Philosophie des Zeitalters vernichtet, wenn man sie nur gehen läßt, diesen Überrest gänzlich. Freilich muß sie dabei notwendig — man kann nicht sagen, vernichten — das wahre Christentum; denn dieses ist, außer in Individuen, öffentlich und als Weltzustand noch gar nicht da gewesen; aber sie muß unfähig sein, dasselbe zu fassen und es in die Welt einzuführen.

Beklagt man nun etwa diesen Sturz des Aberglaubens als Verfall der Religiosität, so vergreift man sich sehr im Ausdrucke, und beklagt, worüber man sich freuen sollte, und was ein glänzender Beweis unserer Fortschritte ist. Und warum beklagt man denn diesen Verfall? — Da die verfallene Sache

in sich selbst nichts Empfehlendes hat, so können es nur die äußeren Folgen ihres Verfalles sein, welche beklagt werden. Inwiefern diese Klagen nicht von den Priestern selbst — in diesem Zusammenhange heißen sie Priester — herkommen, deren Schmerz über den Verlust ihrer Herrschaft über die Gemüter der Menschen sich begreifen läßt, sondern von Politikern; so dürfte die ganze Klage sich darauf zurückführen lassen, daß das Regieren dadurch weit schwerer und kostspieliger geworden. Die Furcht vor den Göttern war ein trefflicher Beistand für eine unvollkommene Regierung; es war bequem, die Untertanen durch diese beobachten zu lassen, wo man selbst sie nicht beobachten konnte oder wollte; es ersparte dem Richter den Aufwand des eigenen Scharfsinns, wenn er durch die Androhung der unabbittlichen Verdammnis den Beklagten dahin bringen konnte, daß er freiwillig berichtete, was der Richter gern wissen wollte; der böse Geist leistete unbezahlt die Dienste, für welche seitdem Polizeibeamte und Richter besoldet werden müssen.

Daß wir auch hier freimütig sagen, was wir als wahr einsehen, — selbst wenn die Aufrechthaltung eines solchen Erleichterungsmittels des Regierens erlaubt wäre, was sie doch nicht ist; so ist schon an sich jene Erschwerung des Regierens gar kein Übel, sondern ein edles Gut, dessen die Menschheit über kurz oder lang teilhaftig werden mußte. Denn das Regieren selbst ist eine auf Vernunftgesetze sich gründende Kunst, welche nicht bloß, so wie sich's trifft, getrieben, sondern recht und aus dem Grunde gelernt werden soll: zu diesem gründlichen Erlernen aber treibt lediglich die Not, und zwar erst dann, wenn mit der Seichtigkeit nicht länger auszureichen ist.

Also, die Philosophie und wissenschaftliche Ansicht des Zeitalters richtet den Aberglauben, als ein deutlich Gedachtes und Bewußtes, zugrunde; die wahre Religion an seine Stelle im Bewußtsein zu setzen, vermag sie nicht. Es würde daher in einem solchen Zeitalter gar kein deutlicher Gedanke einer übersinnlichen Welt, weder der falsche, noch der wahre, anzutreffen sein.

Gesetzt nun, dies verhielte sich also, und würde durch die

Beobachtung, welche ich auch hier Ihnen allein überlasse, bestätigt: würde daraus, daß das Übersinnliche auf keine Weise deutlich gedacht würde, folgen, daß darum auch das undeutliche Gefühl davon, das Ringen und Streben nach demselben, mit einem Worte, daß mit der Religion zugleich der Sinn für die Religion, oder die Religiosität verloren gegangen sei? Nimmermehr. Es läßt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen: wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohltätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegeneinander, und der Eltern und Kinder, — da ist noch Religion, ob man es nun wisse, oder nicht; und da ist noch Fähigkeit, zum Bewußtsein derselben gebracht zu werden. Den Aberglauben freilich mögen sie nicht weiter, dessen Reich ist verflossen; aber man versuche es nur, und rege wahre und klare Religionsbegriffe in ihnen an, und man wird alsbald sehen, daß sie dadurch ergriffen werden, wie durch nichts anderes. Und ist denn dies nicht auch in den neuesten Zeiten zuweilen geschehen, und hat man dabei nicht bemerken können, daß Menschen aus allen Ständen, die für jeden anderen geistigen Reiz so gut als abgestorben waren, hierdurch angezogen und aufgeregt worden? Weit entfernt daher, in die Klage über den Verfall der Religiosität in unserem Zeitalter einzustimmen, halte ich Dies vielmehr für den Charakter des Zeitalters: daß es der wahren Religion bedürftiger und empfänglicher sei, als ein anderes, wenn diese nur an dasselbe gebracht würde. Das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen, und es wird von dieser Seite nichts Neues und nichts besser gesagt werden, als es gesagt ist. Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns, in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige, gibt. Er bleibt, dieser Sinn, und fordert dringend ein Geschäft für sich. Eine männlichere Philosophie hat seitdem ihn dadurch zu beschwichtigen gesucht, daß sie einen anderen Sinn in Anspruch

nahm, den für absolute Moralität, unter dem Namen des kategorischen Imperativs. Manches kräftige Gemüt hat daran sich aufgerichtet und gestählt; aber dies konnte nur eine Zeitlang dauern; gerade dadurch, daß ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er, gerade darum, weil er geruht und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden, und um so inniger es sich aneignen. Daß es an ihn kommen wird, läßt sich sicher vorhersehen, denn schon wird es im Dunkel der Formel, in den Werkstätten der Philosophie bereitet; und in den Urkunden des Christentums liegt es, nur unverstanden, schon da. Wie und wodurch es in die Welt werde eingeführt werden, müssen wir ruhig erwarten, und nicht sogleich die Ernte sehen wollen, indes noch gesät wird.

Worin besteht denn also die wahre Religion? Vielleicht kann ich sie am deutlichsten beschreiben, wenn ich zeige, was sie leistet, und dieses durch dasjenige erkläre, was sie nicht leistet. Alle bis jetzt angegebenen äußeren Bestimmungen des Christentums brachten die Menschen, insbesondere die Völker und Staaten, dahin, daß sie manches taten, was sie außerdem unterlassen haben würden, und manches unterließen, was sie außerdem getan haben würden; und insbesondere trieb der Aberglaube die Untertanen, manches Schädliche zu unterlassen, und manches Nützliche zu tun. Mit einem Worte: diese äußeren Bestimmungen wurden Gründe des Daseins mehrerer Erscheinungen und Begebenheiten, zu denen es außerdem nie gekommen wäre. So verhält es sich nicht mit der inneren, wahren Religiosität: sie tritt durchaus nicht in der Erscheinung ein, und treibt den Menschen schlechterdings zu nichts, was er nicht außerdem getan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst, und durchaus frei, und durchaus klar und selig; mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde.

Betrachten Sie mit mir das Höchste, was der Mensch besitzen kann, wenn er der Religion entbehrt: die reine Sittlichkeit. Er gehorcht dem Pflichtgebote in seiner

Brust, schlechthin, weil es gebietet, und tut, was sich als seine Pflicht offenbart, schlechthin darum, weil es Pflicht ist. Versteht er sich denn nun aber dabei? Weiß er, was diese Pflicht, der er alle Augenblicke sein ganzes Sein aufopfert, an sich selber sei, und was sie eigentlich wolle? Er weiß dieses so wenig, daß er laut erklärt, es solle sein, schlechthin, weil es sein solle; und daß er gerade diese Unwissenheit und Unverständlichkeit selber, diese absolute Abstraktion von der Bedeutung des Gesetzes und den Folgen der Tat zu einem Hauptkennzeichen des echten Gehorsams machen muß.

Zuvörderst, man wiederhole hier nicht die unverschämte Beteurung, daß ein solcher Gehorsam, ohne Rücksicht auf irgendeine Folge, und ohne etwas dafür zu begehren, an sich unmöglich sei und gegen die menschliche Natur laufe. Was weiß denn der sinnliche Egoist, der nur ein halber Mensch ist, von dem Vermögen der menschlichen Natur? Daß es möglich ist, weiß man nur dadurch, daß man es wirklich macht: und ehe man nicht auf diese Weise die Möglichkeit erkannt, und in seiner eigenen Person zur reinen Sittlichkeit sich erhoben, hat man in das Gebiet der wahren Religion gar keinen Eintritt; denn auch die Religion macht die Folgen der einzelnen pflichtmäßigen Tat keineswegs sichtbar. — So viel, um den Einen Teil des Irrtums, der auf eine Lästerung der reinen Sittlichkeit hinausläuft, abzuhalten.

Sodann — der rein dem Pflichtgebote als solchem Folgende versteht nicht, was die Pflicht überhaupt wolle. Es ist klar, daß, da er ohngeachtet dieses Nichtverstehens doch allemal unbedingt gehorcht, da ferner auch das Pflichtgebot, selbst unverstanden, immerfort und ohne Fehl in ihm redet, in desselben Handeln durch dieses Nichtverstehen kein Unterschied gemacht werde; — aber eine andere Frage ist die: ob dieses Nichtverstehen seiner Würde, als vernünftigen Wesens, angemessen sei. Er folgt zwar nicht mehr dem verborgenen Gesetze des Ganzen, oder dem blinden Naturhange, sondern einem Begriffe, und ist insofern edler; aber dieser Begriff selber ist ihm nicht klar, sondern er für denselben blind; sein Gehorsam daher bleibt ein blinder Gehorsam; und —

zwar durch ein edleres Mittel, aber noch immer mit verbundenem Auge — wird er zu seiner Bestimmung geführt. Ist nun dieser Zustand, so wie er es ohne Zweifel ist, gegen die Würde der Vernunft; liegt daher in der Vernunft selbst ein Vermögen, und eben darum ein Trieb hindurchzudringen zur Bedeutung des Pflichtgebots: so wird er durch diesen Trieb unaufhörlich gereizt und beunruhigt werden, und es wird ihm, wenn er doch auf blindem Gehorsam besteht, nichts übrig bleiben, als gegen jenen geheimen Zug sich zu verstocken. So vollkommen auch alles sein Tun, d. i. seine äußere Erscheinung ist, so ist doch innerlich, in der Wurzel seines Wesens, noch Zwiespalt, Unklarheit, Unfreiheit, und darum Mangel an absoluter Würde. — Dies ist die Gestalt selbst des Reinsittlichen, wenn er im Lichte der Religion betrachtet wird. Wie mißfällig muß in diesem Lichte erst der Anblick desjenigen ausfallen, der es nicht einmal zur Sittlichkeit gebracht hat, sondern dem Naturtriebe folgt. Auch e r wird durch das ewige Gesetz des Ganzen geleitet, aber mit ihm spricht es nicht einmal seine Sprache, noch würdigt ihn des Anredens; sondern es führt ihn stumm, so wie das Tier oder die Pflanze gleichfalls, fort — braucht ihn als Sache, ohne seinen Willen im geringsten zu befragen, und in einer Region, wo es mit bloßen Maschinen getan ist.

Die R e l i g i o n eröffnet dem Menschen die Bedeutung des Einen ewigen Gesetzes, das als Pflichtgebot dem freien und edlen, und als Naturgesetz dem unedleren Werkzeuge gebietet. Der Religiöse begreift dieses Gesetz, und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des Einen Lebens. W i e jeder einzelne Moment dieses Lebens in jener ewigen Entwicklung des Einen göttlichen Grundlebens enthalten sei, begreift er zwar nicht, weil das Unendliche nie zu Ende ist, und darum nie von ihm erfaßt werden kann; aber d a ß alle diese Momente schlechthin nur in jener Entwicklung des Einen Lebens liegen, weiß er unmittelbar, und durchschaut es klar. Was dem moralischen Menschen Pflichtgebot war, ist ihm die innere Fortschreitung des Einen Lebens, welches unmittelbar als Leben sich darstellt; was anderen

Naturgesetz ist, ist ihm die Entwicklung des als ertötet erscheinenden Trägers des ersten Lebens.

Dieses Eine, klar erkannte Leben hält nun im Religiösen in sich selber zusammen, und ruht auf sich, sich selber genügend und in sich selber selig, mit unaussprechlicher Liebe: mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den Urquell alles Lebens, und fließt, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome. Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es ihm? die geistigste Blüte des Lebens, sein Element, in welchem allein er atmen kann. Er will und mag nichts anderes, denn dies, und alles andere ist ihm Tod und Verdammnis. Für ihn kommt also das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon, und kann nicht anders wollen. Wie vor der Moralität alles äußere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiosität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit, hat das Gesetz in sich aufgenommen. Dem moralischen Menschen wird es oft schwer, seine Pflicht zu tun, und das Opfer seiner tiefsten Neigungen und liebsten Gefühle wird von ihm gefordert. Er tut es demohngeachtet: es muß sein; er unterdrückt seine Gefühle und betäubt seinen Schmerz. Die Frage: warum es nun gerade dieses Schmerzes bedürfe, und woher dieser Zwiespalt zwischen seiner, ihm doch auch eingepflanzten Neigung und der ebenso unabweislichen Forderung des Gesetzes komme, darf er sich nicht erlauben; er muß stumm und blind sich opfern, denn nur unter der Bedingung dieser stummen Aufopferung ist das Opfer echt. Dem Religiösen ist diese Frage mit Einem Male für ewig gelöst. Das, was da widerstrebt und nicht sterben mag, ist unvollkommeneres Leben, das eben darum, weil es doch Leben ist, nach Fortbestehen ringt; das aber aufgegeben werden muß, wenn das höhere und edlere Leben in das Dasein eintreten soll. Jene Neigungen, die ich aufopfern soll, denkt der Religiöse, sind gar nicht meine Neigungen, sondern es sind Neigungen, die gegen mich und mein höheres Dasein gerichtet sind; sie sind meine Feinde, die nicht zu früh sterben können. Der Schmerz, der mir zugefügt wird, ist nicht

mein Schmerz, sondern der Schmerz einer gegen mich verschworenen Natur; es sind nicht die Zuckungen des Sterbens, sondern die Wehen einer neuen Geburt, welche herrlich sein wird über alle meine Erwartungen.

Es würde die Beschreibung der Religiosität herabwürdigen, wenn wir noch besonders erinnerten und heraussetzten, daß es für dieselbe durchaus nichts Mißfälliges und Ungestaltetes mehr in der Welt gebe, sondern daß alles ohne Ausnahme ihr Quelle der reinsten Seligkeit sei. Was da ist, so wie es ist und weil es ist, strebt und arbeitet für das ewige Leben, und es mußte in dem System dieser Entwicklung also sein. Irgend etwas anders wünschen, wollen oder lieben, würde heißen, gar kein Leben wollen, oder dasselbe in einem niederen Grade der Vollendung wollen.

Die Religion erhebt ihren Geweihten absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit, und versetzt ihn unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit. In dem Einen göttlichen Grundleben ruht sein Blick und wurzelt seine Liebe: was noch außer diesem Einen Grundleben ihm erscheine, ist nicht außer ihm, sondern in ihm, und bloß eine zeitige Gestalt seiner Entwicklung nach einem absoluten Gesetze, das da gleichfalls in ihm selber ist: er erblickt alles nur in dem Einen, und vermittelst desselben; dann erblickt er aber auch zugleich in jedem Einzelnen das ganze unendliche All. Sein Blick ist daher immer der Blick der Ewigkeit, und was er erblickt, erblickt er als ewig und in der Ewigkeit: nichts kann wahrhaftig sein, das nicht eben darum ewig wäre. Jene Befürchtungen vom Untergange im Tode, und jene Bestrebungen, einen künstlichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu finden, liegen darum tief unter ihm. In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgendeinen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der, daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits

des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne.

Dies, E. V., ist die wahre Religion. Was wir oben behaupteten, daß diese Religion durchaus nicht äußerlich erscheine, oder in irgendeinem aus ihr Erfolgenden sich darstelle, sondern nur innerlich den Menschen vollende, hat sich in unserer Beschreibung unmittelbar ergeben. Der Religiöse tut freilich ohne Ausnahme dasselbe, was das Pflichtgebot heischt, aber das tut er nicht als Religiöser, sondern er muß es sogar unabhängig von aller Religion, schon als rein moralischer Mensch getan haben; er tut als Religiöser dasselbe, nur tut er es mit edlerem, freierem Sinne. Durch reine Sittlichkeit muß aber der Mensch notwendig hindurch, ehe er zur Religion kommen kann; denn die Religion ist Liebe des göttlichen Lebens und Willens, wer aber diesen Willen ungern vollbringt, der kann ihn nimmer lieben. Durch Sittlichkeit gewöhnt man sich erst an den Gehorsam: und dem geübten Gehorsam erst geht die Liebe auf, als seine süßeste Frucht und Belohnung.

Wie soll nun das arme herumgetriebene Menschengeschlecht jemals zu dieser Religion kommen, und vermittelst derselben in diesen Hafen sicherer Ruhe eingeführt werden? Bedingungen, die vorläufig zustande gekommen sein müssen, lassen sich wohl angeben. Zuvörderst muß der gesetzliche Zustand des Staates und die innere und äußere Ruhe fest gegründet sein, das Reich der guten Sitte muß begonnen haben, der Staat muß nicht mehr so ängstlich mit seiner eigenen Not zu ringen und dieselbe den Bürgern aufzulegen haben, damit auch Muße gewonnen werde. Alles dieses ist nach dem Inhalte unserer bisherigen Reden durch das Christentum, als Grundprinzip der neuen Zeit, bisher geschehen, und es liegen in demselben Gründe, daß es noch fernerhin und noch vollkommener geschehen wird. In dieser Rücksicht hätte nun das Christentum, durch seine äußeren Umgebungen, sich erst die Welt aufgebaut und den Schauplatz bereitet, auf welchem es mit seiner ganzen inneren Herrlichkeit hervorzubrechen bestimmt

ist: und unsere ganze Ansicht der neuen Zeit hätte dadurch eine neue Rundung und ein festeres Schlußglied bekommen.

In diesem Zustande der Ordnung und Ruhe nun müssen die Menschen, wenigstens ein großer Teil derselben, sich emporheben, zuvörderst zu reiner Moralität. Schon an dieser Grenze hat die Gewalt des Staates und die bewußtlose Wirksamkeit des Christentums in seinen äußeren Umgebungen ein Ende. Der Staat kann, wie wir gesehen haben, durch die Gesetzgebung und Aufsicht zu der negativ guten, und durch die Gleichstellung der Rechte aller zu der positiv guten Sitte treiben, und dadurch die kräftigsten Hindernisse der Entwicklung der Sittlichkeit wegräumen; aber zur Sittlichkeit selbst zu treiben vermag er nicht, denn der Quell dieser ist innerlich in den Gemütern der Menschen und in ihrer Freiheit.

Wieviel weniger daher steht es in der Gewalt des Staates, aus dieser allgemeinen Sittlichkeit wiederum das Höhere — die allgemeine, oder wenigstens über einen großen Teil der Bürger verbreitete, wahre Religiosität zu entwickeln? Was auch in der Zukunft einzelne Gewaltige, deren Herz kräftig von der Religion ergriffen wäre, als kräftige Einzelne für die Verbreitung derselben tun möchten: der Staat, als solcher, muß sich nie diesen Zweck setzen, denn seine Bemühungen würden ihm notwendig mißlingen, und ganz etwas anderes, als das Beabsichtigte, hervorbringen. Ja, setze ich hinzu, es wird auch kein Staat sich diesen Zweck setzen, denn die soeben aufgestellte Maxime wird in einiger Zeit allgemein anerkannt sein.

Wie soll denn also ein Antrieb auf die Menschen zur Anerkennung und Verbreitung wahrer Religion geschehen? Ich antworte: auf dieselbe Art, wie bis auf diesen Tag alle Verbesserungen der religiösen Begriffe zustande gebracht sind; durch einzelne Individuen, welche, bisher einseitig von irgendeinem Punkte der Religion angezogen, erwärmt und begeistert wurden, und die Gabe besaßen, ihre Begeisterung mitzuteilen. So waren im Anfange der neuesten Zeit die Reformatoren; so standen nach ihnen, als fast die ganze Religion in die Aufrechthaltung des orthodoxen Lehrbegriffs gesetzt und die

innere Herzensreligion vernachlässigt wurde, die sogenannten pietistischen Lehrer auf, und erhielten den unstreitigen Sieg; denn was ist denn die ganze moderne, die Bibel zu ihrer flachen Vernunft bekehrende Theologie anderes, als die Ausartung der erstgenannten Ansicht, beibehaltend die Geringschätzung des orthodoxen Lehrbegriffs, und aufgebend die Heiligkeit des Sinnes, durch welche jene geleitet wurden? Und so werden auch in unserem Zeitalter, wenn es sich von den mancherlei Verirrungen, unter denen es herumgetrieben worden, ein wenig erholt und gesetzt haben wird, begeisterte Männer aufstehen, welche demselben geben werden, was ihm not tut.

Wir haben unsere übernommene Aufgabe gelöst, E. V., und den Charakter des Zeitalters nach den wesentlichen Ansichten aller Zeit, kurz und gedrängt, wie es unsere Absicht war, geschildert. Es bleibt nichts weiter übrig, als dem Ganzen seinen Beschluß zu geben. Erlauben Sie, daß ich für diesen Zweck Sie noch auf ein einziges Mal einlade.

Siebzehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung!

Wir haben in den vorhergehenden Reden die gegenwärtige Zeit, als einen notwendigen Bestandteil des großen Weltplans mit unserem Geschlechte im Erdenleben, gedeutet, und ihren verborgenen Sinn aufgeschlossen; wir haben gesucht, die Erscheinungen der Gegenwart aus jenem Begriffe zu verstehen, sie als notwendige Folgen aus der Vergangenheit abzuleiten, ihre eigenen nächsten Folgen für die Zukunft vorherzusehen, und haben, falls uns dieses gelungen ist, unsere Zeit begriffen. Wir haben in diese Betrachtung uns verloren, ohne unserer selbst zu gedenken. Die Spekulation warnt, und mit gutem Grunde, jeden Untersucher vor dieser Selbstvergessenheit. Um in unserem Falle die Richtigkeit dieser Warnung zu

zeigen: war etwa unsere Ansicht der gegenwärtigen Zeit selbst nur eine Ansicht von dem Augpunkte dieser Zeit aus, und war während dieser Ansicht unser Auge selbst Produkt dieser Zeit, so zeugte das Zeitalter eben von sich selbst, welches Zeugnis durchaus verwerflich ist; und wir hätten, weit entfernt den Sinn des Zeitalters zu erforschen, lediglich die Anzahl der Phänomene desselben um ein sehr entbehrliches und zu nichts führendes vermehrt. Ob wir uns nun in diesem Falle befinden oder nicht, läßt sich nur dadurch entscheiden, daß wir unser Untersuchen und Denken selbst wiederum denken, welches nicht anders möglich ist, als also, daß wir es zu einem Faktum in der Zeit machen, und zwar in derjenigen Zeit, in welche es fiel, in der gegenwärtigen.

So unerläßlich aber es ist, bei jedem geistigen Geschäft an sich selbst zu denken, ebenso schwer ist es auch, dieses zu tun, besonders es laut zu tun, d. h. von sich zu sprechen. Nicht zwar als ob ich es besonders schwer fände, von mir, dieser meiner Person, zu sprechen. In der Einleitungsrede, als ich eine Versammlung erst anzuknüpfen und zu errichten suchte, habe ich mit großer Leichtigkeit von mir selber gesagt, was meines Wissens niemand mir verdacht hat, und was mich nicht reut; aber jetzt, zum Beschlusse, wüßte ich gar kein, auch nur des Aussprechens würdiges Wort über mich vorzubringen. Von mir ist nicht die Rede, nicht ich habe untersuchen und denken wollen; — wenn darauf überhaupt etwas ankäme, so hätte ich es tun können, ohne irgendeinem Menschen etwas davon zu sagen; — aber es kommt überhaupt der Welt gar nichts darauf an und macht gar keine Begebenheit in der Zeit, was der Einzelne denkt oder nicht denkt; sondern Wir, als eine in den Begriff verlorene, und mit der absoluten Vergessenheit unserer individuellen Personen zur Einheit des Denkens verflossene Gemeine, wie wir die äußere Erscheinung davon oft gegeben haben (und sie in diesem Augenblicke geben), Wir haben denken und untersuchen wollen, und dieses Wir, keineswegs mich, meine ich, wenn ich von dem denkenden Rückblick auf uns selber und von der Schwierigkeit rede, denselben laut und sprechend zu vollziehen. Es

sucht sich dann so manches zur Sprache zu drängen, was schicklicher jeder bei sich selbst denkt; der Unvorsichtige kann verleitet werden zu berühren, was die zartere Scham vor sich selbst und anderen lieber unberührt läßt, und mit Vorstellungen an die Gemüter zu dringen, welche nicht an sich, sondern dadurch, daß sie in der Voraussetzung ausgesprochen werden, man könne sie sich nicht selbst machen, dem gebildeten Sinne lästig sind. Nachdem ich, meines Wissens, bisher von dieser Art der Beredsamkeit, welche man nur noch Einem Stande, zu dem ich nicht gehöre, erlaubt, mich frei erhalten, so hoffe ich nicht, gerade zum Schlusse in sie zu verfallen.

Wir wollen, habe ich gesagt, heute über unser bisheriges Denken — unseres, nicht meines, in dem Sinne, den ich angegeben, — wiederum denken; besonders um sicher zu werden, daß es nicht selbst ein Produkt der in ihrem Einflusse unserem Auge bloß verborgen gebliebenen Gegenwart gewesen. Ich behaupte hierbei: es ist dieses Denken gewiß nicht Produkt unserer Zeit, wenn es zuvörderst überhaupt nicht Produkt irgendeiner Zeit ist, sondern über alle Zeit hinausliegt; sodann, da es in diesem Falle gar wohl überhaupt leer und nichts bedeutend sein und in die leere und nichtige Zeit fallen könnte, wenn es Grund und Prinzip eines lebendigen Lebens in einer neuen Zeit wird.

Um über das erste, ob unser hier vollzogenes Denken über alle Zeit hinausliege, Auskunft zu erhalten, lassen Sie uns sehen, was für ein Denken dasselbe seinem Inhalte nach gewesen, und unter welche Hauptgattung des menschlichen Denkens wir es zu bringen hätten? — Ich antworte: es war ein religiöses Denken; alle unsere Betrachtungen waren religiöse Betrachtungen, und unsere Ansicht und unser eigenes Auge in dieser Ansicht religiös.

Religion besteht zufolge des, in allen unseren bisherigen Reden dunkler oder deutlicher, mittelbarer oder unmittelbarer angeregten und in der letzten Vorlesung von allen Seiten betrachteten Gedankens darin, daß man alles Leben als notwendige Entwicklung des Einen, ursprünglichen, vollkommen

guten und seligen Lebens betrachte und anerkenne. Nun ist fürs erste ganz klar, daß diese Ansicht nicht in der bloßen Wahrnehmung und beobachtenden Anschauung des Lebens, oder irgendeines Dinges liege, noch aus ihr zu entspringen vermöge. Durch die sorgfältigste Beobachtung des Daseienden wird man nie weiter kommen als zu wissen: so und so ist nun eben das Ding; keineswegs aber dazu, diese bloße Erscheinung überhaupt nicht gelten zu lassen, sondern eine höhere Bedeutung derselben anzunehmen. Die religiöse Ansicht kann sich daher nie aus der bloßen Beobachtung der Welt erzeugen, indem sie ja vielmehr in der sich uns aufdringenden Maxime besteht: die gesamte Welt und alles Leben in der Zeit gar nicht für das wahre und eigentliche Dasein gelten zu lassen, sondern noch ein anderes, höheres Dasein jenseits der Welt anzunehmen. Diese Maxime muß sich rein aus dem Gemüte, als ein absolut ihm eingepflanzter Grundzug entwickeln, und durch die bloße empirische Wahrnehmung gelangt man nie zu ihr, indem sie eben die empirische Wahrnehmung, als höchsten Entscheidungsgrund alles Gültigen, völlig aufhebt. Es ist klar, daß diese Maxime dem von uns aufgestellten Prinzip des deutlichen Denkens des Zeitalters widerspricht, daß dieses nie zu ihr kommen kann, und daß durch die erste religiöse Ahnung eines Höheren, denn die Welt ist, man über ein solches Zeitalter sich erhebt, und aufhört ein Produkt desselben zu sein. Kurz, nicht das bloße Wahrnehmen, sondern das Denken aus sich selber heraus ist das erste Element der Religion. Mit dem bekannten Ausdrucke der Schule: Metaphysik, zu Deutsch: Übersinnliches, ist das Element der Religion. Vom Anbeginn der Welt an bis auf diesen Tag war die Religion, in welcher Gestalt sie auch erscheinen mochte, Metaphysik; und wer die Metaphysik, lateinisch: alles *Apriori*, — verachtet und verspottet, der weiß entweder gar nicht, was er will, oder er verachtet und verspottet die Religion.

Ist man nun aus dieser Gefangenheit und Befangenheit in den Erscheinungen erlöst, so ist das zweite, um zur wahren Religion zu gelangen, die Maxime: den Grund der Welt weder in das Ohngefähr zu setzen, welches mit anderen Worten

heißt, einen Grund der Welt annehmen, und doch auch nicht annehmen; noch in blinde Notwendigkeit, welches mit anderen Worten heißt, einen schlechthin unbegreiflichen und in sich toten Grund der Welt und des Lebens in ihr annehmen; noch in eine lebendige, aber böse, menschenfeindliche und eigensinnige Ursache, wie es der Aberglaube seit allen Zeiten in höherem oder niederem Grade getan hat; sondern in das Eine, absolut gute und ewig gut bleibende göttliche Dasein. So wie die erste Maxime, das zeitliche Dasein überhaupt nicht für das wahre gelten zu lassen, sondern jenseits desselben ein höheres anzunehmen, — ebenso muß auch die zweite, dieses höhere als Leben, und als gutes und seliges Leben zu fassen, rein aus dem Gemüte, als ein absolut in ihm liegender Grundzug kommen. Von außen kann dem Einzelnen höchstens die Hilfe gereicht werden, daß man ihm diese Ansicht mitteile und ihn auffordere, sie an seinem eigenen Wahrheitssinne zu erproben, welcher, wenn er nur recht befragt wird, und wenn die Masse der schon vorhandenen Irrtümer und Vorurteile nicht gar zu mächtig ist, ohne Zweifel beistimmen wird. Ein eigentlich logisches Erzwingungsmittel der Einsicht gibt es nicht, — denn selbst die allerplatteste und roheste Denkart des bloßen Egoismus ist in sich konsequent, und wer hartnäckig darauf besteht, sie nicht zu verlassen, kann nicht dazu genötigt werden.

In Summa — wie wir auch schon in der letzten Rede es deutlich ausgesprochen haben: In der religiösen Ansicht werden schlechthin alle Erscheinungen in der Zeit eingesehen als notwendige Entwicklungen des Einen, in sich seligen, göttlichen Grundlebens, mithin jede einzelne als die notwendige Bedingung eines höheren und vollkommeneren Lebens in der Zeit, das aus ihr entsprießen soll. Nun ist, — dieses ist wohl zu bemerken, diese Eine, ewig sich gleichbleibende Einsicht der Religion in aller Zeit, selber, ihrer Form nach, wiederum verschieden und eine doppelte. Nämlich, es wird entweder bloß im allgemeinen eingesehen, daß, da alles in der Zeit erscheinende Leben nur Entwicklung des Einen Lebens sein könne, auch die besondere, nun eben ein-

tretende Erscheinung notwendig dasselbe sei, — daß sie es sei, sage ich, ohne daß sich verstehen läßt, wie und auf welche Weise sie es sei; und in dieser Gestalt können wir die Religion nennen: bloße Vernunftreligion, — hinausliegend über allen Verstand und allen Begriff, ohne daß dadurch ihrer Klarheit und Gewißheit der geringste Abbruch geschieht. — Vernunftreligion nennen wir sie, denn sie ist bloßes Vernehmen des Daß, ohne Verstehen des Wie. — Oder, was der zweite Fall wäre, es läßt sich sogar begreifen und verstehen, wie und auf welche Weise die in Untersuchung gezogene Erscheinung Entwicklung eines höheren Lebens sei; das vollkommenere, das daraus hervorgehen soll, läßt sich wirklich angeben, und die vorliegende Erscheinung, als notwendiger Grund des bestimmten Besseren, im deutlichen Begriffe erhärten. In dieser letzteren Gestalt könnte man die Religion nennen: Verstandesreligion. Durch die Sphären beider ist das ganze Gebiet der Religion umfaßt, so daß die Vernunftreligion die beiden äußersten Enden desselben umschließt, die Verstandesreligion das in der Mitte Liegende einnimmt. Wie jedes menschliche Individuum, als solches, und die besonderen Schicksale desselben auf das Ewige sich beziehen, als das tiefste Ende des Religionsgebietes, läßt sich nicht begreifen; und ebensowenig, wie dieses ganze gegenwärtige und erste Leben unseres Geschlechts sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte, und durch sie bestimmt werde, — als das höchste Ende desselben Gebietes; daß sie aber insgesamt gut seien, und durchaus notwendig für das vollkommenste Leben, sieht der Religiose klar ein. Was hingegen das erste Erdenleben der Gattung, für sich allein und ohne Beziehung auf andere Leben gedacht, als bloßes Gattungs-, keineswegs als individuelles Leben bedeute, als die mittlere Sphäre jenes religiösen Gebiets, läßt sich begreifen, und ist von uns begriffen worden; und aus demselben Grunde läßt sich begreifen, wie jede der notwendigen Epochen dieses Erdenlebens sich zum Ganzen verhalte, und was sie in demselben beabsichtige. Hier daher liegt der Boden der Verstandesreligion; und diesen hat unsere Unter-

suchung, — hinstellend die Epoche, in welcher wir leben, als ihren hellsten Punkt, — durchmessen.

Die Frage: was unsere ganze Untersuchung eigentlich gewesen, ist beantwortet. Folgendes nämlich haben wir getan: wir haben uns erhoben in den Äther der Religion auf dem Wege, der für unser Zeitalter der betretenste und der geläufigste ist, auf dem Wege des Verstandes. So gewiß unsere Untersuchung religiös war, schwebte sie, weit entfernt, ein Produkt unserer Zeitepoche zu sein, über allen Zeitepochen und aller Zeit; so gewiß sie an das in unserer Zeit herrschende Prinzip anknüpfte, erhob sie sich recht eigentlich aus unserer Zeit heraus über die Zeit. Die kräftigste Verhinderung des Nachdenkens liegt darin: wenn man an gar nichts mehr Anstoß nimmt, über nichts sich weiter wundert, noch einen Aufschluß begehrt. Was jeden, diesem Zustande noch so Nahen noch immer am leichtesten anregt, weil es auf sein eigenes Wohl und Wehe unmittelbaren Einfluß hat, sind die ihm am nächsten liegenden Zeitbegebenheiten. Welcher Gebildete hat nicht wenigstens beim Anblicke dieser sich zuweilen gewundert, nach einer Bedeutung dieser sonderbaren Erscheinungen gefragt und Aufschluß gewünscht? Ohne auf Kleinigkeiten uns einzulassen, die sehr oft in das Gebiet des absolut Unverständlichen fallen, oder, selbst falls sie verständlich wären, nie zu etwas Großem führen, haben wir die Zeit im großen und ganzen gedeutet; doch also, daß wohl nicht leicht Eins der Mitglieder dieser Versammlung dasjenige ganz übergangen finden dürfte, was ihn am vorzüglichsten interessiert. Wir haben sie gedeutet mit verständig religiösem Sinne, alles begreifend als notwendig in diesem Ganzen, und als sicher führend zum Edleren und Vollkommeneren. —

Es ist daher kein Zweifel, daß unsere Untersuchung über alle Zeit hinaus sich erhoben habe. Dies allein aber genügt uns noch nicht. Ist sie kein Produkt, keine Lieblingsmeinung, keine Einseitigkeit unseres Zeitalters, so ist das recht gut: aber ist sie nicht vielleicht überhaupt Nichts, ein leerer Schimmer und Traum, fallend in die leere Zeit, und für die wahre und wirkliche Zeit gar nicht vorhanden? Wir haben

die Prinzipien für die Beantwortung dieser zweiten Frage anzugeben.

In diese leere Zeit fällt etwas, wenn es zum bloßen Zeitvertreibe dient, oder, was dem ganz gleich ist, zur bloßen Befriedigung einer auf keine ernsthafte Wißbegierde gegründeten Neugierde. Der Zeitvertreib ist ganz eigentlich eine leere Zeit, welche zwischen die durch ernsthafte Beschäftigungen ausgefüllte Zeit in die Mitte gesetzt wird. Als ich diese Reden eröffnete, nahm ich nichts weiter auf mich, als daß ich Sie wenige Stunden dieses Winters auf eine nicht unschickliche und Ihrer nicht unanständige Weise unterhalten wollte; mehr konnte ich, auf mich allein rechnend, nicht versprechen: und sogar dieses ganz unbedingt zu versprechen wäre gewagt gewesen; denn das Unterhalten setzt von der anderen Seite Unterhaltbarkeit, und eine bestimmte Unterhaltung, einen gewissen Grad und Art von Unterhaltbarkeit voraus. — Hätten Sie nun, insgesamt und alle ohne Ausnahme, mich bei diesem Worte gefaßt, so könnten Sie heute insgesamt rühmen, daß Sie, diesen Winter über, sechzehn bis siebzehn Stunden Langeweile durch ein neues Mittel losgeworden; welches denn immer auch etwas Gutes, Ersprießliches und Gesundes wäre, wogegen ich nichts haben dürfte. Etwas ganz Gewisses aber wäre es auch, daß diese sechzehn bis siebzehn Stunden nicht in Ihre wirkliche, sondern in Ihre leere Zeit gefallen seien.

In die wahre und wirkliche Zeit fällt etwas, wenn es Prinzip wird, notwendiger Grund und Ursache, neuer und vorher nie dagewesener Erscheinungen in der Zeit. Dann erst ist ein lebendiges Leben geworden, das anderes Leben aus sich erzeugt. Das, was durch diese Untersuchungen Prinzip geworden sein könnte, wäre die herrschende Tendenz und Gewohnheit, alle Erscheinungen ohne Ausnahme aus dem religiösen Standpunkte anzusehen. Nun ist es unmöglich, daß durch diese unsere, hier in einigen Stunden dieses Winters angestellten Betrachtungen dieses Prinzip uns erst habe eingepflanzt werden können. Teils läßt es sich überhaupt nicht, wie schon oben erinnert worden, von außen in den Menschen hineinbringen, sondern es muß ursprünglich in seinem Wesen sein,

und ist es ohne Ausnahme; teils haben wir hier bei weitem nicht alle die Mittel, welche es gibt, um dasselbe zu wecken und anzuregen, anzuwenden vermocht. Das ganze künstliche Verfahren der Schule, das systematische Aufsteigen und Abschneiden jedes Einwandes, die regelmäßige Abgrabung der Wurzel des Irrtums in jedem ihrer Äste, — ferner, das tiefe und langwierige Studium, und die künstliche Entwicklung der Denkkraft, welche beide das erstere voraussetzt, — konnte und durfte hier nicht angebracht werden; eingepflanzt demnach, oder auch nur ursprünglich geweckt und angeregt, konnte hier der religiöse Sinn nicht werden. Es wurde vorausgesetzt, daß er in allen hier mitwaltenden Gemütern schon ehemals warm und kräftig herausgetreten und sich geäußert, und jetzt nur etwa, durch die übrigen ununterbrochenen Geschäfte und Zerstreuungen des Lebens und seine gewöhnlichen Umgebungen verdeckt, schlummere. Diesen nur entschlummerten, keineswegs erstorbenen, konnten wir ansprechen; gerade wie jeder es mit sich selbst allein ebensogut hätte vollziehen können, wenn er die Zeit und Fertigkeit der Meditation in Angelegenheiten dieser Art gehabt hätte; mir fiel das Geschäft zu, einen Teil meiner Zeit auf Ermessung und Berechnung einer Rede zu wenden, welche jeder eben also an sich hätte halten können, und die er zuletzt auch wirklich an sich halten und sie an seinem eigenen Gefühle versuchen mußte, wenn sie überhaupt an ihn gerichtet sein sollte. Höchstens konnte ich von dem meinigen das hinzutun, daß ich den Gegensatz zwischen Ihrer damaligen Geistesbildung, als der religiöse Sinn zuerst in Ihnen lebendig wurde, und ihrer dermaligen aufhob und diesen, an sich selber ewig sich gleichbleibenden Sinn von den etwaigen anderweitigen Beschränkungen, die seine erste Entwicklung umgaben, kräftigst abtrennte und ihn in Ihren gegenwärtigen Kulturzustand hineinversetzte.

Fürs erste gibt es nun schon zur vorläufigen Beurteilung der angeregten Frage, ob die hier angestellten Betrachtungen für uns bloß leere Worte und Gedankenspiele waren — höchstens dienlich, um eine müßige Stunde hinzubringen — oder, ob sie etwas in uns selber Lebendes angesprochen, ein gutes

Kriterium: wenn es uns nämlich zumute war, als ob hier nur unsere eigenen, von jeher gehegten Ahnungen und Gefühle deutlich ausgesprochen würden, und als ob wir selber uns von jeher die Sache ohngefähr ebenso gedacht hätten, wie sie hier dargestellt worden, so ist sicher etwas in uns Liegendes angesprochen. Dies, sage ich, ist ein nur vorläufiges und selbst nur halb entscheidendes Kriterium. Das letztere deswegen: es kann einer aus voller Seele beistimmen, bei dem doch nur ein flüchtiges wissenschaftliches, oder ästhetisches Wohlgefallen erregt ist, das da wohl in einer konsequenteren Ansicht der Welt, oder in begeisterteren Kunstprodukten sich zeigen, nie aber einfließen wird auf die innere Tiefe des Gemütes. Es kann ein anderer widersprechen, weil er mit wissenschaftlichen Vorurteilen an die Betrachtung ging, und gerade um so heftiger widersprechen, je mehr das geheime Einverständnis seines eigenen Gemütes mit demjenigen, was seiner Theorie zufolge Irrtum sein muß, ihn reizt und peinigt; der doch im Grunde einstimmt, und bei welchem die Einstimmigkeit allmählich die ganze Denkart und den Charakter ergreifen, und sein Verfahren in Widerspruch setzen wird mit seiner Theorie, — bis endlich diese selbst, da aus dem Herzen ihr keine weitere Nahrung zufließt, verwelken wird und abfallen wie dürres Laub.

Aber das sichere und völlig entscheidende Kriterium, ob etwas in uns schon Lebendes angesprochen, und so kräftig angesprochen sei, daß es nicht wieder von neuem entschlummern könne, — in welchem Falle das dermalige Erwachen eines neuen, künftigen, immer nicht sicher zu erwartenden Erweckens bedürfte, und nur für dieses von einigem Werte sein könnte, ohne dieses aber gleichfalls in die leere Zeit fiele; — das sichere und völlig entscheidende Kriterium dieser Frage, sage ich, ist dies: ob dieses angeregte Leben unaufhörlich sich weiter ausbreite, und Grund und Quell neuen Lebens werde.

Schon in der vorigen Rede ist deutlich dargetan worden, daß die Religion überhaupt sich gar nicht äußerlich darstelle, und den Menschen durchaus nicht treibe, irgend etwas zu tun, das er nicht ohne sie ebensowohl getan hätte, sondern

daß sie ihn nur innerlich vollende zu seinem wahrhaften Sein und Dasein. Sie ist gar kein Tun, noch Tätiges, — sondern sie ist eine Ansicht; sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt. Einmal ausgebrochen, quillt es aus sich selber ewig fort und verbreitet sich ohne Aufhören; und es ist so vergeblich, ihm zu sagen: leuchte, als es vergeblich wäre, dies der irdischen Sonne zu sagen, wenn sie am Himmel steht. Es tut dies ohne alles unser Gebot; und leuchtet es nicht, so ist es eben nicht angebrochen. Wie es anbricht, so verschwinden die Finsternisse und die Traumgestalten und Gespenster, welche im Schoße derselben sich erzeugten, von selbst. Es ist vergeblich, den Finsternissen zu sagen: werdet Licht! Sie können kein Licht aus sich hervorgehen lassen, denn sie haben keines in sich. Ebenso vergebens ist es, dem in Vergänglichkeit verlorenen Menschen zu sagen: erhebe dein Auge zum Ewigen! Er hat für das Ewige kein Auge; das Auge, das er hat, ist selbst vergänglich, und ist die Vergänglichkeit, und gebiert Vergänglichkeit aus sich heraus. Lasset aber das Licht erst ausbrechen, so wird die Finsternis sichtbar, und weicht und zieht sich zurück, wie Schatten über die Flur. Die Finsternis ist die Gedankenlosigkeit, die Frivolität, der Leichtsinn der Menschen. Wo das Licht der Religion aufgegangen ist, hat man den Menschen vor diesen nicht weiter zu warnen, noch er mit ihnen zu kämpfen; sie sind zerflossen, und man kennt nicht mehr ihre Stätte. Sind sie noch da, so ist das Licht der Religion sicher noch nicht aufgegangen, und alles Warnen und Vermahnen ist verloren.

Demnach — das aufgestellte Kriterium zuvörderst negativ angewendet — wird diese Beantwortung der Frage, ob diese Betrachtungen in die leere oder wahre Zeit gefallen, davon abhängen, ob die Gedankenlosigkeit, die Frivolität, der Leichtsinn aus unserem Leben verschwinden, und immer mehr verschwinden werden.

Die reine Gedankenlosigkeit, d. h. das stumme und blinde Hinfließen mit dem Strome der Erscheinungen, ohne auch nur

den Gedanken einer Einheit in ihm und eines Grundes davon zu denken, ist tierisch, und erhält dadurch wieder eine gewisse Naturgemäßheit, die man gelten lassen muß. Selten ist der Mensch so glücklich, daß sie ihm zuteil werde. Jene Frage nach der Einheit stellt sich ein und fordert ihre Beantwortung. Wer sich der dadurch aufgegebenen Forschung nicht unterwerfen mag, dem bleibt nichts übrig, als sich gegen jenen Andrang zu verstocken, die absolute Gedankenlosigkeit, die ihm, als natürlichen Zustand, seine Natur versagte, mit Freiheit zu seiner Maxime zu machen, und in sie die rechte, wahre Weisheit zu setzen. An vornehmen Benennungen, als da sind: wahrer, gesunder Menschenverstand, Skeptizismus, Kampf gegen Schwärmerei und Aberglauben, wird es nicht gebrechen. Nach ihnen ist das Tier der geborene Weise und Philosoph; dem Menschen aber ist die Narrheit zuteil geworden, welche darin besteht, daß man einen Grund der Erscheinungen sucht. Diese Narrheit, nach einem Grunde zu fragen, unterdrückt der Weise soviel er vermag, und macht so durch Kunst sich wieder zum Tiere. Läßt sich nun etwa durch diese Maxime und alle die ihr beigelegten vornehmen Namen jener Trieb, sicheren Boden zu finden, noch nicht unterdrücken, so sucht man durch andere Mittel ihn zum Schweigen zu bringen. Man versucht, sich selbst mit jenem Streben aufzuziehen und lächerlich zu machen, indem man überhaupt es lächerlich zu machen sucht; um an sich selbst Rache dafür zu nehmen, daß man sich doch einmal überraschen und ergreifen ließ, auch, damit ja die anderen einer solchen Schwachheit uns nicht für fähig halten. Man flieht keine Gesellschaft ärger, als die seiner selbst, und um nie mit sich selbst allein zu sein, sucht man alle Teile des Lebens, die uns von den, uns ohnedies von uns selbst entfernenden Geschäften übrig bleiben, in ein Spiel zu verwandeln. — Dieser Zustand ist nicht natürlich. Kinder mögen von Natur gern spielen, weil ihre Kräfte ernsthafteren Geschäften noch nicht gewachsen sind: wenn aber Erwachsene nichts mögen, als spielen, so geschieht es nicht um des Spieles willen, sondern weil sie über dem Spiele etwas anderes vergessen wollen. Oder es kommt dir ein ernster Gedanke in

den Weg, den du nicht magst: so laß ihn liegen und setze deinen angefangenen Weg fort! Das aber tust du nicht, sondern du wendest dich gegen ihn und bietest alle Gewalt deines Witzes auf, um ihn in ein lächerliches Licht zu setzen. Warum gibst du dir denn die Mühe? Du mußt doch den Gedanken in seiner ersten ernsthaften Gestalt gar nicht ertragen können, da du nicht eher Ruhe hast, bis du ihn in eine andere, dir gefälligere Form gebracht. Leichtsinn und Frivolität — und zwar, je höher sie steigen, desto mehr — sind untrügliche Kennzeichen, daß im Innern des Herzens etwas ist, das nagt, und welchem man gern entfliehen möchte; und sie sind gerade dadurch unverwerfliche Beweise, daß die edlere Natur in diesen noch nicht ganz ausgestorben. Wer es vermag, einen tiefen Blick in solche Gemüter zu werfen, dem geht der schmerzlichste Jammer auf über ihren Zustand und über die unaufhörliche Lüge, in der sie sich befinden; indem sie alle glauben machen wollen, daß sie höchst glücklich und vergnügt seien, und von ihnen wieder die Bestätigung erwarten, indes sie bei sich selbst niemals Glauben finden; — zugleich mit einem wehmütigen Lächeln über ihr Bestreben, schlimmer zu scheinen, als sie wirklich sind.

Sind diese Phänomene uns gänzlich verschwunden, scheuen wir nicht mehr den Ernst und das Nachdenken, sondern fangen nun schon an, es über alles zu lieben, so sind unsere Betrachtungen nicht in die leere, sondern in die wirkliche Zeit gefallen.

Hat das Licht der Religion sich in uns entzündet, so vertreibt es nicht nur die Finsternisse, sondern es ist auch für sich selber und als solches da, indem es außerdem die Finsternisse nicht vertreiben könnte; verbreitet sich, bis es unsere ganze Welt umfaßt, und wird so Quelle eines neuen Lebens. — Im Beginn dieser Reden haben wir alles Große und Edle im Menschen darauf zurückgeführt, daß er seine Person in der Gattung verliere und an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, für sie arbeite, entbehre, dulde und, sich opfernd, sterbe. Immer waren es Taten, immer, was heraustreten konnte in der äußeren Erscheinung, worauf wir sahen. Dabei

mußten wir anknüpfen mit dem Zeitalter. Jetzt, beim Durchgehen durch diese Ansicht veredelt, wie ich voraussetze, sagen wir nicht mehr also. Das einzige wahrhaft Edle im Menschen, die höchste Form der in sich selbst klar gewordenen Idee ist die Religion: aber die Religion ist gar kein Äußerliches, und erscheint nie in irgendeiner Äußerung, sondern sie vollendet bloß innerlich den Menschen. Sie ist Licht und Wahrheit im Geiste. Das richtige Handeln findet sich dann von selber, denn die Wahrheit kann nicht anders handeln, als nach der Wahrheit; aber dieses richtige Handeln ist kein Opfer mehr, noch ein Dulden und Entbehren, sondern es ist selber die Ausübung und Ausströmung der höchsten inneren Seligkeit. Wer mit Widerwillen und im Streite mit seiner inneren Finsternis dennoch nach der Wahrheit handelt, den bewundere man, und preise seinen Heldenmut; wem es innerlich klar geworden, der ist unserer Bewunderung und Verwunderung entwachsen: es ist in seinem Wesen gar kein Anstoß weiter, noch Unbegreifliches, sondern alles ist die eine, aus sich selbst fortfließende klare Quelle. —

Folgendermaßen drückten wir uns damals aus: Wie, wenn der Odem des Frühlings die Lüfte belebt, das starre Eis, wovon noch kurz vorher jedes Atom fest in sich selber sich verschloß, und kalt jedes Nachbaratom von sich abhielt, sich nun nicht länger hält, sondern zusammenströmt in eine einige, sich durchdringende und erquickende laue Flut: also verfließt durch den Liebeshauch der Geisterwelt, und ist durch ihn ewig verflossen, das Ganze der Geisterwelt. Heute setzen wir hinzu: und dieser Hauch der Geisterwelt, das sie schaffende und bindende Element, ist das Licht; dieses das Ursprüngliche; die Wärme, falls sie nicht wieder verfliegen, sondern einige Dauer in sich tragen soll, ist bloß die erste Äußerung des Lichtes. In der Finsternis der irdischen Ansicht stehen alle Gegenstände getrennt da; jeder einzelne in sich selber zusammengehalten durch die dunkle und kalte Materie, die in ihm sich hinzieht; aber es gibt in dieser Finsternis kein Ganzes. Das Licht der Religion beginne! — und alles geht auf und tritt heraus nebeneinander, gegenseitig sich haltend und ordnend,

und insgesamt schwimmend in dem Einen fortgehenden und umfassenden Lichtstrahle.

Dieses Licht ist sanft, stillerquickend und wohltätig dem Auge. In der Dämmerung der irdischen Ansicht werden gefürchtet die verworren beleuchteten Gestalten, und werden darum gehaßt. In der Beleuchtung der Religion ist alles gefällig, und strahlt Frieden aus und Ruhe. In ihr ist die Mißgestalt verschwunden, und alles schwimmt in rosenfarbenem Äther. Nicht, daß man an einen hohen Willen des Schicksals, der nun einmal nicht zu ändern ist, sich ergebe; für die Religion gibt es kein Schicksal, sondern eitel Weisheit und Güte, in die man sich nicht notgedrungen ergibt, sondern die man mit unendlicher Liebe umfaßt. — In diesen hier angestellten Betrachtungen sollte diese freundliche und gefällige Ansicht zunächst über unser Zeitalter und über das ganze Erdenleben unserer Gattung verbreitet werden. Je inniger diese Milde uns ergriffen hat, je tiefer sie eingedrungen ist in alle unsere Ansichten: mit einem Worte, je mehr Frieden mit aller Welt und Freude an jeglichem Dasein für uns gewonnen ist, desto sicherer können wir sagen, daß die hier angestellten Betrachtungen nicht in die leere, sondern in die wirkliche Zeit gefallen.

Dieses Licht verbreitet sich aus sich selber und erweitert seine Sphäre, bis es zuletzt unsere ganze Welt durchdringt. Wie, wenn das irdische Licht in einem Punkte beginnt, die Schatten zurückweichen, die Grenzen des Tages und der Nacht sich scheiden, und zwar die Finsternis selbst sichtbar wird, noch aber nicht die in sie gehüllten Gegenstände: ebenso verhält es sich mit dem Lichte der Religion. In Einer Sphäre, in der Ansicht unseres Erdenlebens, sollte dieses Licht hier uns aufgehen. Ist es uns nur wirklich da aufgegangen, so wissen wir schon fest und sicher, daß auch jenseits dieser Sphäre nur Weisheit herrsche und Güte, weil überhaupt nichts anderes zur Herrschaft kommen kann; aber wir verstehen noch nicht, wie sie da herrsche, und was es sei, das sie dort beabsichtige. In Rücksicht des Daß durchdrungen von felsenfester Überzeugung und Einsicht, bleibt jenseits dieser Sphäre in Rücksicht des

Wie uns doch nur der Glaube übrig. Unsere Sphäre ist beleuchtet durch in sich selber verständliches und klares Licht: die Gegend jenseits ist allerdings auch schon umfaßt vom Lichte, noch aber ruht Dunkel auf den übersinnlichen Gegenständen, die sie enthält. Aber das verständliche und in sich selbst klare Licht bleibt nicht eingeschlossen in seine ersten Grenzen, sondern wie es nur in sich selber heller wird, ergreift es zugleich die nächsten Umgebungen, und von ihnen aus abermals die nächsten; die Sphäre der Verstandesreligion erweitert sich, und nimmt Einen Teil der Sphäre des Glaubens nach dem andern in sich auf. Werden wir daher immer verständiger werden in dem Einen, das des Verstehens wert ist, in den Planen der göttlichen Weisheit und Güte: so ist dies ein sicherer Beweis, daß die hier angestellten Untersuchungen nicht in die leere Zeit gefallen sind, sondern in die wirkliche.

Mit Einem Worte: allein unser künftiges Wachstum an innerem Frieden und Seligkeit, sowie an innerem Verständnisse, kann den Beweis geben, daß die Lehre, welche hier gedacht worden, wahr sei, und daß sie an uns wirklich gekommen und ein Leben in uns gewonnen habe.

Sie sehen, Ehrwürdige Versammlung, daß dieser Beweis nicht äußerlich erscheint; daß keiner für den anderen, sondern nur jeder für sich, aus seiner eigenen Seele heraus, antworten kann, und am besten tut, wenn er auch nur lediglich in seine eigene Seele hinein antwortet. Sie sehen, daß in keinem Falle heute oder morgen die aufgeworfenen Fragen sich beantworten lassen, sondern daß die Beantwortung auf eine sehr unbestimmte Zeit hinaus sich verschiebt. Sie sehen, daß wir heute, am Beschlusse unserer Arbeit stehend, durchaus nicht wissen können, ob wir Etwas oder Nichts getan haben; und daß wir auch hierüber an das bloße Bewußtsein unserer redlichen Absicht, falls wir dieses zu fassen vermögen, und aus der Region des Verstandes in die des Glaubens und der Hoffnung verwiesen werden.

Und gesetzt, wir könnten diese Fragen beantworten, und könnten sie unserem Wunsche gemäß beantworten: was ist

diese Versammlung auch nur gegen diese volkreiche Stadt; und was ist diese Stadt gegen das gesamte Reich der Kultur? Ein Tropfen Wasser vielleicht in einem mächtigen Strome. Würde nicht der vom neuen Lebenselemente durchdrungene Tropfen — falls er nämlich wirklich durchdrungen ist, — mit dem Strome sich mischen und in ihm verschwinden, so daß gar bald im Ganzen keine Spur des ihm erteilten Elements übrig bliebe? — Auch hier bleibt uns nichts, als die Hoffnung, daß, falls Wahrheit war, was hier gedacht wurde, und falls sie in einer gerade unser Zeitalter ansprechenden Gestalt erschien, dieselbe Wahrheit, in derselben Gestalt, ohne alles unser Wissen auch wohl anderwärts durch andere Organe das Zeitalter ansprechen werde; so daß mehrere Tropfen in dem großen Strome von demselben Lebenselemente durchdrungen würden und allmählich zusammenflössen, und auf diese Weise nach und nach dem Ganzen ihr Element erteilten.

Dieses lassen Sie uns hoffen, und mit dieser freudigen Hoffnung im Blicke, E. V., lassen Sie uns scheiden!

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
40235/2